موسوعة
الفقه الإسلامي

طبقًا
لمذهب أهل البيت عليهم السلام

الجزء السابع

إحسان - أخمص



موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام



موسوعة الفقه الإسلامي

طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

الجزء السابع

إحسان - أخمص

عنوان و پديدآور : موسوعة الفقه الاسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عـليهم السـلام / تأليـف مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامى .
مشخصات نشر : قم : مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامى، ١٤٢٣ ق. = ٢٠٠٢م = ١٣٨١ .
شابک : (دوره) : 10 - 2730 - 964 - 978 (ج. ٧)
وضعيت فهرست نويسى : فيپـا
يادداشت : عربى
يادداشت : ج . ٧ : (١٤٢٨ ق = ٢٠٠٧ م = ١٣٨٦) .
يادداشت : كتابنامه
موضوع : دايره المعارفها و واژه نامه‌هاى عربى .
موضوع : اسلام ـ ـدايره المعارفها .
شناسه افزوده : مؤسسه دايره المعارف فقه الاسلامى
رده بندى كنگره : ٨م/١/٥ BP
رده بندى ديويى : ٢٩٧/٠٣
شماره كتابشناسى ملى : ٤٨١٥٨ ـ ٨١م

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 الأُولى : ..... ١٤٢٨ هـ/٢٠٠٧ م
المطبعة : ..... بهمن
الكمية : ..... ٣٠٠٠ نسخة

ISBN 964 - 90663 - 8 - 1 (VOl . SET)
ISBN - 978 - 964 - 2730 - 06 - 3 (VOl . 7)

دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام

ص.ب ٣٧٩٦ / ٣٧١٨٥ ـ ☎ ٧٧٣٩٩٩٩

الجمهورية الإسلامية الإيرانية ـ قم المقدسة

وكلاء التوزيع :

❑ لبنان ـ بيروت ـ حارة حريك ـ بناية البنك اللبناني السويسري ـ مركز الغدير للدراسات والنشر والتوزيع
هاتف : ٩٦١١٥٥٢٢٦٢ + و ٩٦١٣٦٤٦٦٢ + تلفكس : ٩٦١١٥٥٨٢١٥ +
❑ العراق ـ النجف الأشرف ـ دار الغدير للطباعة والنشر . هاتف ٩٦٤٣٣٣٧٣٥٦٣ +

دليـل الكتاب

إحسان ..... ٩ ـ ٤٢

احصاء ..... ٤٣ ـ ٤٧

إحصار ..... ٤٨ ـ ١٠٩

إحصان ..... ١١٠ ـ ١٣٩

إحضار ..... ١٣٩ ـ ١٤٧

إحلال (انظر: إحرام، إحصار) ١٤٧

احمرار ..... ١٤٨ ـ ١٤٩

أحول ..... ١٤٩ ـ ١٥٠

إحياء البيت الحرام ..... ١٥٠ ـ ١٥١

إحياء السنّة ..... ١٥٢ ـ ١٥٣

إحياء الليل ..... ١٥٣ ـ ١٦٥

إحياء الموات ..... ١٦٦ ـ ٢٣٠

إحياء النفس ..... ٢٣١ ـ ٢٣٢

أخ ..... ٢٣٢ ـ ٢٣٨

أخ رضاعي ..... ٢٣٩ ـ ٢٤٠

إخافة ..... ٢٤١ ـ ٢٤٨

إخبات ..... ٢٤٩ ـ ٢٥٠

إخبار (انظر: إعلام) ٢٥٠

أُخت ..... ٢٥١ ـ ٢٥٧

أُخت رضاعيّة (انظر: أخ رضاعي) ٢٥٧

أُخت الزوجة (انظر: أُختان) ٢٥٧
أُختان ..... ٢٥٨ ـ ٢٦٠
اختباء (انظر: اختفاء) ٢٦٠
اختبار ..... ٢٦٠ ـ ٢٨٢
اختتان (انظر: ختان) ٢٨٢
إختصار ..... ٢٨٣ ـ ٢٨٧
اختصاص ..... ٢٨٨ ـ ٣٣١
اختصاصات النبي ﷺ ..... ٣٣٢ ـ ٣٤٠
اختضاب ..... ٣٤١ ـ ٣٧٣
اختلاس ..... ٣٧٤ ـ ٣٧٦
اختلاط ..... ٣٧٧ ـ ٣٨٨
اختلاف ..... ٣٨٩ ـ ٤٠٢
اختيار ..... ٤٠٣ ـ ٤١٢
اختيال ..... ٤١٣ ـ ٤١٩
أخرس ..... ٤٢٠ ـ ٤٧٥
إخطار ..... ٤٧٦ ـ ٤٧٨
أخفش ..... ٤٧٩ ـ ٤٨١
أخمص ..... ٤٨١ ـ ٤٨٣



وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُواْ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ
مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي
الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ
لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

التوبة : ١٢٢

إحسان

أوّلاً ـ التعريف:

❑ لغة:

الإحسان: ضدّ الإساءة[1]، وهو على وجهين:

أحدهما: الإنعام على الغير، يقال: أحسن إلى فلان.

والثاني: إحسان في فعله، وذلك إذا علم علماً حسناً أو عمل عملاً حسناً، ويحمل على هذا قول أمير المؤمنين عليه السلام: «الناس أبناء ما يحسنون»[2]، أي منسوبون إلى ما يعلمون وما يعملونه من الأفعال الحسنة[3].

ويقال: أحسنت أي فَعَلْتَ الحَسَنَ، كما قيل: أجاد إذا فعل الجيّد. وأحسنتُ الشيء عَرَفْتُهُ وأتقنته[4].

ويحسن الشيء إحساناً أي يعلمه[5].

وعلى هذا فقد يطلق الإحسان ويراد منه الفعل الحسن، وأُخرى يطلق ويراد منه إصطناع المعروف إلى الغير والتفضّل عليه، وثالثةً يطلق ويراد منه العلم والمعرفة والإتقان والإحكام.

وجاءت كلّ هذه الإطلاقات في القرآن والروايات.

ومن إطلاقاته على الفعل المعروف إلى الغير قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ ﴾[6]. وقوله تعالى: ﴿ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾[7]. وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْناً ﴾[8].

كما أنّ من إطلاقاته على الإتقان والإحكام قوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ﴾[9].

---

(١) لسان العرب ٣: ١٧٩.
(٢) الكافي ١: ٥١، باب النوادر ح ١٤.
(٣) المفردات: ٢٣٦.
(٤) المصباح المنير: ١٣٦.
(٥) القاموس المحيط ٤: ٣٠٥. وانظر: الصحاح ٥: ٢٠٩٩. لسان العرب ٣: ١٨٠.
(٦) النساء: ١٢٥.
(٧) البقرة: ١٧٨.
(٨) العنكبوت: ٨.
(٩) السجدة: ٧.

وأمّا الأخبار فهناك ما أُطلق فيها الإحسان على الانعام واسداء المعروف إلى الغير، ويأتي التعرّض لها في أثناء البحث.

وهناك ما أُطلق فيها بمعنى الإحكام والإتقان واحسان الفعل نتعرّض لبعضها فيما يلي:

منها: ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ الله كتب عليكم الإحسان على كلّ شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة»[1].

ومنها: ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إذا أحسن المؤمن عمله ضاعف الله عمله لكل حسنة سبع مائة، وذلك قول الله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ﴾ فأحسنوا أعمالكم التي تعملونها لثواب الله» فقيل له: وما الإحسان؟ فقال: «إذا صلّيت فأحسن ركوعك وسجودك، وإذا صمت فتوقّ كلّ ما فيه فساد صومك، وإذا حججت فتوقّ ما يحرم عليك في حجّك وعمرتك»، قال: «كلّ عمل تعمله لله فليكن نقيّاً من الدنس»[2].

□ **اصطلاحاً:**

ليس للفقهاء في تحديد الإحسان اصطلاح خاصّ، وإنّما يستعملونه بمعناه اللغوي، ويريدون به تارةً فعل الحسنات ووجوه الطاعات، وأُخرى العلم والمعرفة وإتقان الأمر، كما في باب القراءة والتلبية والذبح وغيرها.

نعم قد حدّد الإحسان بمعنى الإنعام إلى الغير ببعض القيود، فقيل: «حدّ الإحسان: إيصال النفع لا على وجه الاستحقاق إلى الغير مع القصد إلى كونه إحساناً»[3]؛ وذلك من أجل تحديد الحكم الأوّلي للإحسان، بغضّ النظر عمّا يطرأ عليه من القرائن الحاليّة أو المقاليّة التي تصرفه عن الحالة الأوّليّة إلى الحالة الثانويّة، كما يأتي.

ومن هنا قال الأردبيلي: «الإحسان إلى الغير وهو التفضّل، ولفظ إحسان جامع لكلّ خير، والأغلب استعماله في التبرّع، ويحتمل في العبادات، كما قيل: إنّه إحسان في الطاعات، وهو إمّا بحسب الكمّية

(١) البحار ٦٥: ٣١٥.
(٢) المحاسن ١: ٢٥٤ ـ ٢٥٥، ح ٢٨٣.
(٣) الانتصار: ٤٤٣.

فبفعل النوافل، والكيفيّة كما قال ﷺ: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه، فإن لم تكن تراه فإنّه يراك»[1].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ الإنعام: هو إيصال الإحسان إلى الغير، ولا يقال إلّا إذا كان الموصل إليه من جنس الناطقين، فإنّه لا يقال: أنعم فلان على فرسه[2]. وأيضاً لا يكون إلّا من المنعم على غيره؛ لأنّه متضمّن بالشكر الذي يجب وجوب الدين، ويفترق الإحسان عنه؛ فإنّه يجوز إحسان الإنسان إلى نفسه[3].

٢ ـ الإكرام: أن يُوصَل إلى الإنسان إكرام، أي نفع لا يلحقه فيه غضاضة، أو أن يجعل ما يوصَل إليه شيئاً كريماً، أي شريفاً[4].

٣ ـ الجود: بذل المقتنيات مالاً كان أو علماً[5]. وقيل: هو الإكثار من فعل الإحسان إلى الغير[6].

٤ ـ التفضّل: هو نفع الغير على جهة الإحسان[7].

٥ ـ الرحمة: الرقّة الداعية إلى الإحسان إلى الغير، ويقال لنفس تلك المنفعة الحسنة الواصلة إلى المحتاج مع قصد الإحسان إليه: رحمة[8].

٦ ـ النعمة: المنفعة الواصلة إلى الغير على جهة الإحسان[9].

٧ ـ البرّ: الصلة والخير والاتّساع في الإحسان[10].

ثالثاً ـ مشروعية الإحسان:

مشروعية الإحسان ثابتة بالعقل والكتاب والسنة.

أمّا العقل، فإنّه يدرك حسن الإحسان؛ لأنّ الإحسان يتضمّن المعاني الثلاثة التي ذكروها للحسن العقلي، وهي:

---

(١) زبدة البيان: ٣٢٢.
(٢) المفردات: ٨١٥.
(٣) معجم الفروق اللغويّة: ٨١.
(٤) المفردات: ٧٠٧.
(٥) المفردات: ٢١١.
(٦) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٦٧.
(٧) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٦٦.
(٨) رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٦٦.
(٩) الروضة ١: ١٠.
(١٠) القاموس المحيط ١: ٦٩٥.

الأوّل: الكمال الذي يقابله النقص.

الثاني: ما يلائمه الطبع ويقابله ما يشمئزّ منه الطبع.

الثالث: ما ينبغي فعله ويستحقّ عليه المدح.

وعلى هذا الأساس فالإحسان ممّا تنطبق عليه العناوين الثلاثة، فإنّه كمال للنفس، وملائم للطبع، وأنّه ممّا ينبغي فعله [1].

ومن هنا عدّ من المستقلّات العقليّة [2] التي لا تحتاج في إثبات حسنها إلى توسّط مقدّمة شرعيّة، بل هي ثابتة ببديهة العقل، ولذا قيل: «قد ثبت بأوائل العقول حسن الإحسان وإيصال المنافع إلى الغير» [3].

وأمّا الكتاب فقد ندب إلى الإحسان ورغّب فيه. ويمكن تصنيف الآيات الدالّة عليه بالنحو التالي:

١ ـ الآيات الآمرة بالإحسان:

كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ ﴾ [4].

وقوله تعالى: ﴿ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ [5].

وقوله تعالى: ﴿ وأحْسِنُوا إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ [6].

٢ ـ الآيات الدالّة على أنّ الله سبحانه يجازي المحسنين بأحسن ما عملوا:

كقوله تعالى: ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُو يَعْمَلُونَ ﴾ [7].

وقوله تعالى: ﴿ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَحْسَنَ ٱلَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [8].

٣ ـ الآيات الآمرة بالإحسان إلى الوالدين:

كقوله تعالى: ﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ [9].

وقوله تعالى: ﴿ وَٱعْبُدُوا ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ [10].

---

(١) أُصول الفقه ١: ٢١٢، ٢١٣.
(٢) القضاء (الآشتياني): ٢٩. بلغة الفقيه ٣: ٤١٣.
(٣) الاقتصاد: ١٢٢. وانظر: إشارة السبق: ٣٤.
(٤) النحل: ٩٠.
(٥) القصص: ٧٧.
(٦) البقرة: ١٩٥.
(٧) النحل: ٩٦. وانظر: ٩٧.
(٨) العنكبوت: ٧.
(٩) الإسراء: ٢٣.
(١٠) النساء: ٣٦.

وقوله تعالى: ﴿ أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً ﴾ (١).

وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً ﴾ (٢).

٤ ـ الآيات الدالة على جزاء الإحسان:

كقوله تعالى: ﴿ هَلْ جَزَاءُ ٱلْإِحْسَانِ إِلَّا ٱلْإِحْسَانُ ﴾ (٣).

وقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا حُيِّيتُم بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا ﴾ (٤).

وأمّا السنّة، فمنها: ما ورد في الترغيب إلى صنع المعروف وهو على أصناف: فصنف عام يرغب فيه إلى كلّ معروف، وصنف ورد في صنع المعروف إلى المؤمن، وصنف ورد في المعروف إلى الرحم، وصنف ورد في المعروف إلى الوالدين، وغير ذلك، ويأتي قسم منها في ضمن الفصول الآتية، فقد أُشير فيها إلى الحكمة التي في فعل المعروف وما له من الأثر في تكامل النفس البشرية نحو السعادة، وعلى سبيل المثال نستعرض ما يلي:

١ ـ عن أبي حمزة الثمالي قال: قال لي أبو جعفر عليه السلام: «إنّ الله جعل للمعروف أهلاً من خلقه حبّب إليهم فعاله، ووجّه لطلّاب المعروف الطلب إليهم، ويسّر لهم قضاءه، كما يسّر الغيث الأرض المجدبة» (٥).

٢ ـ وعن داود الرقّي عن أبي حمزة قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «إنّ من أحبّ عباد الله إلى الله لمن حبّب إليه المعروف وحبّب إليه فعاله» (٦).

٣ ـ وعن أبي القداح عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كلّ معروف صدقة، والدالّ على الخير كفاعله، والله يحبّ إغاثة اللهفان (٧)» (٨).

٤ ـ وعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «صنائع المعروف تقي مصارع السوء» (٩).

٥ ـ وعن عمر بن يزيد قال: قال الإمام

---

(١) الأنعام: ١٥١.
(٢) الأحقاف: ١٥.
(٣) الرحمن: ٦٠.
(٤) النساء: ٨٦.
(٥) الوسائل ١٦: ٢٨٦، ب ١ من فعل المعروف، ح ٣.
(٦) الوسائل ١٦: ٢٨٦، ب ١ من فعل المعروف، ح ٤.
(٧) اللهيف: المضطرّ، واللهفان: المتحسِّر. الصحاح ٤: ١٤٢٩.
(٨) الوسائل ١٦: ٢٨٦، ب ١ من فعل المعروف، ح ٥.
(٩) الوسائل ١٦: ٢٨٧، ب ١ من فعل المعروف، ح ٦.

الصادق عليه السلام : «المعروف شيء سوى الزكاة، فتقرّبوا إلى الله عزّوجلّ بالبرّ وصلة الرحم»[1].

ومنها: ما ورد في النصوص بالنسبة إلى الإحسان وتأثيراته الحيويّة في إسعاد الإنسان:

كقوله عليه السلام : «الإحسان غنم»[2].

و «الإحسان ذخر»[3].

و «زينة العلم الإحسان»[4].

و «عليك بالإحسان؛ فإنّه أفضل زراعة وأربح بضاعة»[5].

و «أفضل الإيمان الإحسان»[6].

و «بالإحسان والمغفرة للذنب يعظم المجد»[7].

وعن إسحاق بن عمّار، قال الإمام الصادق عليه السلام : «أحسن يا إسحاق إلى أوليائي ما استطعت فما أحسن مؤمن ولا أعانه إلّا خَمَش وجه إبليس وقرّح قلبه»[8].

و «زكوة الظفر الإحسان»[9].

و «اغتنم صنائع الإحسان وارع ذمم الاخوان»[10].

و «لو رأيتم الإحسان شخصاً لرأيتموه شكلاً جميلاً يفوق العالمين»[11].

رابعاً ـ أهمّية الإحسان (الانسجام المعيشي) :

تكمن الأهمّية البالغة للإحسان من خلال تأثيره المباشر في تكوين شخصيّة الإنسان الرسالي، ومدى قدرته على ربط الإنسان بالله سبحانه، والمجتمع الإسلامي من خلال طرح العناوين التالية:

أ ـ رأس العقل والإيمان:

روى الإمام الرضا عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله : «رأس العقل بعد الإيمان بالله التودّد إلى الناس، واصطناع الخير إلى كلّ برّ وفاجر»[12].

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٨٧، ب ١ من فعل المعروف، ح ٧.
(٢) عيون الحكم والمواعظ: ٤٨.
(٣) عيون الحكم والمواعظ: ٤٥.
(٤) البحار ٢: ٢٦.
(٥) عيون الحكم والمواعظ: ٣٣٤.
(٦) عيون الحكم والمواعظ: ١١٥.
(٧) عيون الحكم والمواعظ: ١٨٩.
(٨) الوسائل ١٦: ٣٧٧، ب ٣٢ من فعل المعروف، ح ٢.
(٩) عيون الحكم والمواعظ: ٢٧٥.
(١٠) عيون الحكم والمواعظ: ٨٣.
(١١) عيون الحكم والمواعظ: ٤١٥.
(١٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٣٨، ح ٧٧.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «رأس الإيمان الإحسان إلى الناس»[1].

ب ـ صلة رسول الله صلى الله عليه وآله:

عن الإمام الصادق عليه السلام: «أيّما مؤمن أوصل إلى أخيه المؤمن معروفاً فقد أوصل ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله»[2].

ج ـ التفضّل والإيثار:

قال الإمام عليّ عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَانِ﴾[3]: «العدل: الإنصاف، والإحسان: التفضّل»[4].

وعنه عليه السلام: «من أحسن الإحسان الإيثار»[5].

د ـ نعم الزاد:

قال الإمام علي عليه السلام: «نعم زاد المعاد الإحسان إلى العباد»[6].

هـ ـ الأُخوّة:

عن الإمام عليّ عليه السلام: «صاحب الإخوان بالإحسان»[7].

وعنه عليه السلام: «أحسنُ الإحسان مواساة الإخوان»[8].

و ـ الفضيلة والصلاح:

عن الإمام عليّ عليه السلام: «صلاح الإنسان في حفظ اللسان، وبذل الإحسان»[9].

وعنه عليه السلام: «فضيلة الإنسان بذل الإحسان»[10].

وعنه عليه السلام: «صنائع الإحسان من فضائل الإنسان»[11].

وعنه عليه السلام: «الفضل مع الإحسان»[12].

ز ـ هديّة الله تعالى:

روى بريد عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يقول الله تعالى: المعروف هديّة منّي إلى عبدي

---

(١) عيون الحكم والمواعظ: ٢٦٤.
(٢) البحار ٧٤: ٤١٢، ح ٢٤.
(٣) النحل: ٩٠.
(٤) نهج البلاغة: ٥٠٩، حكمة ٢٣١.
(٥) غرر الحكم: ٣٩٦، ح ٩١٧٦.
(٦) عيون الحكم والمواعظ: ٤٩٤.
(٧) عيون الحكم والمواعظ: ٣٠٣.
(٨) المستدرك ٧: ٢١٠، ب ٢٥ من الصدقة، ح ٤.
(٩) عيون الحكم والمواعظ: ٣٠١.
(١٠) عيون الحكم والمواعظ: ٣٥٧.
(١١) عيون الحكم والمواعظ: ٣٠٢.
(١٢) عيون الحكم والمواعظ: ٣١.

المؤمن»[1].

وفي فقه الرضا عليه السلام: «المعروف كاسمه، وليس شيء أفضل منه إلّا ثوابه، وهو هديّة من الله إلى عبده المؤمن، وليس كلّ من يحبّ أن يصنع المعروف إلى الناس يصنعه، ولا كلّ من رغب فيه يقدر عليه، ولا كلّ من يقدر عليه يؤذن له فيه، فإذا منّ الله على العبد المؤمن جمع له الرغبة والقدرة والإذن، فهناك تمّت السعادة»[2].

خامساً ـ أقسام الإحسان:

يمكن تصوير أقسام عديدة للإحسان، إلّا أنّ الذي له أثر فقهي هو تقسيمه إلى: ما يقابله بالعوض، وما لا يقابله العوض:

أ ـ الإحسان المجّاني.

ب ـ الإحسان المعاوضي[3].

أمّا الإحسان المجّاني فمعروف.

وأمّا الإحسان المعاوضي فهو مثل الإقراض، ومثل طلب شخص لآخر عملاً على أن يضمن له الأُجرة.

ومن اختصاصات الإحسان المعاوضي أنّه يجب الوفاء بالعوض؛ لأنّه من المعاملات التي جرت عليها سيرة العرف والمتشرّعة، وأشبه ما يكون بالجعالة[4].

سادساً ـ حكم الإحسان:

قد يختلف حكم الإحسان بحسب الاستعمالات المتقدّمة.

فالإحسان إذا كان عنواناً للواجبات والمستحبّات[5] فهو واجب في محلّ الوجوب، ومندوب في محلّ الندب[6].

ويدل على أنّه واجب قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾[7]، حيث يمكن استفادة الوجوب منها بالإضافة إلى الأهل ولو كان المنع عن المنكر بالإيذاء ونحوه؛ وذلك لأنّ المنع عن المنكر إحسان، كما يشهد له ما رواه عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(١) المستدرك ٧: ٣٣، ب ٥ ممّا تجب فيه الزكاة، ح ٢٦.
(٢) فقه الرضا عليه السلام: ٣٧٣.
(٣) مستمسك العروة ١٣: ٢٩١.
(٤) انظر: مستمسك العروة ١٣: ٢٩١.
(٥) حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢: ٤٠١.
(٦) كشف الغطاء ٤: ٤٢٦.
(٧) التحريم: ٦.

فقال: إنّ أُمّي لا تدفع يد لامس، فقال: فاحبسها، قال: قد فعلت، قال: فامنع من يدخل عليها، قال: قد فعلت، قال: قيّدها فإنّك لا تبرّها بشيء أفضل من أن تمنعها من محارم الله»[1].

بل يمكن أن يقال: لا يحتمل عادةً أن يكون المنع عن محارم الله إحساناً وبرّاً بالإضافة إلى الأُمّ والأهل، ولا يكون إحساناً بالنسبة إلى الآخرين، ولذا لا يبعد جواز المنع مطلقاً، كما لا يبعد الإلتزام بأنّه على الحاكم ووالي المسلمين المنع في موارد كون المنكر بشيوعه موجباً لفساد المجتمعات الإسلاميّة[2].

وأمّا إذا كان الإحسان بمعنى اصطناع المعروف إلى الآخرين فهو مستحب.

ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُنفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاظِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾[3].

قال المحقّق الأردبيلي: «فدلت الآية على كون التقوى والإنفاق وكظم الغيظ والعفو عن الناس والإحسان الذي يجده العقل وبيّنه الشرع عبادات وقربات، وكذا المسارعة إليها بمنزلة عظيمة عند الله، وهو ظاهر، ويدلّ عليه الأخبار ويجده العقل»[4]، كما تقدّم قسم من النصوص ويأتي قسم آخر منها.

ويؤيّد استحبابه بما قيل: العدل هو الواجب، والإحسان هو المندوب[5].

وما قيل: إنّ «الإحسان فوق العدل، وذاك أنّ العدل هو أن يعطي ما عليه ويأخذ أقلّ ممّا له، والإحسان أن يعطي أكثر ممّا عليه، ويأخذ أقلّ ممّا له، فالإحسان زائد على العدل، فتحرّي العدل واجب، وتحرّي الإحسان ندب وتطوّع»[6].

▣ الإحسان إلى المؤمن:

ثمّ إنّ الشريعة أكّدت تأكيداً بالغاً على اصطناع المعروف والبرّ والإحسان إلى

(١) الوسائل ٢٨: ١٥٠، ب٤٨ من حدّ الزنا، ح ١.
(٢) إرشاد الطالب ٣: ٤٧، ٤٨.
(٣) آل عمران: ١٣٣، ١٣٤.
(٤) زبدة البيان: ٣٢٧.
(٥) الكشّاف ٣: ٤٦٤.
(٦) المفردات: ٢٣٦.

الأخ المؤمن، بل لم يكتف الشرع بالحث عليه والترغيب فيه، وإنّما جعله حقّاً يجب الوفاء به أخلاقيّاً، وأيضاً لم يكتف بالعموم، بل عيّن مصاديق البرّ والصلة إليه، فجعل أوّل فعل المعروف بالنسبة إليه أن «يسلّم عليه إذا لقيه»[1].

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «المسلم أخو المسلم، وحقّ المسلم على أخيه المسلم أن لا يشبع ويجوع أخوه، ولا يروي ويعطش أخوه، ولا يكتسي ويعرى أخوه فما أعظم حقّ المسلم على أخيه المسلم»[2].

وقال عليه السلام: «إذا قال الرجل لأخيه: أُفّ انقطع ما بينهما من الولاية، فإذا قال: أنت عدوّي كفر أحدهما، فإذا اتّهمه إنماث في قلبه الإيمان كما ينماث الملح في الماء»[3].

وقال عليه السلام: «والله ما عبد الله بشيء أفضل من أداء حقّ المؤمن»[4].

وقال عليه السلام: «والله إنّ المؤمن لأعظم حقاً من الكعبة»[5].

وقال عليه السلام: «دعاء المؤمن للمؤمن يدفع عنه البلاء ويدرّ عليه الرزق»[6].

وعن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: للمؤمن على المؤمن سبعة حقوق واجبة من الله عزّوجلّ: الإجلال له في عينه، والودّ له في صدره، والمواساة له في ماله، وأن يحرّم غيبته، وأن يعوده في مرضه، وأن يشيّع جنازته، وأن لا يقول فيه بعد موته إلّا خيراً»[7].

وبهذا المضمون فقد روي عن أئمّتنا عليهم السلام ما يبلغ حدّ التواتر[8].

وحكمة هذا التأكيد والترغيب هي ما رواه الأزدي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال لخيثمة وأنا أسمع: «يا خيثمة اقرأ موالينا السلام، وأوصهم بتقوى الله العظيم، وأن يعود غنيّهم على فقيرهم، وقويّهم على ضعيفهم، وأن يشهد أحياهم جنائز

(١) البحار ٧٦: ٥، ح ١٥.
(٢) البحار ٧٤: ٢٢١، ح ٢.
(٣) البحار ٧٤: ٢٢١ ـ ٢٢٢، ح ٢.
(٤) البحار ٧٤: ٢٢٢، ح ٢.
(٥) البحار ٧٤: ٢٢٢، ح ٢.
(٦) البحار ٧٤: ٢٢٢، ح ٢.
(٧) البحار ٧٤: ٢٢٢، ح ٣.
(٨) انظر: البحار ٧٤: ٢٢٢.

موتاهم، وأن يتلاقوا في بيوتهم؛ فإنّ لقياهم حياة لأمرنا»، ثمّ رفع يده فقال: «رحم الله من أحيا أمرنا»[1].

▣ الإحسان إلى الوالدين:

هذا، وربّما يتّصف الإحسان بمعنى اصطناع المعروف بالوجوب، وذلك فيما يكون فعله إلى الوالدين؛ ولعلّ ذلك لأنّ الإحسان إليهما خارج عن نطاق التعريف المتقدّم للإحسان، كما يبدو ذلك من اقتران الأمر به بالأمر بالتوحيد والنهي عن الترك، ولذا يجب على الولد الإحسان إلى الوالدين والمصاحبة لهما بالمعروف[2].

ولا يشترط في وجوب ذلك أن يكونا مسلمين، بل يجب الإحسان إليهما ولو كانا كافرين، وأن يدعو لهما في حال العبادة بالهداية في حال حياتهما، وبتخفيف العذاب بعد موتهما[3].

قال الله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً﴾[4]، فقد وضع الأمر بالإحسان موضع النهي عن الإساءة إليهما للمبالغة، والدلالة على أنّ ترك الإساءة هنا لا يكفي، بل لابدّ من الإحسان، فيفهم أنّ ترك الإحسان بمنزلة الشرك في النهي والقبح[5].

وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام ما هذا الإحسان؟ فقال: «الإحسان أن تحسن صحبتهما، وأن لا تكلّفهما أن يسألاك شيئاً ممّا يحتاجان إليه»[6].

وكما يلاحظ أنّ القرآن اهتمّ اهتماماً بالغاً بالإحسان إلى الوالدين حتّى أنّه جعله تلو التوحيد ونفي الشرك، فأمر به بعد الأمر بالتوحيد أو النهي عن الشرك، وقيل في سرّ ذلك بأنّ المجتمع البشري الذي لا يتمّ للإنسان دونه حياة ولا دين هو أمر وضعي اعتباري، لا يحفظه في حدوثه وبقائه إلّا حبّ النسل الذي يتّكئ على رابطة الرحمة المتكوّنة في البيت القائمة بالوالدين من جانب، وبالأولاد من جانب

(١) البحار ٧٤: ٢٢٣، ح ٩.
(٢) جواهر الكلام ٢١: ٢٤.
(٣) جامع الشتات ١: ٢٤١.
(٤) الأنعام: ١٥١.
(٥) زبدة البيان: ٣٩٤.
(٦) الوسائل ٢١: ٤٨٧، ب ٩٢ من أحكام الأولاد، ح ١.

آخر، والأولاد إنّما يحتاجون إلى رحمتهما وإحسانهما في زمان تتوق أنفسهما إلى نحو الأولاد بحسب الطبع، وكفى به داعياً ومحرّضاً لهما إلى الإحسان إليهم، بخلاف حاجتهم إلى رأفة الأولاد ورحمتهم؛ فإنّها بالطبع يصادف كبرهما، ويوم عجزهما عن الاستقلال بالقيام بواجب حياتهما وشباب الأولاد وقوّتهم على ما يعينهم.

وجفاء الأولاد للوالدين وعقوقهم لهما يوم حاجتهما إليهم ورجائهما منهم وانتشار ذلك بين النوع يؤدّي بالمقابلة إلى بطلان عاطفة التوليد والتربية، ويدعو ذلك من جهة إلى ترك التناسل وانقطاع النسل، ومن جهة إلى كراهيّة تأسيس البيت والتكاهل إلى تشكيل المجتمع الصغير، والاستنكاف عن حفظ سمة الأُبوّة والأُمومة، وينجرّ إلى تكوّن طبقة من الذرّية الإنسانيّة لا قرابة بينهم ولا أثر من رابطة الرحم فيهم، ويتلاشى عندئذٍ أجزاء المجتمع ويتشتّت شملهم ويتفرّق جمعهم، ويفسد أمرهم فساداً لا يصلحه قانون جار ولا سنّة دائرة، ويرتحل عنهم سعادة الدنيا والآخرة[1].

سابعاً ـ شرائط الإحسان:

من الواضح أنّ التكاليف الشرعيّة ـ خصوصاً الأحكام العباديّة ـ لها شرائط وحدود تتوقّف صحّتها على أن يؤتى بها طبقاً للحدود والشرائط الشرعيّة، فلو تخلى عن واحد منها لم يصحّ العمل ولا يجتزى به.

وهل الإحسان يتبع ذلك أم لا؟ هذا ما سنبحثه ضمن النقاط التالية:

أ ـ شرائط المحسن:

المحسن ما دام لم يكن ممنوعاً من التصرّف في ماله فله القيام بالإحسان، ويبدو من ظاهر كلمات الفقهاء أنّه لا يشترط فيه قصد القربة بالمعنى المصطلح؛ لأنّ الحسن ذاتيّ للإحسان وطبيعيّ له، كالعدل الذي حسنه ذاتيّ له، بمعنى أنّه يستحيل مع انحفاظ عنوان العدل عروض عنوان يذمّ عليه[2]، فكذا الإحسان فإنّه يستحيل مع انحفاظ عنوان الإحسان عروض عنوان يذمّ عليه عقلاً وشرعاً.

فما كان حسناً ذاتاً بذاته لا يتوقّف

(١) الميزان ٧: ٣٧٤.

(٢) بحوث في الأُصول (الأصفهاني): ٧١.

إيجابه للقرب على الأمر به، ولا على إتيانه بداعي أمره، كالتخضّع للمولى والتخشّع له وشكر نعمته وتعظيمه بما يكون في المتعارف إعظاماً له، فإنّ هذه العناوين الحسنة قابلة للإضافة بذاتها إلى المولى من غير طريق دعوة الأمر[1].

وبناءً عليه يصحّ فعله من كلّ أحد بالغاً كان أم لا.

نعم، يشترط أن لا يكون مجنوناً ولا نائماً؛ لأنّه لا يتحقّق منهما القصد والاختيار[2].

ب ـ شرائط المحسن إليه:

يبدو من ظاهر كلمات عدّة من الفقهاء، والنصوص في الوقف وإطعام الأسير وغيرهما عدم اشتراط الإيمان والإسلام، بل ولا العقل فيصحّ الإحسان حتّى إلى الحيوانات.

أمّا الإسلام والإيمان فيظهر من الفقهاء عدم اعتباره؛ حيث صرّح بعضهم بجواز الإحسان إلى الكافر.

قال السيد الحكيم: «يجوز الإحسان إلى الكافر قطعاً»[3].

واستدلّ له جماعة بعدّة أدلّة:

قال السيد اليزدي في الوقف على الكافر ـ بعد أن ذكر الخلاف في المسألة ـ: «والأقوى الجواز مطلقاً [= رحماً كان أو غيره، ذمياً أو حربياً]، للعمومات[4]، وما دلّ على الترغيب في البرّ والإحسان[5]، وما ورد من جواز الصدقة على الكافر[6]، مضافاً إلى الآية الشريفة: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِن

---

(١) بحوث في الأصول (الأصفهاني): ٧٢.

(٢) انظر: بحوث في الفقه (الأصفهاني): ٣٥.

(٣) مستمسك العروة ١١: ١٢.

(٤) منها: ما رواه المعلّى بن خنيس عن الإمام الصادق عليه السلام ـ في حديث ـ: أنّه خرج ومعه جراب من خبز فأتينا ظلّة بني ساعدة فإذا نحن بقوم نيام فجعل يدسّ الرغيف والرغيفين حتّى أتى على آخرهم ثمّ انصرفنا، فقلت: جعلت فداك، يعرف هؤلاء الحقّ؟ فقال: «لو عرفوا لواسيناهم بالدقّة». الوسائل ٩: ٤٠٨، ب ١٩ من الصدقة، ح ١. والدقّة هي الملح.

(٥) منه: ما عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخلق عيال الله، فأحبّ الخلق إلى الله من نفع عيال الله، وأدخل على أهل بيت سروراً». الوسائل ١٦: ٣٤١، ب ٢٢ من فعل المعروف، ح ١.

(٦) منه: ما عن الإمام الباقر عليه السلام: «إنّ الله تبارك وتعالى يحبّ إبراد الكبد الحرّى، ومن سقى كبداً حرّى من بهيمة وغيرها أظلّه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه». الوسائل ٩: ٤٠٩، ب ١٩ من الصدقة، ح ١.

دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ﴾ [1]. مع عدم الدليل على المنع إلّا ما يتخيّل من قوله تعالى: ﴿ لاَ تَجِدُ قَوْماً يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ ٱللَّـهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ ﴾ [2]. ولا دلالة فيه؛ إذ المنع المستفاد منه إنّما هو الموادّة من حيث كونها محادّة لا مطلقاً، ولذا لا إشكال في عدم حرمة مجالستهم ومحادثتهم والإحسان إليهم، والتعارف معهم، بل ربّما كان راجحاً إذا كان موجباً لتأليف قلوبهم ورغبتهم في الإسلام، ويزيد على ما ذكر في الأرحام ما دلّ على استحباب صلة الرحم [3]. وما في الأبوين ما دلّ على استحباب مصاحبتهما بالمعروف والإحسان إليهما، كقوله تعالى: ﴿ وَصَاحِبْهُمَا فِي ٱلدُّنْيَا مَعْرُوفاً ﴾ [4]، وقوله تعالى: ﴿ وَوَصَّيْنَا ٱلإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَاناً ﴾ [5]. وبالجملة: لا دليل على عدم جواز الوقف على الكافر من حيث انّه كافر حتّى الحربي » [6].

وقال السيد الخوانساري: « وأمّا وقف المسلم للحربي ففيه أقوال، والظاهر عدم الإشكال؛ لما دلّ على جواز الصدقة عليه ». ثمّ ذكر بعض الأدلّة المتقدّمة من الآية وغيرها، بالإضافة إلى أنّه علّق على الآية بأنّها « آبية عن التخصيص » [7].

بل يظهر من المحقّق الهمداني [8] والشيخ العراقي [9] التأمّل في إطلاق اعتبار الإيمان حتى في الصدقة الواجبة.

ونحو ما ذكر في الوقف يأتي في الوصيّة أيضاً [10].

وبالإضافة إلى ما تقدّم فهناك نصوص خاصّة صرّحت بجواز الإحسان إلى الكافر:

منها: ما ورد في إطعام الأسير.

ففي صحيحة زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إطعام الأسير حقّ

---

(١) الممتحنة: ٨.
(٢) المجادلة: ٢٢.
(٣) انظر: الوسائل ٢١: ٥٢٣، ب ١٧ من النفقات.
(٤) لقمان: ١٥.
(٥) الأحقاف: ١٥.
(٦) العروة الوثقى ٦: ٣٢١، م ٣.
(٧) جامع المدارك ٤: ١٦.
(٨) مصباح الفقيه ١٣: ٥٩٧ ـ ٥٩٨.
(٩) العروة الوثقى ٤: ١٢٤، التعليقة رقم ٢.
(١٠) انظر: بلغة الفقيه ٤: ١٣٦. فقه الصادق ٢٠: ٤١٦ ـ ٤١٨.

على من أسره، وإن كان يراد من الغد قتله؛ فإنّه ينبغي أن يطعم ويسقى ويرفق به كافراً أو غيره»[1].

وفي رواية أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَيُطْعِمُونَ ٱلطَّعَامَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ مِسْكِيناً وَيَتِيماً وَأَسِيراً﴾[2]، قال: «هو الأسير»، وقال: «الأسير يطعم وإن كان يقدم للقتل»، وقال: «إنّ عليّاً كان يطعم من خلّد في السجن من بيت مال المسلمين»[3].

ومن المعلوم أنّ الواجب ليس المذكورات في النصّ فقط، بل بعد تعميم فهمه يشمل كلّ الحاجات الضروريّة، كما أنّ الأسير بعد التجريد عن الخصوصيّة يشمل الأسير في الحرب وكلّ مسجون بحقّ، أي غير مظلوم في سجنه، وقد نصّت رواية أبي بصير على ذلك.

وأمّا المسجون مظلوماً فالواجب إطلاقه وليس فقط إطعامه وإشرابه، وليس هذا خاصّاً بما إذا أُريد قتله من الغد، بل نصّت الروايات على ذلك لأنّه أسوأ التقادير، بل يشمل بطبيعة الحال ما إذا أُريد إطلاقه أو فداؤه.

كما ينبغي أن يلاحظ أنّ إطلاقه مجّاناً أو بالفداء لا ينبغي أن يصير إلى ضرره، بل يجب أن يضمن له الأمان في الطريق إلى أن يصل إلى مأمنه[4].

ومنها: ما ورد في الإحسان إلى الفاسق غير التائب:

مثل ما رواه حذيفة بن منصور عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «أُتي أمير المؤمنين بقوم سرّاق قد قامت عليهم البيّنة وأقرّوا، قال: فقطع أيديهم، ثمّ قال: يا قنبر ضمّهم إليك فداوِ كلومهم وأحسن القيام عليهم، فإذا برئوا فأعلمني، فلمّا برؤا أتاه فقال: يا أمير المؤمنين القوم الذين أقمتَ عليهم الحدود قد برئت جراحاتهم، فقال: اذهب فاكس كلّ واحد منهم ثوبين وأتني بهم، قال: فكساهم ثوبين ثوبين وأتى بهم في أحسن هيئة متردّين مشتملين كأنّهم قوم محرمون فمثلوا بين يديه قياماً فأقبل على الأرض ينكسها بإصبعه مليّاً ثمّ رفع رأسه إليهم فقال: اكشفوا أيديكم، ثمّ قال:

---

(١) الوسائل ١٥: ٩١، ب ٣٢ من جهاد العدوّ، ح ١.
(٢) الإنسان: ٨.
(٣) الوسائل ١٥: ٩٢، ب ٣٢ من جهاد العدوّ، ح ٢.
(٤) ما وراء الفقه ٢: ٣٨٨.

ارفعوا إلى السماء فقولوا: اللهمّ أنّ عليّاً قطعنا ففعلوا، فقال: اللهمّ على كتابك وسنّة نبيّك، ثمّ قال لهم: يا هؤلاء إن تبتم سلمتم أيديكم، وإن لا تتوبوا أُلحقتم بها، ثمّ قال: يا قنبر خلّ سبيلهم واعط كلّ واحد منهم ما يكفيه إلى بلده»[1].

إلّا أنّه ذهب بعض الفقهاء إلى اعتبار الإيمان في الفقير والمهدى إليه، مستدلّاً عليه بقوله: «ويمكن الاستدلال على اعتبار ذلك في المقام بالروايات الواردة في باب الزكاة المانعة عن إعطائها إلى غير المؤمن... لأجل ما يستفاد من تلك الروايات أنّ غير المؤمن لا يستحقّ الإحسان إليه، وأنّه لا قابليّة له لذلك، لا لخصوصية في الزكاة فإنّه ورد في بعض الروايات المعتبرة أنّه ليس له «إلّا الحجر» أو «إلّا التراب»[2]. ويكشف ذلك عن عدم قابليّته للإحسان إليه فلا فرق بين اعطاء الزكاة أو اعطاء غيرها من الصدقات والمبرّات»[3].

وأمّا عدم اشتراط العقل فلما ورد من الترغيب في الإحسان إلى كلّ كبد حرّى، فقد روى ضريس بن عبد الملك عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى يحبّ إبراد الكبد الحرّى، ومن سقى كبداً حرّى من بهيمة وغيرها أظلّه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه»[4].

ومن هنا قال المحقّق الأردبيلي: «ومنه [= الإحسان] مراعاة حقّ الأصحاب والخدم والجيران والرفقاء في السفر، وكلّ ما تعلّق بالإنسان بسببٍ ما حتى الهرّة والدجاجة، وعن الفضيل بن عياض أنّ جماعة دخلوا عليه بمكّة فقال: من أين أنتم؟ قالوا من أهل خراسان، قال: اتّقوا الله وكونوا من حيث شئتم، واعلموا أنّ العبد لو أحسن الإحسان كلّه وكانت له دجاجة فأساء إليها لم يكن من المحسنين»[5].

جـ ـ شرائط ما يحسن به:

ومن شرائط ما يحسن به أن لا يكون محرّماً ولا مغصوباً؛ لأنّه لا يجوز الإحسان بالأمر المحرّم، فإنّه إنّما يتقبّل

(١) الوسائل ٢٨: ٣٠١، ب ٣٠ من حدّ السرقة، ح ٣.
(٢) الوسائل ٩: ٢٢٢، ب ٥ من المستحقّين للزكاة، ح ٧، ٦.
(٣) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٢٩٩.
(٤) الوسائل ٩: ٤٠٩، ب ١٩ من الصدقة، ح ٢.
(٥) زبدة البيان: ٤٠٣.

الله من المتّقين[1]. فلا يجوز الإحسان بالمال المغصوب ولا بإعطاء الربا إلى غير من استثني من الوالد وولده والزوج وزوجته[2].

إلّا أنّه ذهب بعض الفقهاء إلى جواز الاغتياب لردع المقول فيه عن المنكر[3]، نظراً إلى أنّ الغيبة هنا إحسان في حقّه، فإنّها وإن اشتملت على هتكه وإهانته إلّا أنّه توجب إنقاذه من المهلكة الأبديّة والعقوبة الأُخرويّة، مضافاً إلى أنّ عمومات النهي عن المنكر شاملة لذلك[4].

وأُورد عليه أوّلاً: بأنّ الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ ربّما لا يرتدع المقول فيه عن فعل المنكر.

وثانياً: أنّ الغيبة محرّمة على المغتاب (بالكسر)[5].

وقد تقدم أنّه لا يجوز الإحسان بالأمر المحرّم.

ثامناً ـ تزاحم الإحسان:

للإحسان بحسب المحسن به والمحسن إليه مراتب متعدّدة، وقد يحصل التزاحم فيها، حيث لا يستطيع المكلف استيعاب كلّ المراتب والجهات المعنويّة التي توجب امتياز بعض المراتب على بعض، ففي هذه الحالة من الأفضل تقديم مَن له مزيّة دينيّة أو أنّ صلته إلى المحسن أقرب.

قال الشهيد الأوّل في مقام عدّ الحقوق التي يرجح تقديم بعضها على بعض عند اجتماعها: «ومنه تقديم البرّ على الفاجر في الاعتاق، والأرفع قيمة على الأخسّ، والأتقى على التقي؛ لأنّ العتق إحسان، فكلّما صادف الإحسان الأفضل كان أفضل»[6].

ولو تخلّف وأخذ جانب من لا ميزة له وأحسن إليه فهل يمكن تصحيح الإحسان إليه وفق القواعد العلميّة بناءً على جريان التزاحم في المستحبّات، كما يظهر من عدّة من الأُصوليّين[7] أم لا؟

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ٣٥٣.

(٢) الانتصار: ٤٤٣.

(٣) جواهر الكلام ٢٢: ٦٩. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٥٣.

(٤) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٥٣. وانظر: مصباح الفقاهة ١: ٣٥٣.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ٣٥٣.

(٦) القواعد والفوائد ١: ٣٢٨.

(٧) انظر: كفاية الأُصول: ١٦٣. المحاضرات ٣: ١٧٥. بحوث في علم الأُصول ٧: ١٥٩. زبدة الأُصول ٢: ٦٤.

هناك طريقان لتصحيح ذلك:

الأوّل: ما سلكه الإمام الخميني في تصحيح الأمر بالمهمّ عند التزاحم مع الأمر بالأهم، واستند فيه إلى الالتزام بالخطابات القانونيّة فعالج المشكلة بهذا الطريق ضمن مقدّمات، من غير حاجة إلى الالتزام بالترتّب[1].

الثاني: ما سلكه القائلون بإمكان الترتّب[2] وتصحيح المهمّ على أساس إمكان الترتّب، وحيث ذهبوا إلى وجود ملاك الترتّب في الأوامر الاستحبابيّة أيضاً من غير اختصاص بالأوامر الإلزاميّة فقالوا به في المستحبّات أيضاً.

قال السيد الخوئي: «إنّ شرط تعلّق الأمر بالمهمّ هو عدم الإتيان بالأهمّ وتركه خارجاً، لا عصيانه؛ ضرورة أنّ إمكان الترتّب ينبثق من هذا الاشتراط، سواء أكان ترك الأهم معصية أم لم يكن، وسواء أعلم المكلّف بانطباق عنوان العصيان عليه أم لم يعلم، فإنّ كلّ ذلك لا دخل له في إمكان الأمر بالمهمّ مع فعليّة الأمر بالأهمّ أصلاً، ولذا لو فرضنا في مورد لم يكن ترك الأهمّ معصية؛ لعدم كون الأمر وجوبيّاً لم يكن مانع من الالتزام بالترتّب فيه»[3].

ثمّ قال: «ومن هنا قلنا بجريان الترتّب في الأوامر الاستحبابيّة، وعدم اختصاصه بالأوامر الإلزاميّة»[4].

(انظر: ترتّب)

تاسعاً ـ ثواب الإحسان:

ورد في الآيات والروايات ذكر الكثير مما وعد الله سبحانه المحسن من الأجر على إحسانه في الآخرة، وما يترتّب عليه من الأثر في حياته وحياة أعقابه في الدنيا، وإليك جملة من ذلك:

أمّا الآيات:

فمنها: قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْراً لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَٰذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ﴾[5].

---

(١) انظر: تهذيب الأُصول ١: ٤٣٠ ـ ٤٤٦. مناهج الوصول ٢: ٢٨.

(٢) انظر: فوائد الأُصول ٢: ٣٣٦. محاضرات في أُصول الفقه ٣: ١٠١، ١٧٥.

(٣) محاضرات في أُصول الفقه ٣: ١٧٥. وانظر: زبدة الأُصول ٢: ٦٤.

(٤) محاضرات في أُصول الفقه ٣: ١٧٥، وانظر: ١٠١.

(٥) النحل: ٣٠.

ومنها: قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَاعِبَادِ ٱلَّذِينَ آمَنُوا ٱتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ ٱللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّابِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ تِلْكَ آيَاتُ ٱلْكِتَابِ ٱلْحَكِيمِ * هُدىً وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴾ (٢).

ومنها: قوله تعالى: ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾ (٣).

وأمّا الروايات:

فمنها: ما رواه أبو محمّد الوابشي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «إذا أحسن العبد المؤمن ضاعف الله له عمله بكلّ حسنة سبعمئة ضعف، وذلك قول الله عزّوجلّ: ﴿ وَٱللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَن يَشَاءُ ﴾ (٤)» (٥).

ومنها: ما عن سليمان بن عامر الضبّي: قلت: يا رسول الله إنّ أبي كان يقري الضيف ويكرم الجار، ويفي بالذمّة، ويعطي في النائبة، فما ينفعه ذلك؟ قال: «مات مشركاً؟» قلت: نعم، قال: «أما أنّها لا تنفعه ولكنّها تكون في عقبه أنّهم لن يخزوا أبداً، ولن يذلّوا أبداً، ولن يفتقروا أبداً» (٦).

ومنها: قول رسول الله صلى الله عليه وآله ـ لعديّ بن حاتم ـ: «إنّ أباك أراد أمراً فأدركه»، يعني الذكر (٧).

عاشراً ـ قبول الإحسان:

الظاهر من كلمات الفقهاء في الأبواب المتفرّقة ـ كالهبة والوصيّة ـ أنّه لا يجب قبول الإحسان.

ففي باب الوصيّة إذا أوصى إنسان إلى فرد معيّن كان بالخيار في قبول الوصيّة وردّها (٨).

وفي باب الهبة قالوا: إنّ هبة العين لا تصحّ إلّا إذا قبل الموهوب له. نعم، من وكيد السنّة وكريم الأخلاق الإهداء وقبول الهديّة إذا عريت من وجوه القبح (٩). واشترط عدّة من الفقهاء في صحّة الإبراء

---

(١) الزمر: ١٠.
(٢) لقمان ٢، ٣.
(٣) الأعراف: ٥٦.
(٤) البقرة: ٢٦١.
(٥) ثواب الأعمال: ١٦٨.
(٦) كنز العمّال ٦: ٤٥٠، ح ١٦٤٨٩.
(٧) كنز العمّال ٦: ٤٥١، ح ١٦٤٩٥.
(٨) انظر: الشرائع ٢: ٢٤٣. المختلف ٦: ٣٠٠. الدروس ٢: ٢٩٦.
(٩) الغنية: ٣٠٢. السرائر ٣: ١٧٧. جامع الخلاف والوفاق: ٣٧٥. الدروس ٢: ٢٨٧.

قبول المبرأ؛ إذ في إبرائه من الحقّ منّة عليه، ولا يجبر على قبول المنّة[1].

نعم خالف في ذلك بعضهم فقالوا بصحّة الإبراء من غير حاجة إلى القبول[2].

وكذا في باب السلم إذا دفع المسلم إليه أكثر من الحق لم يجب قبول الزائد[3]، بل ناقش بعضهم في الاستدلال على وجوب القبول فيما لو دفع المسلم إليه فوق الصفة حيث ذهب إليه المشهور[4]، بأنّه خير وإحسان فالامتناع منه عناد بعدم الدليل على وجوب قبول الإحسان[5]، بل واستدلّ للقول بعدم وجوب القبول بأنّ فيه منّة[6].

حادي عشر ـ جزاء الإحسان بالإحسان:

ينبغي للمحسن إليه أن يجازي المحسن بالإحسان والمدح والثناء والشكر له، وأن يعدّه عظيماً، ولا ينساه وإن كان قليلاً.

والأصل فيه قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ ٱلْإِحْسَانِ إِلَّا ٱلْإِحْسَانُ﴾[7].

وقول الرسول ﷺ: «من أُتي عليه بالمعروف فليكافئ به، فإن عجز فليثن عليه، وإن لم يفعل فقد كفر النعمة»[8].

وجاء في تفسير نور الثقلين: عن علي بن سالم قال: سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «آية في كتاب الله مسجّلة»، قلت: وما هي؟ قال: «قول الله عزّوجلّ: ﴿هَلْ جَزَاءُ ٱلْإِحْسَانِ إِلَّا ٱلْإِحْسَانُ﴾ جرت في الكافر والمؤمن والبرّ والفاجر، ومن صنع إليه معروف فعليه أن يكافيء به، وليس المكافأة أن يصنع كما صنع حتّى يربي، فإن صنعت كما صنع كان له الفضل بالابتداء»[9].

---

(١) المبسوط ٣: ٣١٤. السرائر ٣: ١٧٦. الغنية: ٣٠٠.

(٢) الجامع للشرائع: ٣٦٥. المختلف ٦: ٢٣٨. جامع المقاصد ٩: ١٣٨.

(٣) كفاية الأحكام ١: ٥٢٤. وانظر: الحدائق ٢٠: ٤٩. الرياض ٨: ٤٥٧. الروضة ٣: ٤٢٢.

(٤) انظر: كفاية الأحكام ١: ٥٢٤.

(٥) الرياض ٨: ٤٥٧.

(٦) انظر: الروضة ٣: ٤٢٢.

(٧) الرحمن: ٦٠.

(٨) الوسائل ١٦: ٣٠٩، ب ٨ من فعل المعروف، ح ٢.

(٩) نور الثقلين ٥: ١٩٨، ح ٥٨. وفي البحار ٧٤: ٤٠٧ عن أحمد بن أبي المقدام العجلي قال: يروى أنّ رجلاً جاء إلى علي بن أبي طالب عليه السلام فقال له: يا أمير المؤمنين إنّ لي إليك حاجة، فقال: «اكتبها في الأرض، فإنّي أرى الضرّ فيك بيّناً»، فكتب في الأرض أنا فقير محتاج، فقال علي عليه السلام: «يا قنبر اكسه حلّتين»، فأنشأ الرجل يقول: ⇐

ثاني عشر ـ إحباط الإحسان :

يبطل الإحسان بالمنّ والأذى، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلَّذِينَ آمَنُوا لاَ تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُم بِالْمَنِّ وَٱلْأَذَىٰ ﴾ (١).

والمنّ أن يعتد بإحسانه على من أحسن إليه مثل أن يقول: أحسنتُ إليك أو إلى فلان، والأذى أن يتطاول عليه ويترفّع بسبب ما أنعم عليه (٢).

ثالث عشر ـ قاعدة الإحسان (الإحسان والضمان) :

إذا حصل ضرر أو خسارة من ناحية الإحسان فلا إشكال في سقوط الحكم التكليفي به، فلا يتوجّه إلى المحسن عقاب، ولم يرتكب محرّماً. وإنّما الإشكال في الحكم الوضعي ـ أي الضمان ـ فقد وقع الخلاف بين الفقهاء في أنّه هل يرتفع الضمان به أيضاً أم لا؟

تمسّك الفقهاء بقاعدة الإحسان في مواضع كثيرة كالوديعة، فإنّه لو أودع شخص عند آخر وديعة وخشي عليها المودع عنده من التلف فنقلها إلى مكان حريز يأمن عليها فيه، فصرف على نقلها مالاً، فإنّه يستحقّ الرجوع به على المالك وإن لم يأذن له فيه؛ لأنّه محسن، بل يمكن القول بأنّ له حقّ سعيه وعمله؛ لأنّ عمل المسلم محترم إن لم يقصد التبرّع (٣).

ولو توجّه خسران في هذه العمليّة إلى مال المودع لا يتوجّه ضمان إلى الودعي، شريطة أن لا يكون بتفريط منه. فلابدّ من التعرّض لدليل القاعدة ومفادها وحدودها ضمن النقاط التالية:

⇐ كسوتني حلّة تبلى محاسنها
فسوف أكسوك من حسن الثناء حللا
إن نلتَ حسن ثنائي نلت مكرمة
ولست تبغي بما قد نلته بدلا
إنّ الثناء ليحيي ذكر صاحبه
كالغيث يحيي نداه السهل والجبلا
لا تزهد الدهر في عرف بدأت به
فكلّ عبد سيجزى بالذي فعلا

فقال عليه السلام: «أعطوه مئة دينار»، فقيل له: يا أمير المؤمنين لقد أغنيته؟ فقال عليه السلام: «إنّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: أنزل الناس منازلهم»، ثمّ قال علي عليه السلام: «إنّي لأعجب من أقوام يشترون المماليك بأموالهم، ولا يشترون الأحرار بمعروفهم».

(١) البقرة: ٢٦٤.
(٢) زبدة البيان: ٢٠١.
(٣) تحرير المجلّة ١: ٢٥٨.

أ ـ دليل القاعدة:

استدلّ لقاعدة الإحسان بأُمور:

الأوّل: الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿ لَيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَاءِ وَلاَ عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلاَ عَلَى ٱلَّذِينَ لاَيَجِدُونَ مَايُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ وَٱللّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ * وَلاَ عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لاَأَجِدُ مَاأَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَناً أَلاَّ يَجِدُوا مَا يُنفِقُونَ * إِنَّمَا ٱلسَّبِيلُ عَلَى ٱلَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ رَضُوا بِأَن يَكُونُوا مَعَ ٱلْخَوَالِفِ وَطَبَعَ ٱللّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾[1].

وهي واردة في قعود العاجزين عن الجهاد؛ لعدم استطاعتهم من تحصيل الزاد والراحلة للسفر مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم إلى غزوة تبوك ـ حسب ما جاء في شأن نزول الآيات[2] ـ فهؤلاء لا سبيل عليهم، أي لا يتوجّه إليهم عقاب وعذاب من الله تعالى، ولا عتاب من قبل المجاهدين على تخلّفهم، شريطة أن يقوموا بالنصح لله ولرسوله، إلّا أنّ المورد لا يوجب اختصاص الآية به ما دام مدلولها عامّاً، حيث انّ المناط في الاستدلال بحسب المتفاهم عرفاً هو العموم من غير التفات إلى المورد.

نعم، لابدّ وأن يكون العموم شاملاً للمورد وإلّا يلزم التخصيص المستهجن، وقد استفادوا العموم من صياغة الآية الكريمة؛ لأنّ المقطع الذي استدلّ به هو قوله تعالى: ﴿ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِن سَبِيلٍ ﴾ يعطي كبرى كلّية، فبالإضافة إلى شمولها للمورد تشمل جميع ما صدق عليه العنوان، وذلك لأنّ كلمة ﴿ المُحسِنِينَ ﴾ جمع معرّف باللام، وهو يفيد العموم الاستغراقي، كما ثبت في محلّه، وكلمة ﴿ سَبِيل ﴾ نكرة واقعة في سياق النفي، وهي بهذه الصياغة سيقت للدلالة على نفي الطبيعة، وانتفاء الطبيعة يتوقّف على انتفاء جميع مصاديقها خارجاً، وكلمة ﴿ عَلَى ﴾ دالّة على الضرر، فيكون معنى الآية: أنّ كلّ سبيل يوجب ضرراً على فرد من أفراد المحسنين فهو منفيّ[3].

والسبيل جاء بمعنى السبّ، والشتم، والجرح، والحجة، والطريق، والظاهر أنّه

---

(١) التوبة: ٩١ ـ ٩٣.

(٢) مجمع البيان ٣: ٦٠.

(٣) العناوين ٢: ٤٧٤. وانظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٠، ١١. القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٧.

في الآية بمعنى الحجة، أي المؤاخذة، فليس على المحسن مؤاخذة فيما تسبّب عن إحسانه.

ولا شكّ في أنّ الضمان سبيل بأيّ معنى كان من المعاني المتقدّمة، فتدلّ الآية على أنّ الفعل الذي صدر من المحسن وإن كان في حدّ نفسه سبباً للضمان ولكن إذا صدق عليه الإحسان فلا يوجب الضمان[1].

وبناءً على هذا لو أنّ طبيباً أو شخصاً آوى إنساناً مريضاً أو جائعاً أو حيواناً كذلك ليداوي مرضه أو يسدّ جوعه فتلف اتّفاقاً بغير تفريط منه لم يكن ضامناً، ولا سبيل عليه؛ لأنّه محسن[2].

ولو قيل: إنّ غاية ما يستفاد من الآية عدم جعل سبيل على المحسنين من جانب الشرع ابتداءً، وأمّا لو فتح المحسن السبيل على نفسه بإتلاف أو وضع يد أو نحو ذلك فأيّ مانع من الضمان؟ نظير ما ذكر في نفي سبيل الكافر على المسلم.

فإنّه يقال: فرق بين المقامين، فإنّ الآية هناك قد دلّت على أنّ الله لم يجعل سبيلاً لكافر على مسلم، وهنا قد دلّت على عدم السبيل من أصله، فالمحسن لا سبيل عليه مطلقاً.

نعم، لمّا كان نفي السبيل معلّقاً على وصف الإحسان فالمستفاد منه عدم ثبوت السبيل في محلّ الإحسان ومن حيثيّته بخلاف الحيثيّات الأُخر. فيكون المراد أنّ في محلّ الإحسان لا ضمان على المحسن وإن كان الضمان عليه من جهات أُخر[3].

الثاني: العقل ـ كما تقدّم تقريب الاستدلال به تفصيلاً ـ فإنّه قاضٍ بعدم السبيل على المحسن، وقبح مؤاخذته. وقد يقال: إنّ هذه الآية الكريمة قد سيقت مساق حكم العقل، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ ٱلْإِحْسَانِ إِلَّا ٱلْإِحْسَانُ﴾[4]، فإنّ ظاهره امتناع السبيل على المحسن، بل ينبغي أن يكون جزاء عمله الإحسان إليه، فلا يكون قابلاً للاختصاص بفرد دون آخر[5].

ويمكن تقريب الدليل العقلي بصياغة

(١) القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١١.
(٢) القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١١.
(٣) العناوين ٢: ٤٧٦.
(٤) الرحمن: ٦٠.
(٥) العناوين ٢: ٤٧٥.

أُخرى، وهي: التركيز على جانب أنّ الإحسان من الأُمور الفطريّة، والإنسان بفطرته يدرك حسنه، ويدرك أن لا يكافأ المحسن إلّا بالإحسان، ويدرك أنّ الإساءة إليه أمر قبيح؛ وذلك لأجل أنّه يرى المحسن منعماً، وشكر المنعم ثابت بالفطرة، ومن البديهي أنّ تغريم المحسن وتضمينه فيما أحسن كفران لما أنعم عليه[1]، وإساءة إليه فيكون قبيحاً عقلاً.

وهذا الاستدلال غير تام؛ لأنّه وقع فيه الخلط بين حسن الإحسان واستحقاق المدح والثناء وقبح الإساءة في مقابله، وبين عدم الضمان لما أتلفه المحسن بفعله، فإنّه لا منافاة بين الأمرين في نظر العقل أصلاً، ولا يعتبر ذلك إساءةً من قبل المحسَن إليه، خصوصاً وأنّ الحكم بالضمان إنّما يكون من قبل الشارع بمقتضى عموم قاعدة «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، والشارع باعتباره مولى المحسِن والمحسَن له يحقّ له جعل الضمان، فالاستدلال بحكم العقل في مثل هذه الأحكام الشرعيّة الوضعيّة في غير محلّه.

نعم يمكن إرجاع الدليل العقلي إلى الدليل العقلائي، بدعوى انعقاد سيرة العقلاء وبنائهم على نفي الضمان عن المحسن في حدود ما لابدّ وأن يحصل بسبب الإحسان. وهذه السيرة لم يرد ردع عنها، بل قد يقال: إنّها سيرة المتشرّعة أيضاً، فتكون كاشفة ابتداءً عن الحكم الشرعي. إلّا أنّه لابدّ وأن يقتصر في حجّيته على القدر المتيقّن، فكلّما شكّ في الضمان وعدمه في مورد من موارد الإحسان أو لجهة من الجهات لم يمكن التمسّك بهذا الدليل لنفي الضمان فيه، بل يكون مقتضى قاعدة الإتلاف ثبوت الضمان، بل عدم جواز التصرّف المتلِف تكليفاً أيضاً.

الثالث: الإجماع، فقد ادّعي على ثبوت هذه القاعدة، كما يظهر من تتبّع كلماتهم وفتاويهم، فإنّهم يستدلّون بها في موارد كثيرة[2]، فتراهم يسندون عدم الضمان إليها في كتب الأمانات واللقطة والضالّة

(١) انظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٢. القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩١.

(٢) القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٣. القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٢.

والديات ـ كما يأتي أمثلتها ـ عند تلفها بغير تفريط منه.

قال المراغي: «الظاهر من تتبّع كلمات الأصحاب أيضاً إجماعهم على أنّ المحسن لا يضمن، كما هو مدلول الآية»[1].

ولكن أُورد عليه: بأنّ الظاهر عدم اتّصافه بالأصالة والكاشفيّة عن رأي المعصوم عليه السلام، بل استناده إلى الآية الشريفة كما يصرّحون به كثيراً، ويؤيّده تعبيراتهم المقتبسة من الآية من الإحسان والسبيل وغيرهما[2]. فالنتيجة أنّ الإجماع لا يكون دليلاً برأسه في مقابل الآية وحكم العقل.

ب ـ مفاد القاعدة:

إنّ مفاد القاعدة ـ بحسب المتفاهم عرفاً ـ أمران:

الأوّل: جواز التصرّف في مال الغير أو نفسه[3] بلا إذنه إذا كان مصداقاً للإحسان.

الثاني: نفي الضمان فيما يحصل بسبب ذلك[4].

وكلا الأثرين إنّما يكون فيما إذا كان الإحسان لازماً بحيث يترتّب عليه غرض مهم شرعاً أو عقلاً، كحفظ النفس والمال عن الهلكة، فإنّه حينئذٍ لا ضمان حتّى إذا سبّب الإحسان إتلاف المال، فينتفي ضمان الإتلاف فضلاً عن ضمان التلف.

وأمّا إذا لم يكن هناك غرض مهمّ لازم ولكن رخّص الشارع فيه بحيث كان وضع اليد على مال الغير أو نفسه مأذوناً فيه شرعاً واليد أمانيّة، كما في اللقطة ومجهول المالك، فيرتفع ضمان التلف دون الإتلاف.

وأمّا مع عدم وجود غرض شرعي أو عقلي مهمّ ولازم ولا ترخيص وإذن شرعي فقد وقع الإشكال عند الفقهاء في كفاية مجرّد الإحسان في حقّ الغير لتجويز التصرّف تكليفاً، فضلاً عن عدم الضمان وضعاً إذا تلف في يد المحسن أو أتلفه بفعله، فيظهر من جماعة الحكم بضمان

---

(١) العناوين ٢: ٤٧٩.

(٢) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٨٥.

(٣) انظر: القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٦.

(٤) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٦.

المحسن في هذه الحالة[1]، ويظهر من آخرين عدم الضمان[2].

وسيأتي تفصيله في شرائط القاعدة.

جـ ـ موضوع القاعدة:

وفيه بحثان:

الأوّل ـ مفهوم الإحسان:

لا إشكال في أنّ موضوع القاعدة هو الإحسان، ولكنّ الفقهاء اختلفوا في أنّ مفهوم الإحسان هل هو مجرّد القصد إليه واعتقاد كون عمله إحساناً وإن لم يكن في الواقع كذلك، بل وإن كان إساءة في الواقع؟ أو يعتبر الواقع، بأن يكون العمل بحسب الواقع دفع مضرّة ومنعها وإن لم يقصد الإحسان به، بل وإن قصد الإساءة؟ أو يعتبر الأمران معاً، فلا يتحقّق الإحسان إلّا بعد كونه بحسب الواقع كذلك، وكان اعتقاده مطابقاً للواقع أيضاً، فلو سقى الدابّة بلحاظ كونها عطشى وكانت في الواقع كذلك يكون هذا السقي متّصفاً بالإحسان، فلو تلفت الدابّة في حال السقي لا يكون الساقي ضامناً، وهذا بخلاف ما لو اختلّ أحد الأمرين من الواقع والاعتقاد؟ فيه وجوه واحتمالات[3]:

١ ـ يبدو من السيد المراغي اختيار اعتبار الأمرين، فاستظهر أنّ مصادفة الواقع وقصد الإحسان كليهما شرط في صدق اللفظ عرفاً، ومجرّد الاعتقاد بأنّه إحسان غير كافٍ، بل لابدّ من كونه في الواقع دافعاً للضرر؛ لأنّه المتبادر من لفظ الإحسان[4]، غاية الأمر أنّه مع عدم المصادفة ربّما يكون معذوراً، ولا يعدّ محسناً[5]، فمن أراد دفع شرّ متوجّه إلى الآخر أو إيصال خير إليه ولم يتمكّن يصدق أنّه نوى الإحسان، ولا يقال: إنّه محسن بالنسبة إليه[6].

وعلى هذا، فبعد تحقّق الإحسان إن اتّفق التلف بفعل المحسن ـ بمعنى عدم

---

(١) انظر: المبسوط ٧: ١٨٨، ١٨٩. الخلاف ٥: ٢٩٠، م ١١٩. الوسيلة: ٤٢٦. الجامع للشرائع: ٥٨٥. المختلف ٩: ٣٦٣. كشف اللثام ١١: ٢٦٨. جواهر الكلام ٢٠: ٢٩١.

(٢) المقنعة: ٧٤٩. المراسم: ٢٤٣. السرائر ٣: ٣٧٠. الشرائع ٤: ٢٥٥. الإرشاد ٢: ٢٢٧.

(٣) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٥. وانظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٢.

(٤) العناوين ٢: ٤٧٨. وانظر: القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٥.

(٥) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٥، ٢٩٦.

(٦) جامع المدارك ٣: ٥٧.

مصادفة فعله المصلحة الواقعيّة ـ يجيء الضمان من جهة الكشف عن عدم الإحسان، وإن اتّفق التلف بآفة سماويّة أو بسبب آخر فلا ضمان على المحسن وإن كان بيده ما لم يقصر في الدفع أو الإيصال إلى صاحبه، أو إعلامه بالأخذ[1].

٢ ـ إنّ المعتبر في مفهوم الإحسان مجرّد القصد إليه واعتقاد كون عمله إحساناً وإن لم يكن في الواقع كذلك[2]، كما يفهم من كلام الاصفهاني[3].

ويلوح من كلام الإمام الخميني أيضاً، فإنّه قال: «إنّ نفي السبيل عن المحسن هل يختصّ بمن كان محسناً فعلاً وفاعلاً، أو بمن كان محسناً فعلاً، أو بمن كان محسناً فاعلاً وإن لم يكن كذلك واقعاً، فمن أخذ ضالّة ليردّها إلى شخص بتخيّل أنّه صاحبها وكان غيره لم يضمن على الأخير دون غيره، ومن أخذها ليردّها إلى شخص بتخيّل أنّه غير صاحبها وكان صاحبها فتلف قبل الردّ لم يضمن على الثاني، مقتضى الاشتقاق وإن كان الاختصاص بالثاني، لكن مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع الاختصاص بالثالث»[4].

٣ ـ ويبدو من السيد البجنوردي أنّ المدار على الإحسان الواقعي وإن لم يقصد به الإحسان؛ نظراً إلى أنّ الظاهر من العناوين والمفاهيم ـ التي أُخذت موضوعاً للحكم ـ هو واقعها والمعنى الحقيقي لها، إلّا أن يكون المتفاهم العرفي معنى آخر غير المعنى الحقيقي، ولا شكّ في أنّ العرف لا يفهم من لفظ (الإحسان) غير ما هو المعنى الحقيقي له[5].

ولوحظ عليه بأنّ الظاهر من العناوين وإن كان هو المعنى الحقيقي لها، إلّا أنّ البحث في ذلك المعنى الحقيقي وأنّه هل يعتبر فيه القصد والاعتقاد كالعناوين القصدية التي تكون معانيها الحقيقية متقومة بالقصد، أو أنّه يعتبر فيه واقع دفع المضرة ومنعها وإن لم يكن مقصوداً، بل ولا معتقداً به بوجه، أو يعتبر فيه كلا الأمرين؟ الظاهر بحسب نظر العرف هو اعتبار كلا الأمرين؛ لأنّ العرف لا يرى غير القاصد للإحسان محسناً بمجرّد

---

(١) العناوين ٢: ٤٧٨.
(٢) انظر: القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٥.
(٣) بحوث في الفقه (الأصفهاني): ٣٥.
(٤) المكاسب المحرّمة ٢: ٢٦٣.
(٥) القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٢.

مصادفة الواقع، ومن هنا لو سقى عطشاناً وأصاب الواقع بعمله إلّا أنّه لم يقصد به الإحسان، لا يعدّ عند العرف محسناً[1].

البحث الثاني ـ الإحسان يعمّ جلب المنفعة ودفع المضرّة:

يبدو من ظاهر عدّة من الفقهاء أنّه لا مجال للتشكيك في شمول الإحسان لإيصال النفع إلى الغير أو دفع المضرّة عنه[2]؛ وذلك للتبادر، وعدم صحّة السلب، وإن كان لفظ الإحسان يومئ إلى نوع من الإيجاد، ومنع المضرّة ليس فيه ذلك. لكنّ الظاهر أنّه لا يصحّ سلبه، والقدر المشترك متبادر منه[3]، بل ربّما يكون صدق الإحسان على دفع المضرّة في بعض المصاديق والموارد أولى بنظر العرف من صدقه على جلب المنفعة، خصوصاً إذا كان دفع الضرر لحفظ النفس عن الهلاك فأيّ إحسان أعظم من ذلك؟![4].

بل نسب إلى الوحيد البهبهاني أنّه يرى اختصاص قاعدة الإحسان بصورة دفع المضرّة، فلا تشمل صور جلب المنفعة[5].

ولوحظ عليه: بأنّ ذلك لا ينطبق على قاعدة اللفظ؛ نظراً إلى أنّ صدق لفظ الإحسان على إيصال النفع أوضح من صدقه على دفع المضرّة فلا وجه للتخصيص بالثاني، ولا أقلّ من التساوي[6].

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر أنّه ليس ذلك من جهة عدم شمول اللفظ، بل من جهة استقراء الموارد، فإنّ المواضع التي ذكرت للإحسان بمعنى جلب النفع كلّها محلّ نظر في ارتفاع الضمان ـ كأخذ المال للاسترباح أو الاستئجار ونحو ذلك ـ حتّى يحصل النفع للمالك، أو نقل متاعه إلى مكان آخر ليباع بالثمن الأوفى، أو أخذ الدواب إلى المرعى، ونحو ذلك. بل الظاهر أنّ الفتوى فيها بالضمان، فلابدّ إمّا من ذكر دليل يخصّص قاعدة الإحسان، والظاهر أنّه منتفٍ؛ إذ لم نجد دليلاً وارداً على قاعدة الإحسان، بل الظاهر أنّه كالدليل العقلي غير قابل للتخصيص، وإمّا

---

(١) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٢) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٦. وانظر: العناوين ٢: ٤٧٦.

(٣) العناوين ٢: ٤٧٦.

(٤) القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٥.

(٥) العناوين ٢: ٤٧٧.

(٦) العناوين ٢: ٤٧٧.

من دعوى أنّه غير داخل في الإحسان بالمرّة، وهي مشكلة[1].

ويمكن أن يقال: إنّ وضع اليد على مال الغير إنّما يكون إحساناً في صورة دفع المضرّة، وأمّا في صورة جلب المنفعة فليس إثبات اليد جلب نفع بل إيصال النفع إنّما هو بشيء آخر، فيتعلّق الضمان بإثبات اليد، ولا ينفع بعد ذلك الإحسان المتأخّر[2].

د ـ شرائط جريان القاعدة:

١ ـ هل يشترط في جريان القاعدة أن يكون وضع اليد جائزاً؟

قد يظهر من بعض الفقهاء اشتراط ذلك؛ نظراً إلى أنّ العناوين القبيحة أو المحرّمة شرعاً لا يتغيّر حكمها بعروض عنوان حسن غير لزومي[3]، ومن البيّن أنّ وضع اليد على مال الغير بدون إذنه ورضاه محرّم وظلم عليه، فمجرّد داعي الإيصال لا يرفع قبحه، ولذا لو لم يكن دليل على جواز الالتقاط لم يكن الالتقاط بقاعدة الإحسان جائزاً، ولو أخذها في موضع عدم جواز الأخذ لا يرتفع الضمان بقصد الردّ إلى المالك[4].

وهذا معناه أنّه لابدّ وأن يكون موجب الإحسان أمراً لزوميّاً، وضرورة مهمّة لازمة شرعاً أو عقلاً، فينتفي الضمان حتّى لو استند التلف إلى فعل الإحسان، أو يكون هناك ترخيص وإذن شرعي في وضع اليد والتصرّف، فينتفي ضمان التلف دون الإتلاف.

هذا، ولكن لا يبعد أن يقال: إنّ القاعدة أوسع من موارد عروض عنوان حسن لزومي شرعاً أو عقلاً، بل يعمّ موارد كون المال في معرض التلف كلّاً أو بعضاً ممّا يقدم العقلاء فيه على الحفظ، فإنّه في مثل ذلك لا وجوب على الغير شرعاً ولا عقلاً لحفظ المال، إلّا أنّ العقلاء يقدمون فيه على الحفظ، وهذا إن لم يكشف عن مثل إذن الفحوى العرفيّة من قبل المالك فلا أقلّ من أنّه عند العقلاء يجوّز التصرّف ويخرج وضع اليد عليه من أجل حفظه لمالكه عن كون اليد يداً عاديّة ضامنة، بل قد يتوسّع

---

(١) انظر: العناوين ٢: ٤٧٧.

(٢) انظر: العناوين ٢: ٤٧٧. القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٤.

(٣) بحوث في الفقه (الأصفهاني): ٣٥.

(٤) انظر: جواهر الكلام ٣٨: ٢٢١. مصباح الفقاهة ١: ٥٠٦.

ويدّعى أنّ العقلاء يرون انتفاء مطلق الضمان حتى الإتلاف إذا لم يكن عن تقصير.

٢ ـ هل يشترط فيها عدم سبق العدوان؟

قد يظهر من مراجعة كلمات جماعة من الفقهاء بما فيهم صاحب الجواهر والشيخ الأنصاري في مواضع مختلفة ـ كمسألة جوائز السلطان[١] وباب الوديعة[٢] والعارية[٣] ـ أنّ الإحسان اللاحق لا يرفع الضمان الحاصل بالعدوان على مال الغير، فلو أخذ مالاً من السلطان الجائر لا بنيّة الردّ إلى مالكه الذي يعرفه ثمّ قصد الردّ إليه فإنّه ضامن للمال، ولا ينفع قصده بعد ذلك لرفع الضمان.

وفي باب الوديعة والعارية إذا تعدّى أو فرّط ثمّ عاد إلى الأمانة فإنّه يبقى الضمان.

وكذا في نظائر المسألة، كما إذا كانت العين في يده على وجه الضمان من غصب أو قبض بالسوم أو نحو ذلك ثمّ رهنها المالك عنده فإنّه يبقى الضمان[٤]؛ نظراً إلى أنّ وضع اليد على مال الغير بقصد التملّك علّة لحدوث الضمان وبقائه، سواءً تبدّلت بعد ذلك بيد الأمانة أم لا؛ لأنّ ضمان اليد لا يرتفع إلّا بحصول غايته، وهي الأداء، فما لم تتحقّق الغاية لم يسقط الضمان، وعليه فكون اليد الفعليّة الحادثة يد أمانة لا تزاحم اليد السابقة المقتضية للضمان بقاءً، فإنّ يد الأمين لا تقتضي الضمان، لا أنّها تقتضي عدم الضمان، ومن البديهي أنّ ما لا اقتضاء له لا يزاحم ما له الاقتضاء[٥].

وقد يلاحظ على التعليل بأنّه لو كان ملاك ثبوت الضمان هنا هو عدم تزاحم اللااقتضاء لما له الاقتضاء فلازمه ثبوت الضمان حتّى إذا كان محسناً من أوّل الأمر[٦].

هذا، وحاول السيّد اليزدي أن يثبت أنّ الضمان يرتفع إذا انقلبت نيّة الآخذ من التملّك لنفسه إلى الردّ والحفظ لمالكه؛

(١) جواهر الكلام ٢٢: ١٧٩. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١٥: ١٨٣. المكاسب والبيع (النائيني) ١: ٧٠.
(٢) جواهر الكلام ٢٧: ١٤١.
(٣) جواهر الكلام ٢٧: ١٨٩.
(٤) انظر: جواهر الكلام ٢٥: ١١٠.
(٥) مصباح الفقاهة ١: ٥٠٩.
(٦) انظر: المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٦٦.

وذلك لدخوله عندئذٍ تحت عنوان الإحسان الموجب لعدم الضمان المخصّص لعموم «على اليد» في الابتداء والأثناء؛ إذ اليد إذا انقلبت من العدوان والخيانة إلى الإحسان والأمانة ينقلب الحكم أيضاً، حيث إنّ مقتضى عموم (ما على المحسنين) ونحوه من أدلّة الأمانات اختصاص ضمان اليد باليد العدوانيّة بالفعل، ومن المعلوم أنّها بالفعل ليست عدوانيّة؛ لانقلابها من اليد العدوانيّة إلى اليد الأمانيّة من جهة ورود المخصّص الذي هو عموم قاعدة الإحسان ونحوه.

فلا يتوجه علينا ما يمكن أن يقال: إنّ غاية رفع الضمان هي الأداء، ولم يتحقّق، فالضمان باقٍ على حاله؛ إذ نحن نسلّم ذلك، إلّا أنّ الذي نقوله: هو أنّه بحصول الانقلاب قد تبدّل الموضوع وبتبعه يتبدّل الحكم لا محالة، وهذا بالفعل حاصل في المقام[1].

ولازم ما ذكر أنّه لو تاب الغاصب وأراد ردّ العين إلى مالكها أن تصير في يده أمانة شرعيّة، ويخرج عن الضمان، ويمكن الإلتزام به إن لم يكن إجماع أو دليل آخر[2].

ولوحظ عليه: بأنّ مقتضى دليل الإحسان هو نفي السبيل عن المحسن بما هو محسن، لا نفيه ولو عمّا يقتضي إساءته أو غير إحسانه، ومقتضى دليل اليد أنّ حدوثها على الشيء موجب للضمان مستمرّاً إلى زمان التعدية، فموجب الضمان حدوث اليد الغير الإحساني فقط، وليس للاستيلاء الإحساني أثر في الضمان حتّى يرفع بدليل الإحسان.

وبعبارة أُخرى: أنّ الموجب للضمان، اليد العدواني وهي غير مرفوعة بدليل الإحسان، وما صدر عنه إحساناً ليس موجباً للضمان حتّى يرفع[3].

ثمّ إنّه لو أخذ المال ابتداءً على جهة الإحسان ثمّ قصد التملّك لنفسه ثمّ رجع عن قصده فهل يكون ضامناً حينما قصد ذلك وبعده أم لا؟

يظهر من صاحب الجواهر التفصيل بين ما لو كان ناوياً للتملّك ـ بمعنى إنشاء الملكيّة غصباً ـ فتنقلب اليد فيضمن، وبين ما لو كان من نيّته أن ينتفع بالوديعة بعد

(١) انظر: حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ١٨١.
(٢) حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ١٨٢.
(٣) المكاسب المحرّمة (الخميني) ٢: ٢٦٦.

ذلك فتاب قبل أن يتصرّف، فلا ضمان[1].

واختار السيّد اليزدي انقلاب اليد حيث قال: «الحقّ أنّه تنقلب اليد ضمانيّة مطلقاً، وإذا عاد تعود على المختار، ولا على مختاره»[2].

هـ ـ تطبيقات القاعدة:

هناك موارد تمسّك الفقهاء فيها بالقاعدة لرفع الحكم التكليفي أو لرفع الضمان عن المحسن، وهي على قسمين:

الأوّل: موارد دفع المضرّة ومنعها عن الغير.

الثاني: موارد جلب المنفعة وإيصالها إلى الغير[3].

أمّا القسم الأوّل فقالوا إنّ المحسن لا يكون ضامناً للضرر شريطة أن يكون الضرر الوارد عليه أقلّ من الضرر الذي يدفعه عنه لو كان الضرران ماليّين، أو كان مساوياً له من الناحية الماليّة، إلّا أنّ هناك جهة أُخرى بها يوجّه الضرر الوارد عليه، وإلّا يكون لغواً، بل إساءة عليه[4]، والموارد التي من هذا القبيل كثيرة جدّاً، منها ما يلي:

١ ـ فيما لو اشتعلت النار في ثيابه وتوقّف حفظه ونجاته على تمزيقها وإتلافها.

٢ ـ فيما لو اشتعلت النار في محلّ كسبه ودكّانه وتوقّف حفظ أجناسه الغالية القيّمة على هدم قسم من حائط الدكّان وخرابه، أو تخلية الدكّان مع إتلاف مقدار من البضاعة.

٣ ـ فيما لو أشرف شخص على الغرق وتوقّف انقاذه على إتلاف بعض أمتعته.

٤ ـ فيما لو أشرفت السفينة على الغرق وتوقّف نجاة الركّاب على إلقاء ما فيها من الأمتعة في البحر.

٥ ـ فيما لو توقّف إنحراف السيل المتوجّه إلى المدينة أو القرية إلى جعل سدّ من أموال أهل المدينة والقرية.

٦ ـ توقف حياة الطفل على إجراء عمليّة جراحية للأُمّ. وغير ذلك من الموارد التي يتمسّك فيها بقاعدة الإحسان لرفع الضمان عمّن أقدم على إيراد الضرر على

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٧: ١٣٦.

(٢) حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ١٨٣.

(٣) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٨. وانظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٦.

(٤) انظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٧.

الغير بقصد الإحسان إليه[1].

وقد يلاحظ: أنّ عدم الضمان في هذه الموارد إنّما يكون لثبوت الإذن فيها من ناحية الشارع، بل يجب الإقدام في بعض هذه الموارد، كما في موارد حفظ النفس، فمع الإذن أو الإيجاب لا معنى لثبوت الضمان ولو لم يكن هناك قاعدة الإحسان، فعدم ثبوت الضمان لا يكون مستنداً إلى القاعدة، بل إلى قصور دليل الضمان عن الشمول له[2].

إلّا أن يقال: إنّ عدم الشمول إنّما هو بلحاظ قاعدة الضمان؛ إذ أنّها قاصرة عن إفادة الضمان في اليد المأذونة من قبل المالك أو الشارع. وأمّا بلحاظ قاعدة الإتلاف فلا مانع من الشمول والدلالة على الضمان وإن كانت اليد مأذونة.

نعم، إذا كان الاتلاف مأذوناً فيه فالظاهر عدم شمول قاعدة الاتلاف، لكن الظاهر أنّ الإتلاف الخارج عن القاعدة هو الإتلاف المأذون فيه بعنوانه، كما إذا أذن المالك في الإتلاف.

وأمّا الموارد المتقدّمة فليس عنوان الإتلاف مأذوناً فيه ولو من قبل الشارع؛ فإنّ الشارع إنّما أوجب حفظ النفس مثلاً وتوقّف حفظ النفس على تمزيق اللباس يوجب عدم اتّصافه بالحرمة مع الانحصار؛ لأنّه لا تجتمع حرمة المقدّمة المنحصرة مع وجوب ذيها. أمّا كون المقدّمة مأذوناً فيها من قبل الشارع فلا، إلّا أن يقال: نفس عدم الحرمة كافٍ في الخروج عن القاعدة، ولكنّه يندفع: بأنّ الشارع أوجب حفظ النفس ومع ذلك حكم بالضمان فيما إذا توقّف حفظها على أكل طعام الغير بدون رضاه[3].

وأمّا القسم الثاني، فمصاديقه أيضاً كثيرة جدّاً، مثل الأفعال التي تصدر من الأولياء كالحاكم والأب والجدّ لغرض إيصال النفع إلى المولّى عليه فاتّفق حصول الضرر، نذكر بعضها كما يلي:

١ ـ ما لو أقدم على حفر قناة له أو إصلاح البئر لغرض ازدياد الماء فصار ذلك سبباً لانهدام القناة كلّها أو بعضها، فإنّه

(١) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٨.
(٢) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٨.
(٣) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٩.

لا يكون ضامناً.

٢ ـ ما لو أقدم الحاكم على إعطاء نقود لأجير ثقة عنده على العبادات ـ كالصلاة للميّت والحج ـ مطلقاً فاتّفق أنّه لم يأت بتلك العبادة ومات ولم يترك مالاً، فإنّه لا ضمان على الحاكم؛ لكونه محسناً.

٣ ـ ما لو أقدم الحاكم أو الولي على إيجار سفن أو زوارق المولى عليه وأمثالها من النواقل، كالسيّارة، والإبل، فغرقت السفينة وهلكت الإبل وتحطّمت السيّارة فلا ضمان عليه.

٤ ـ ما لو أقدم الشريك بالتجارة على المتاجرة بمال شريكه بقصد الإحسان إليه فخسر.

٥ ـ ما لو نقل المتاع إلى مكان آخر للبيع بثمن آخر فتلف.

٦ ـ ما لو أخذ دابّة الغير بغير إذنه وذهب بها إلى المرعى لكي ترعى فيه فهلكت. ونحو ذلك[١].

وفي هذا القسم موارد حكموا فيها بالضمان كالثلاثة الأخيرة؛ فإنّه مع كونه محسناً حكموا بالضمان، والفرق بينها وبين ما لم يحكموا فيه بالضمان هو ثبوت الإذن في التصرّف هناك وعدم ثبوته هنا، ولأجله يشكل الحكم بعدم الضمان فيها، إستناداً إلى قاعدة الإحسان لعدم الفرق في جريان القاعدة بين الموردين؛ ضرورة أنّه إن كان الإحسان شاملاً لجلب المنفعة فأيّ فرق بين الموردين؟[٢].

وقد يتوجّه على الفرق بالإذن وعدمه بما التزموا به في اللقطة، حيث حكموا فيها بالتصدّق بها عن صاحبها بعد التعريف سنة فلو ظهر بعد ذلك يضمن له، مع أنّه مأذون ومحسن محض فكيف يكون ضامناً؟!

وأُجيب عنه: بأنّ الشارع حكم بجواز التصدّق مع الضمان إن ظهر صاحبها، فالتصدّق إحسان مع هذا القيد، فصرف التصدّق بدون هذا القيد لا يكون إحساناً؛ إذ لا يمكن أخذ مال الناس والتصدّق به عنهم استناداً إلى أنّه إحسان[٣].

---

(١) انظر: القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٢٩٤، ٢٩٩.

(٢) القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٣٠٠.

(٣) انظر: القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ١٩. القواعد الفقهيّة (اللنكراني) ١: ٣٠١.

احصاء

أوّلاً ـ التعريف :

الاحصاء لغة الإحاطة بالشيء، إمّا حصراً وتعداداً وهو مرادف للعدّ[1] كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيءٍ عَدَداً ﴾[2] أي أحاط باستيفاء عدد كل شيء. وهذا هو الأغلب في استعمالاته، وإما حفظاً كما في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ جَمِيعاً فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ ٱللَّهُ وَنَسُوهُ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيءٍ شَهِيدٌ ﴾[3] وقول النبي صلى الله عليه وآله: «انّ لله تعالى تسعة وتسعين اسماً، من أحصاها دخل الجنّة»[4].

قال ابن منظور: «الاحصاء العدّ والحفظ»[5]. وقال الفيومي: «أحصيت الشيء: علمته، وأحصيته: عددته»[6].

ويستعمل لدى الفقهاء بنفس المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الحكم الاجمالي ومواطن البحث :

لا حكم للإحصاء في نفسه، بل قد يعتريه الحكم باعتبار ما يضاف إليه، ونتعرّض لبعضها إجمالاً فيما يلي:

١ ـ إحصاء عثرات المؤمنين:

عقد الحرّ العاملي في الوسائل باباً جعل عنوانه: «باب تحريم احصاء عثرات المؤمن وعوراته لأجل تعييره بها»، وظاهره الفتوى به، وذكر فيه روايات، منها: ما رواه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أقرب ما يكون العبد إلى الكفر أن يواخي الرّجل الرجل على الدين فيحصي عليه زلّاته ليعنفه بها يوماً ما»[7].

ومثله رواية محمّد بن أبي عمير عن سيف بن عميرة عن أبي عبد الله عليه السلام باختلاف يسير في بعض الألفاظ[8].

وأيضاً عن المفيد في كتاب الروضة عن أبي عبد الله عليه السلام: «من أحصى على أخيه

---

(١) العين ٣: ٢٦٨. تاج العروس ٢: ٤١٦ و ١٠: ٩١. مجمع البحرين ١: ٤١٩.
(٢) الجن: ٢٨.
(٣) المجادلة: ٦.
(٤) التوحيد: ١٩٤. وذكر الصدوق ذيل الرواية: قال محمّد بن علي بن الحسين مؤلف هذا الكتاب: «معنى قول النبي... احصاءها هو الاحاطة بها والوقوف على معانيها، وليس معنى الاحصاء عدّها، وبالله التوفيق».
(٥) لسان العرب ٣: ٢١١ ـ ٢١٢.
(٦) المصباح المنير: ١٤٠.
(٧) الوسائل ١٢: ٢٧٤، ب ١٥٠ من أحكام العشرة، ح ٢.
(٨) الوسائل ١٢: ٢٧٦، ب ١٥٠ من أحكام العشرة، ح ٤.

المؤمن عيباً ليعيبه به يوماً ما كان من أهل هذه الآية، قال الله عزوجلّ: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ يُحِبُّونَ أَن تَشِيعَ ٱلْفَاحِشَةُ... ﴾ الخ». وأيضاً عنه عليه السلام: «من أحصى على أخيه المؤمن عيباً ليشينه به ويهدم مروّته، فقد تبوّأ مقعده من النار»[1].

والمراد بالإحصاء في هذه الأخبار الحفظ كما ورد التصريح به في رواية أُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ أقرب ما يكون أحدكم إلى الكفر إذا تحفّظ على أخيه زلّته يعيّره به يوماً»[2].

٢ ـ احصاء الخبز:

يجوز إحصاء الخبز في البيع والقرض ونحوهما بمعنى بيعه وإقراضه عدداً، كما يجوز بيعه وزناً، ولا يضرّ اختلاف الأرغفة في الصغر والكبر بمضبوطيّة مورد المعاملة قدراً ووصفاً إذا كان الاختلاف بالمتعارف وبما يتسامح فيه عرفاً وعادةً كما هو كذلك في الجوز والبيض.

وهذا مقتضى القاعدة، وقد صرّح به جماعة من الفقهاء أيضاً[3]. قال المحقّق الحلّي في القرض: «الثاني: ما يصحّ إقراضه، وهو كل ما يضبط وصفه وقدره، فيجوز إقراض الذهب والفضة وزناً، والحنطة والشعير كيلاً ووزناً، والخبز وزناً وعدداً نظراً إلى المتعارف»[4].

وإليه يشير خبر اسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: استقرض الرغيف من الجيران فنأخذ كبيراً ونعطي صغيراً، أو نأخذ صغيراً ونعطي كبيراً، فقال: «لا بأس»[5].

ولكن قد ورد النهي عن إحصاء الخبز في بعض الأخبار كما رواه الشيخ باسناده عن الكناني عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله على عائشة وهي تحصي الخبر، فقال: «يا عائشة لا تحصي الخبز فيُحصى عليك». وفي مرسلة الصدوق عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا حميراء لا تحصين فيحصى عليك»[6].

---

(١) المستدرك ٩: ١١٠، ب ١٣٠ من أحكام العشرة، ح ٨، ٩.
(٢) المستدرك ٩: ١٠٩، ب ١٣٠ من أحكام العشرة، ح ٥.
(٣) انظر: القواعد ٢: ١٠٤. المسالك ٣: ٤٤٦.
(٤) الشرائع ١: ٣٢٤.
(٥) الوسائل ١٧: ٤٤٧، ب ٣٩ من آداب التجارة، ح ٢.
(٦) الوسائل ١٧: ٤٤٧، ب ٣٩ من آداب التجارة، ح ١. التهذيب ٧: ١٦٣، ح ٧٢١.

وهذا النهي يحتمل الكراهة بمعنى كراهة اختيار العدّ والإحصاء على الوزن مع امكانه في البيع ونحوه؛ ولعلّه لمكان الاختلاف الموجود في الأرغفة، فيكون الوزن أدقّ وأضبط ـ وإن كان العد أيضاً جائزاً كما مرّ ـ وهو الظّاهر من صاحب الوسائل حيث ذكر هذه الأخبار في آداب التجارة وأفتى بالكراهة في عنوان بابه حيث قال: «باب كراهة إحصاء الخبز مع الغنى عن ذلك، وجواز اقتراضه عدداً وإن ردّ أصغر أو أكبر مع التراضي»[1]. وبناء على ذلك يكون الحكم من آداب التجارة.

ولكن الظاهر من النراقي في المستند أنّ الحكم من آداب الأطعمة، فإنّه قال في عداد آداب الأكل والشرب: «ومنها شم الخبز... ويكره احصاء الخبز في البيت أيضاً لرواية الكناني...»[2].

ولعلّ مراده مطلوبيّة خفاء عدد الخبز في البيت حتى على أهلها؛ لأنّه طعام البيت، وبركته بيد الله تعالى فلا داعي لاحصاءه، والأدعية بطلب البركة في الطعام وخصوصاً الخبز كثيرة[3].

أو مطلوبيّة عدم عدّه على المائدة تجاه الحاضر كالضّيف ونحوه، فإنّه كالتعريض له بمعلوميّة قدر الطعام الحاضر على المائدة لصاحب البيت، وهذا موجب لانقباضه واستحيائه من الأكل بما يشاء، وخلاف لإقراء الضيف، فيكون الحكم على هذا من آداب المائدة والضيافة خصوصاً، ومن آداب الأطعمة عموماً.

(انظر: أطعمة وأشربة، مائدة، ضيافة)

٣ ـ احصاء عدد الركعات والأشواط:

احصاء عدد ركعات الصلوات الواجبة وكذا الطواف الواجب وحصيات الرمي واجب عقلاً من باب المقدمة العلمية، بمعنى عدم جواز الاكتفاء بالمشكوك منها عند العقل، فهو شرط في حصول العلم بتحقق الامتثال الواجب عقلاً إذا لم يكن في البين ما يحرز التكليف أو الامتثال من أمارة أو أصل وقاعدة.

نعم يجوز الاكتفاء بالمشكوك إذا كان الشكّ في الأخيرتين من الرباعيّة إذا عمل المصلي بوظيفته، بل يجب عليه العمل بها ولا يجوز له القطع والاستئناف، أمّا الشك

---

(١) انظر: الوسائل ١٧: ٤٤٧.

(٢) مستند الشيعة ١٥: ٢٦٥.

(٣) انظر: الكافي ٦: ٢٨٧، ٣١٧، ٣٢٣، ٣٣٦.

في الثنائية والثلاثية والأُوليين من الرباعيّة فهو موجب للبطلان شرعاً ظاهراً وكذا في الطواف بالنسبة إلى الأشواط الأربعة الأُولى، وتفصيل ذلك في محلّه.

٤ ـ إحصاء أيّام الحيض والنفاس والعدة:

يجب على الحائض إحصاء أيّام عادتها والنفساء أيّام نفاسها لتمييز أيّام حدثهما عن أيّام طهرهما وترتيب أحكامهما، وهذا الوجوب أيضاً وجوب شرطيّ بالمعنى الذي سبق، كما أنّ لزوم إحصاء العدّة المأمور به في قوله تعالى: ﴿ إِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا ٱلْعِدَّةَ ﴾[1] بهذا المعنى، فهو خطاب متوجه إلى الزوج الذي بيده الطلاق يرشده إلى لزوم الاحصاء لترتيب ما يجب عليه في هذه الأيّام من وجوب النّفقة وحرمة إخراجها من البيت، وجواز الرجوع ونحوها[2]، بل لعلّه بالنسبة إلى غير الزوج أيضاً لحرمة التصريح بالخطبة في هذه الأيّام، وكيف كان فالأمر بالاحصاء في الآية ليس أمراً نفسياً مولوياً، بل إرشاد إلى ما ذكر.

٥ ـ الاتّكال على إحصاء الغير:

مقتضى القاعدة الأوليّة عدم جواز الاتكال على إحصاء الغير في إحراز امتثال ما يعتبر فيه العدد كأشواط الطواف ونحوها، وذلك لأنّ كل مكلّف يجب عليه تحصيل اليقين بتحقق الامتثال في تكاليفه، ولا حجّية لعلم أحد على غيره ـ كما حقق في علم الأُصول ـ إلّا في موارد خاصة دلّ عليها الدليل.

وقد ورد في بعض الأخبار جواز الاتّكال على علم الغير في بعض المواطن، وأفتى بمضمونها الفقهاء[3]. وذلك كما في عدد أشواط الطواف، ففي رواية سعيد الأعرج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطّواف أيكتفي الرجل باحصاء صاحبه؟ فقال: «نعم».

وفي رواية ابن مسكان عن الهذيل عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يتّكل على عدد صاحبته في الطواف، أيجزيه عنها وعن الصبيّ؟ فقال: «نعم، ألا ترى انّك تأتمّ بالإمام إذا صلّيت خلفه؟ فهو مثله»[4].

---

(١) الطلاق: ١.

(٢) التبيان ١٠: ٣٠ ـ ٣١. الميزان ٢٨: ٣١٢.

(٣) المبسوط ١: ٣٥٩. المنتهى ٢: ٦٩٩. التذكرة ٨: ١١٨. مجمع الفائدة ٧: ١٤٧. المدارك ٨: ١٩٤. الذخيرة ٣: ٦٤٢. كشف اللثام ٥: ٤٤٣. المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٨. وغيرها.

(٤) الوسائل ١٣: ٤١٩، ب ٦٦ من الطواف، ح ١، ٣.

وكذلك الكلام في اتّكال كل من الإمام والمأموم على علم الآخر في عدد ركعات الجماعة[١]، وهو في الجملة متسالم عليه بين الفقهاء[٢]، وإن كان بينهم في إلحاق أفعال الصلاة بالركعات في ذلك خلاف[٣].

والدليل على ذلك النصوص الدالّة على عدم اعتبار شك كل منهما مع حفظ الآخر، كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن الرجل يصلّي خلف الإمام لا يدري كم صلّى، هل عليه سهو؟ قال: «لا»[٤].

ورواية إبراهيم بن هاشم في نوادره عن أبي عبد الله عليه السلام: «ليس على الإمام سهو إذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتّفاق [بايقان] منهم، وليس على من خلف الإمام سهو إذا لم يَسْهَ الإمام...»[٥] ورواية ابن مسكان الماضية.

وأمّا الصلاة الفرادى، وكذا الجماعة إذا كان الحافظ من غير المصلّين فيحكم فيهما بمقتضى القاعدة من عدم حجّية علم أحد ولا ظنّه على غيره، نعم لو حصل له من خبره علم أو ظن ـ بناء على حجيته ـ فهو حجة في نفسه، وليس من باب الاتكال على إحصاء الغير.

قال الشهيد في البيان: «لو حفظ على المصلي عدل منفرد فإن أفاده الظنّ عمل بقوله، وإلّا عمل بالأحكام السّابقة»[٦]. ومثله عبارة المحقق الكركي[٧]، وقال الشهيد الثاني في الروض: «ولا يتعدّى الحكم إلى غير المأموم وإن كان عدلاً على الأصحّ، نعم لو أفاد قوله الظنّ بأحد الطرفين عوّل عليه، لكنه ليس من هذا الباب»[٨]. وفي الكفاية بعد ذكر الحكم السابق: «وفي الصبي المميّز تأمل، نعم إن أفاد قوله الظن كان التعويل عليه من باب البناء على الظنّ»[٩].

وتفصيل الكلام في محلّه.

(انظر: صلاة الجماعة، طواف)

---

(١) انظر: رسائل الكركي ٢: ٢٩٩. الكفاية: ٢٥. الحدائق ٩: ٢٧٢ ـ ٢٧٥. أحكام الخلل (الأنصاري): ١٤٦. العروة الوثقى ٣: ٣١٠ ـ ٣١١.

(٢) مستند العروة (الصلاة) ٧: ٣٥.

(٣) انظر: العروة الوثقى ٣: ٣١٠ ـ ٣١١. مع تعليقات الفقهاء عليه.

(٤) الوسائل ٨: ٢٤٠ ـ ٢٤١، ب ٢٤ من خلل الصلاة، ح١.

(٥) الوسائل ٨: ٢٤١ ـ ٢٤٢، ب ٢٤ من خلل الصلاة، ح٨.

(٦) البيان: ٢٤٦.

(٧) رسائل الكركي ٢: ١٤٤.

(٨) الروض ٢: ٩١٤.

(٩) الكفاية ١: ١٢٤.

إحصار

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغةً :

الإحصار ـ وزان إفعال ـ من الحصر، والحصر هو الجمع والحبس والمنع عن السفر وغيره[1]، ويطلق الحصر بمعنى الصدّ أيضاً، فيقال للمحبوس: المحصور.

والإحصار ـ بناءً على تعريف أكثر اللغويين[2] ـ هو الحبس لمرض، يقال: أحصره المرض، إذا منعه عن السفر أو عن حاجة يريدها فهو محصر[3].

وعرّفه بعض اللغويين بأنّه المنع عن بلوغ المناسك لمرض ونحوه[4]، ولعلّه مأخوذ ممّا في عرف المتشرعة وبيان لبعض مصاديقه.

❑ اصطلاحاً :

المعروف بين الفقهاء[5] أنّ الإحصار هو الحبس الخاص، بمعنى منع المحرم عن إتمام أفعال الحجّ أو العمرة بعد التلبّس به بسبب المرض[6]، بل نفى عنه الخلاف بعضهم[7]، وظاهر أو صريح غير واحد من الفقهاء دعوى الإجماع عليه[8].

قال الشهيد الثاني ـ بعد القول باختصاص الحصر بالمرض ـ: «هو الذي استقرّ عليه رأي أصحابنا ووردت به

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٧٢. القاموس ٢: ١٤.

(٢) الصحاح ٢: ٦٣٢، نقله عن ابن السكيت، وكذا نقله الفيومي في المصباح المنير (١٣٨) عنه وعن ثعلب وعن الفرّاء هذا هو كلام العرب وعليه أهل اللغة. النهاية (ابن الأثير) ١: ٣٩٥. لسان العرب ٣: ٢٠١.

(٣) معاني القرآن (الفرّاء) ١: ١١٧. تاج العروس ٣: ١٤٣.

(٤) نقله عن الفراء في المصباح المنير: ١٣٨. النهاية (ابن الأثير) ١: ٣٩٥.

(٥) جواهر الكلام ٢٠: ١١١.

(٦) السرائر ١: ٦٣٧. الشرائع ١: ٢٨٠. الروضة ٢: ٣٦٦. مستند الشيعة ١٣: ١٢٧. جواهر الكلام ٢٠: ١١٢، ١٤٢. دليل الناسك: ٤٨٢. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٠، م ١٣٧٠. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٩. الإحصار والصد (الگلبايگاني): ٥.

(٧) الرياض ٧: ١٩٦.

(٨) التذكرة ٨: ٣٨٥، حيث قال: «الحصر عندنا هو المنع من تتمة أفعال الحجّ بالمرض». المنتهى ١٣: ١٥. الحدائق ١٦: ٣. الرياض ٧: ١٩٦، فإنّه قال بعد تعريف الصدّ: «بلا خلاف عندنا فيه، ولا فيما سيأتي من أنّ المحصور من منعه المرض خاصة، وبالإجماع منّا صرّح جماعة مستفيضاً».

نصوصهم»[1]، كما تشهد له صحيحة معاوية بن عمّار، حيث جاء فيها: «المحصور هو المريض»[2].

وأمّا ما ورد في الآية الشريفة: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[3] فهو بالمعنى اللغوي الشامل للحصر والصدّ، وهو مطلق المنع بعدوّ كان أو مرض بقرينة نزولها في صدّ المشركين لرسول الله صلى الله عليه وآله في الحديبية[4]. وكأنّ سبب التفريق بينهما في اصطلاح الفقهاء هو الروايات[5].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

الصدّ: وهو عند الفقهاء منع المحرم عن إتمام نسكه بسبب العدوّ[6]، وأمّا الإحصار فهو المنع لمرض، خلافاً للجمهور حيث جعلوهما بمعنى واحد[7].

قال السيد الخوئي في بيان الفرق بين الصدّ والحصر: «إنّ الفقهاء اصطلحوا على من منعه المرض عن الحجّ أو العمرة وإتمامهما بعد تلبّسه بالإحرام بـ (المحصور)، في قبال من منعه العدوّ عن ذلك فاصطلحوا عليه بـ (المصدود) تبعاً للروايات»[8].

ويشهد لذلك أيضاً صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «المحصور غير المصدود»، وقال: «المحصور هو المريض، والمصدود هو الذي يردّه المشركون كما ردّوا رسول الله صلى الله عليه وآله ليس من مرض، والمصدود تحلّ له النساء، والمحصور لا تحلّ له النساء»[9].

ثمّ إنّ الصدّ والإحصار يشتركان في ثبوت أصل التحلّل عند المنع من إتمام النسك في الجملة، وكذا في غيره من الأحكام كما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً، لكنّهما يفترقان ـ بناءً على مذهب

---

(١) المسالك ٢: ٣٨٦.
(٢) الوسائل ١٣: ١٧٧، ب ١ من الإحصار والصد، ح ١.
(٣) البقرة: ١٩٦.
(٤) مجمع الفائدة ٧: ٣٩٧. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٤. وانظر: مجمع البيان ١ ـ ٢: ٢٩٠.
(٥) مجمع الفائدة ٧: ٣٩٧.
(٦) المبسوط ١: ٣٣٢. المهذب ١: ٢٧٠. السرائر ١: ٦٣٧. الشرائع ١: ٢٨٠. التذكرة ٨: ٣٨٥. كشف اللثام ٦: ٣٠١. جواهر الكلام ٢٠: ١١٢ ـ ١١٧. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٢.
(٧) المنتهى ١٣: ١٥. المسالك ٢: ٣٨٦. الرياض ٧: ١٩٧.
(٨) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٩.
(٩) الوسائل ١٣: ١٧٧، ب ١ من الاحصار والصد، ح ١.

المشهور[1] ـ في أُمور:

منها: أنّ المصدود يحلّ له بالمحلّل جميع ما حرّمه الإحرام حتى النساء، دون المحصور، فإنّه يحلّ له ما عدا النساء وأمّا النساء فيتوقف الحلّ منهنّ على الطواف ولو بالاستنابة.

ومنها: أنّه يجب على المحصر الهدي إجماعاً، مضافاً إلى افتقاره للتحلّل إلى الحلق أو التقصير، بخلاف المصدود فإنّ فيه خلافاً في ذلك.

ومنها: كون فائدة الاشتراط عند عقد الإحرام تعجيل التحلّل للمحصور دون المصدود؛ لجوازه بدون الشرط؛ ولذا اختلف الفقهاء في فائدته في الصدّ، وأنّه هل يفيد سقوط الهدي، وهل أنّ التحلّل عزيمة لا رخصة، أو هو مجرّد تعبّد؟

ولكن سيأتي إنكار جماعة من الفقهاء تعجيل التحلّل للمحصور بالاشتراط وعليه لا يكون ذلك فارقاً.

ومنها: أنّ المصدود يذبح هديه في محلّ الصدّ ويحلّ من المحرّمات، ولكنّ المحصور يبعث بهديه إلى مكّة إن كان في إحرام العمرة، وإلى منى إن كان في إحرام الحجّ، ولا يجوز له التحلّل بعد البعث، بل ينتظر إلى زمان المواعدة التي يذبح فيها هديه أو ينحر[2].

ثالثاً ـ أثر الإحصار:

يترتّب على تحقّق الإحصار في الحجّ والعمرة أثر واحد هو جواز التحلّل للمحرم بهما قبل إتمامهما، وهو ما يقع البحث عنه في جملة أُمور:

الأوّل ـ جواز التحلّل بالإحصار:

لو تلبّس المحرم بإحرام الحجّ أو العمرة وجب عليه إكمال نسكه إجماعاً[3]، فلا يجوز له رفع اليد عنهما اختياراً. نعم، لو تحقّقت أسباب الإحصار والصدّ بحيث لم يتمكّن عن إتمام نسكه، جاز له التحلّل

(١) المسالك ٢: ٣٨٦ ـ ٣٨٧. المدارك ٨: ٢٨٦. الرياض ٧: ١٩٦ ـ ١٩٧. جواهر الكلام ٢٠: ١١٣. الإحصار والصدّ (الگلبايگاني): ٥.

(٢) انظر: المسالك ٢: ٣٨٧. المدارك ٨: ٢٨٦. الرياض ٧: ١٩٧.

(٣) التذكرة ٨: ٣٨٥. المسالك ٢: ٣٩٥. المدارك ٨: ٢٨٦. الرياض ٧: ١٩٨. جواهر الكلام ٢٠: ١١٤.

والخروج عن إحرامه لما سيأتي. هذا ما صرّح به الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن إدريس والعلّامة الحلّي وغيرهم[1]، ولا خلاف بينهم في ذلك[2]، بل عليه الإجماع[3].

ويدلّ عليه ما ورد في جواز التحلّل عند طروّ الموانع، كقوله تعالى: ﴿ وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُ ﴾[4]، فإنّ المستفاد منها وجوب إتمام الحجّ والعمرة، وعدم جواز رفع اليد عنهما اختياراً. نعم، لو أُحصر ومنع عن إتيان الحجّ والعمرة يتحلّل من الإحرام بالهدي كما سيأتي، فلا إشكال في دلالة الآية على حكم من أُحصر عن إتمام نسكه لمرض.

نعم، قد وقع البحث في عمومها للصدّ أيضاً، حيث ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ المراد من الإحصار في الآية هو المعنى اللغوي الشامل للصدّ بقرينة ورود الآية في قضيّة صدّ المشركين للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه، كما سوف يأتي تفصيله في مصطلح (صدّ).

وكيف كان، لا إشكال في دلالة الآية على جواز التحلّل لمن أُحصر لمرض، سيّما مع ما ذكر في ذيلها من عدم جواز الحلق إلّا بعد بلوغ الهدي محلّه ـ أي منى ـ وهذا حكم خاص بالمحصور المصطلح[5].

كما يستفاد ذلك من النصوص الكثيرة أيضاً[6]:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن

---

(١) الخلاف ٢: ٤٢٥، ٤٢٨، م٣١٧، ٣٢٢. المبسوط ١: ٣٣٢ ـ ٣٣٥. السرائر ١: ٦٣٨، ٦٤٢. الشرائع ١: ٢٨٠، ٢٨٢. التذكرة ٨: ٣٨٥، ٤٠١ ـ ٤٠٢. الدروس ١: ٤٧٦، ٤٧٩. المسالك ٢: ٣٨٦. مجمع الفائدة ٧: ٣٩٨، ٤١٠ ـ ٤١١. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٥ ـ ٥٣٦، م١٣٨١، ١٣٨٢.

(٢) الرياض ٧: ١٩٨.

(٣) المفاتيح ١: ٣٨٦. جواهر الكلام ٢٠: ١٤٢، ويمكن استفادة ذلك أيضاً ممّا ادّعاه الفقهاء من نفي الخلاف والإجماع في جواز التحلّل بالصدّ أيضاً حيث صرّحوا في غير موضع اشتراك الصدّ والإحصار في كثير من الأحكام، منها: جواز التحلّل بهما. انظر: المبسوط ١: ٣٣٢. الخلاف ٢: ٤٢٥، م٣١٧. التذكرة ٨: ٣٨٥. الذخيرة: ٦٩٩ ـ ٧٠٠.

(٤) البقرة: ١٩٦.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.

(٦) حتى أنّ بعض الفقهاء ادّعى استفاضة النصوص في ذلك. انظر: المفاتيح ١: ٣٨٥ ـ ٣٨٦.

أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحصور غير المصدود، والمصدود تحلّ له النساء، والمحصور لا تحلّ له النساء»[1].

وكذا الصحيحة الأُخرى لمعاوية بن عمّار وموثّقة زرعة وغيرهما من الروايات التي سيأتي ذكرها.

الأمر الثاني ـ ثبوت الإحصار في الحجّ الصحيح والفاسد:

صرّح الفقهاء بعدم الفرق في جواز التحلّل عند طروّ المرض بين الحجّ الصحيح والفاسد، فإذا أفسد حجّه ثمّ أُحصر أو صدّ كان له التحلّل[2]، وسقط عنه وجوب إتمام الحجّ الفاسد بلا خلاف عندهم[3]؛ نظراً إلى عموم النصوص كتاباً وسنّة، أو إطلاقهما الرافع لاحتمال الاختصاص بالصحيح، فيلزم العمل بأحكام الإحصار، مضافاً إلى ما يترتّب على فساد حجّه من البدنة والحجّ من قابل.

ومرادهم من الحج الفاسد الذي تجري فيه أحكام الصدّ والحصر هو ما جامع فيه الرجل المرأة حال الإحرام، دون ما فسد بغيره، كما لو ترك طواف عمرة التمتع عامداً عالماً حتى ضاق به وقت الحج عن إدراك الوقوفين، وكذا ما لو ترك الوقوفين متعمّداً فإنّ الحجّ يفسد بذلك، لكن لا يجب على صاحبه إتمامه بخلاف الحجّ الذي جامع فيه فإنّه يجب إتمامه.

وقد اختلف الفقهاء في وجه تخريج وجوب الإتمام فيه، فبناءً على ما ذهب إليه السيد الخوئي وبعض تلامذته من أنّ إطلاق لفظ الفساد عليه مجاز كناية عن عدم إمكان الاكتفاء به ووجوب إنشاء حجّ جديد في العام القابل عقوبةً له على ما أتى به حال الإحرام فوجه تخريج وجوب الإتمام واضح فيه؛ إذ هو حجّ صحيح ينطبق عليه الأمر بوجوب إتمام الحجّ والعمرة. وأمّا بناءً على فساد الحجّ المذكور حقيقة وابتناء الإجزاء على ما يأتي به في العام المقبل فلا يتّجه التمسّك

(١) الوسائل ١٣: ١٧٧، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٢) المبسوط ١: ٣٣٣. السرائر ١: ٦٤٣. الشرائع ١: ٢٨١. التذكرة ٨: ٥٨، ٣٩٥، ٣٩٦. الجامع للشرائع: ٢٢٣. المهذب البارع ٢: ٢٨١. جامع المقاصد ٣: ٢٩١، ٢٩٤ ـ ٢٩٥. كشف اللثام ٦: ٣١٣، ٣١٦. كشف الغطاء ٤: ٦٣٥ ـ ٦٣٦.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ١٣٤ ـ ١٣٥. مهذب الأحكام ١٥: ١٩.

بالأمر بإتمام الحجّ والعمرة فيه لعدم صدق عنوان الحجّ والعمرة على الفاسد منهما أو إن صدق لم يجب الإتمام لكون المراد ممّا يجب إتمامه خصوص الصحيح، وحينئذٍ فلا يمكن تخريجه إلّا بافتراض أنّ الإتمام فيه جاء عقوبة وأنّه وجب بأمر جديد، فمع الصدّ عنه أو الإحصار يشمله قوله تعالى: ﴿فَإِن أُحصِرتُم﴾ وتجري فيه أحكامهما[1].

الأمر الثالث ـ التحلّل رخصة لا عزيمة:

تقدّم آنفاً جواز التحلّل لمن منعه المرض من إتمام النسك، لكن ذلك من باب الرخصة لا العزيمة، فيجوز له الصبر والبقاء على إحرامه رجاء زوال المانع[2]، فالأمر بالإحلال في النصوص والفتاوى وإن كان ظاهراً في الوجوب بدواً، إلّا أنّه حيث كان في مقام توهّم الحظر فيحمل على الإباحة، بل ظاهر الفقهاء الإتّفاق عليه[3].

فللمحصر التحلّل عند طروّ المرض، وله أن يؤخّره حتّى ييأس من زوال العذر فيتحلّل بالهدي أو بالعمرة بعد تحقّق الفوت.

وممّا تقدّم يظهر أنّه لا يعتبر في الحكم بجواز التحلّل، اليأس من زوال المرض، بل يجوز التحلّل حتى مع الظنّ بزوال العذر، كما سيأتي تفصيل ذلك في أسباب الحصر.

قال العلّامة الحلّي في ذيل الآية المباركة المتقدّمة: «إذا أُحصرتم فتحلّلتم أو أردتم التحلّل فما استيسر من الهدي؛ لأنّ نفس الإحصار لا يوجب هدياً»[4].

وقال الشهيد: «لو أخّر التحلّل حتى تحقّق الفوات فله ذلك، وحينئذٍ يتحلّل بالعمرة ويتحلّل بالهدي منها لو تعذّرت»[5].

وقال المحقّق النجفي ـ ضمن بيان

---

(١) انظر: المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٥. التهذيب في مناسك العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٣٨. تعاليق مبسوطة ١٠: ٦٦٢.

(٢) انظر: الخلاف ٢: ٤٢٥، ٤٢٨، م٣١٧، ٣٢٢. الدروس ١: ٤٧٩. المهذب البارع ٢: ٢٢٥. المسالك ٢: ٣٨٨. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٧، ٤١٥. المدارك ٨: ٢٨٧. الرياض ٧: ٢٠٠ ـ ٢٠١.

(٣) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٩.

(٤) التذكرة ٨: ٣٨٦.

(٥) الدروس ١: ٤٧٩.

أحكام الصدّ الذي يشترك مع الإحصار ـ: «إنّ الأمر بالإحلال في النصّ والفتوى وإن أفاد الوجوب إلّا أنّ الظاهر إرادة الإباحة منه؛ لأنّه في مقام توهّم الحظر كما صرّح به غير واحد، بل ظاهرهم الإتّفاق عليه كما عن بعض الاعتراف به، فإذا بقي على إحرامه حينئذٍ للحجّ حتى فات الحجّ كان عليه التحلّل بعمرة إن تمكّن منها كما هو شأن من يفوته الحجّ، ولا دم عليه لفوات الحج كما صرّح به المصنّف في الفرع الثاني والفاضل وغيرهما، بل في كشف اللثام أنّه المشهور؛ للأصل وغيره»[1].

وحيث ثبت جواز التحلّل بالإحصار أو البقاء على إحرامه رجاء زوال المانع وقع البحث في ما هو الأفضل منهما، فذهب جماعة من الفقهاء ـ كالمحقق والعلّامة والشهيدين وغيرهم[2] ـ إلى أفضليّة المصابرة عند الظن أو الرجاء بارتفاع المانع، حتى أنّ المحقق السبزواري ادّعى عدم نقل الخلاف فيه[3]؛ لأنّ فيه مظنّة إدراك المناسك الذي هو مطلوب شرعاً[4].

قال العلّامة الحلّي: «يستحب له تأخير الإحلال؛ لجواز زوال العذر، فإذا أخّر وزال العذر قبل تحلّله وجب عليه إتمام نسكه إجماعاً... ولو غلب على ظنّه انكشاف العدوّ قبل الفوات جاز له أن يتحلّل؛ للعموم، لكنّ الأفضل البقاء على إحرامه، فإن فات الوقوف أحلّ بعمرة»[5].

وأمّا ما يترتّب على المصابرة فسيأتي التعرّض له في أسباب الإحصار.

الأمر الرابع ـ انكشاف الخلاف بعد التحلل:

إذا أُحصر المحرم أو صدّ فتحلّل ثمّ انكشف الخلاف وعدم وجود المانع أو زواله هل يمضي في نسكه الذي كان قد

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٩. وكذا قال بعض المعاصرين: «التحلّل بالهدي للمصدود رخصة لا أن يكون واجباً عليه فيصحّ له التحلّل بالعمرة في كلّ مورد يجوز له ذلك، كما يجوز التحلّل بالهدي لأجل الصدّ ولا دم عليه حينئذٍ لفوات الحجّ وإن كان أحوط». مهذب الأحكام ١٥: ١٦.

(٢) الشرائع ١: ٢٨١. المنتهى ١٣: ٣١. الدروس ١: ٤٨١. المسالك ٢: ٣٩٦. كشف اللثام ٦: ٣١٣. ولا فرق في ذلك بين المصدود والمحصور.

(٣) الذخيرة: ٧٠١.

(٤) مجمع الفائدة ٧: ٤٠٧.

(٥) التذكرة ٨: ٣٩٥.

بدأ به أم لابدّ من إنشاء إحرام جديد؟

يختلف الجواب باختلاف المبنى في حكم التحلل المذكور.

فبناءً على أنّه حكم ظاهري يجب عليه الإتيان بمناسكه بعد انكشاف الخلاف؛ لبقاء حكم الإحرام عليه، وبناءً على أنّه حكم واقعي فهو حلّ واقعاً ولو انكشف الخلاف، وحينئذٍ قد يجب عليه أن يحرم ثانياً بإحرام الحجّ من ميقاته أو بإحرام العمرة من ميقاتها. وتفصيل ذلك متروك إلى محلّه في مصطلح (حج).

رابعاً ـ أسباب الإحصار:

يبحث هنا عن سبب الإحصار هل ينحصر بالمرض فقط أم تلحق به الموانع الأُخرى التي توجب تعذّر إتمام النسك من كسر أو هلاك دابة أو غير ذلك؟ وعلي أيٍّ من التقديرين فهل يعمّ حكم الإحصار السبب الذي يرجى معه زوال المانع أم يختصّ بما يقطع بعدم زواله؟ فالبحث يقع في مقامين:

الأوّل ـ المرض:

لا إشكال في حصول الإحصار بسبب المرض[1] الذي يعجز معه عادة عن إتمام نسكه، ويتفاوت ذلك بالنسبة إلى الحج والعمرة كما سيأتي، وهذا ممّا لا خلاف فيه[2]، بل ادّعي استفاضة الإجماع عليه[3].

قال الشهيد الثاني: «اختصاص الحصر بالمرض هو الذي استقرّ عليه رأي أصحابنا ووردت به نصوصهم»[4].

وتدلّ عليه روايات عديدة:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «المحصور هو المريض، والمصدود هو الذي يردّه المشركون كما ردّوا رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه ليس من مرض»[5].

ومنها: ما ورد في الرواية الحاكية لعمرة

---

(١) المبسوط ١: ٣٣٢ ـ ٣٣٤. المهذب ١: ٢٧٠. السرائر ١: ٢٣٧. التذكرة ٨: ٣٨٥. المدارك ٨: ٢٨٦. الحدائق ١٦: ٣. مستند الشيعة ١٣: ١٢٧.

(٢) الرياض ٧: ١٩٦.

(٣) الرياض ٧: ١٩٦.

(٤) المسالك ٢: ٣٨٦.

(٥) الكافي ٤: ٣٦٩، ح ٣. الوسائل ١٣: ١٧٧، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ١.

الإمام الحسين عليه السلام، وأنّه أُحصر بالمرض[1]. إلى غير ذلك من الروايات التي سيأتي بعضها، وهذا هو المتيقن نصاً وفتوى وإنّما الكلام في غيره من موانع إتمام النسك، وهي على قسمين:

١ ـ الموانع الداخلية (الكسر والجرح والزمانة):

لو كان السبب المانع من إتمام نسكه الموانع الداخلية كالكسر والجرح والزمانة، فقد ذهب عدّة من الفقهاء ـ سيّما المعاصرين منهم[2] ـ إلى أنّ الأُمور المذكورة من أسباب الإحصار.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في تعريف المحصر: «هو الممنوع عن دخول مكّة في العمرة أو الموقفين في الحج على نحو ما مرّ بسبب المرض، ويلحق به الكسر والجرح والقرح والعرج الحادث والزمانة المانعة عن السير بجميع أقسامه»[3].

وكذا عمّمه بعض المعاصرين[4] لكلّ جهة داخلية كالموارد المذكورة والضعف؛ لكونها ممّا يبتلي به الناس كثيراً، ومن البعيد عدم التعرّض للحكم في الروايات الكثيرة التي بأيدينا، فإن لم تكن هذه ونحوها من مصاديق المرض بحيث يشملها عنوان الإحصار حقيقة، فلا أقلّ من كونها ملحقة به حكماً.

هذا مضافاً إلى بعض الروايات التي وقع التعبير فيها بانكسار الساق في الإحرام دون التعبير بالإحصار[5]، مثل خبر محمّد ابن أبي نصر، قال: سألت أبا الحسن عن محرم انكسرت ساقه، أيّ شيء يكون حاله؟ قال: «هو حلال من كلّ شيء»[6].

---

(١) الوسائل ١٣: ١٧٨، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٣.

(٢) مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٤١، م ١٣٩١ في التصادم. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٢. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٣٥، ٣٣٦ في المكسور. مناسك الحجّ (السيستاني): ٢٢٢، م ٤٤٥، حيث تعرّض للمكسور ومن ضعف للإدماء. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٨٧، م ٤٤٤. مناسك الحج (المكارم الشيرازي): ١٦٤، م ٣٤٢.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٦٣٧.

(٤) تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٥٩.

(٥) تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٧٦ ـ ٤٧٧.

(٦) الوسائل ١٣: ١٧٩ ـ ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٤.

ولا يضرّ عدم العمل بما في ذيله من حلّيته بالنسبة إلى كلّ شيء الشامل للنساء أيضاً؛ لإمكان حمله على من استناب في طواف النساء أو غيره من الوجوه.

ولكن ذهب بعضهم إلى عدم الجزم بإلحاقه بالمحصر[1]، فيلزم الجمع بين العمل بما هو وظيفة المحصر والتحلّل بعمرة مفردة. والأحوط بقاؤه على إحرامه إلى أن يضيق الوقت، فإن فات الحج منه أتى بعمرة مفردة وتحلّل، ووجب عليه الحج من قابل مع حصول الشرائط[2].

٢ ـ الموانع الخارجية:

لو كان المانع من إتمام المحرم النسك هلاك دابّته أو ضياع أمواله أو نفاد نفقته أو وجود سبع في الطريق، أو كان المانع سماوياً كالبرد الشديد ونحوه ممّا يتعذّر معه الوصول إلى مكّة أو أحد الموقفين بحيث يتعذّر عليه الإتيان بنسكه، فهل يلحق ذلك بالصدّ أو يجري عليه حكم الإحصار أم يثبت فيه حكم آخر غيرهما؟ فيه وجوه وأقوال:

ذهب بعض الفقهاء بعد تنظّره في المسألة إلى الإلحاق بالمحصور لكونه أشقّ من المصدود في الوظيفة تحصيلاً لبراءة الذمّة.

قال الشهيد الثاني: «إنّ الحصر فيما ذكروه في موضع النظر، فقد عدّ من الأسباب فناء النفقة وفوات الوقت وضيقه والضلال عن الطريق مع الشرط قطعاً، ولا معه في وجه؛ لرواية حمران عن [الإمام] الصادق عليه السلام حين سأله عن الذي يقول: حلّني حيث حبستني، فقال: «هو حلّ حيث حبسه الله عزّوجلّ، قال أو لم يقل»[3]. وفي إلحاق أحكام هؤلاء بالمصدود أو بالمحصر أو استقلالهم نظر؛ من مشابهة كلّ منهما، والشكّ في حصر السبب فيهما، وعدم التعرّض لحكم غيرهما ويمكن ترجيح جانب الحصر؛ لأنّه أشقّ وبه يتيقّن البراءة»[4].

لكن استشكل المحقّق النجفي في ذلك وذهب إلى عدم الإلحاق بأيٍّ من المحصور والمصدود بل حكم بلزوم البقاء على

(١) آداب وأحكام الحج (الگلبايگاني): ٣٨٦، م٩٩٩، ١٠٠٠.
(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٢٣، م١٤.
(٣) الوسائل ١٢: ٣٥٥، ب٢٣ من الإحرام، ح٤.
(٤) المسالك ٢: ٣٩٣.

الإحرام أو التحلّل بنسكٍ وإن كان هو العمرة المفردة. نعم، الممنوع من الطريق ولو لا لظلم ينطبق عليه عنوان المصدود وتجري عليه أحكامه. قال بعد نقل عبارة المسالك: «لا يخفى عليك ما فيه، بل هو من غرائب الكلام؛ ضرورة عدم صدق كلّ منهما [المحصور والمصدود] على أمثال هؤلاء كضرورة عدم لحوق حكم كلّ منهما لشيء منهم بعد عدم اندراجهم، بل يبقون على الإحرام أو إلى الإتيان بالنسك ولو العمرة المفردة، وقد ذكر الأصحاب حكم من فاته الحج غيرهما مكرّراً، وأغرب شيء احتماله أخيراً ترجيح جانب الحصر باعتبار كونه أشقّ، وأنّ به يتيقّن البراءة فإنّه واضح المنع، فالتحقيق ما ذكرناه، ولكن مع ذلك لا ينبغي ترك الاحتياط بمراعاة محلّل غير المصدود أيضاً»[1].

وفي مقابل المسلكين المتقدّمين ـ أي الإلحاق بالمحصور وعدم الإلحاق به وبالمصدود ـ ذهب جماعة من الفقهاء إلى إلحاق الممنوع عن إتمام مناسك الحجّ أو العمرة بأحد الأسباب المتقدّمة حكماً أو موضوعاً بالمصدود[2]، إذ قال الشيخ كاشف الغطاء: «ومن الصدّ، منع البهائم وشدّة الحرّ أو البرد أو الطين أو المطر عن إتمام المناسك»[3].

ويدلّ عليه عدم اختصاص المصدود بالعدوّ؛ لأنّ ما ورد في الأخبار إنّما هو على سبيل التمثيل وبيان بعض المصاديق لا لحصر الحكم فيه[4].

وممّا يؤيّده ورود لفظ الحصر في الآية المباركة بمعناه اللغوي الشامل لمطلق المنع بما في ذلك المصدود ولو بغير العدو وهو ما استند إليه السيد الخوئي وبعض تلامذته مستشهداً له بورود الآية في صدّ المشركين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم[5].

نعم، مع قطع النظر عن دلالة الآية والرواية فإنّ مقتضى القاعدة انحلال الإحرام وفساده من دون حاجة إلى التحليل بالعمرة المفردة؛ لانكشاف الفساد

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٣٠ ـ ١٣١.

(٢) مجمع الفائدة ٧: ٤٠٧ ـ ٤٠٨. المدارك ٨: ٢٩٤. الحدائق ١٦: ٢٧ ـ ٢٨. مناسك الحج (التبريزي): ١٧٩، م٤٤٨. مناسك الحج (البهجت): ١٥٤، م٤٤٩.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٦٣٣.

(٤) المدارك ٨: ٢٩٤. مستند الشيعة ١٣: ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٥) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٤.

بالعجز اللاحق وعدم الأمر بالمركب من أوّل الأمر، وذلك لأنّ صحّة الأجزاء السابقة مشروطة بالشرط المتأخّر بإتيان الأجزاء اللاحقة والقدرة عليها، كما هو الحال بالنسبة إلى أجزاء الصلاة، فمع عدم ذلك ينكشف فساد الأجزاء السابقة ولا يحتاج إلى محلّل أبداً؛ لعدم كونه محرماً من أوّل الأمر[1]، ولذا ذهب بعض الفقهاء المعاصرين[2] إلى بطلان الإحرام في غير المصدود والمحصور فقط الثابت استثناؤهما بالنص، ولا دليل على استثناء غيرهما من المعذورين عن إتمام الحج أو العمرة.

إلّا أنّ هذا مبني ـ كما تقدّم ـ على ما تقتضيه القاعدة، نعم لو ثبت إطلاق الآية وأنّ المراد منها مطلق الصدّ فلا إشكال في دلالتها على استثناء مطلق المعذورين.

الثاني ـ التحلّل مع احتمال زوال المانع:

هل أنّ السبب في الإحصار هو صرف طروّ المرض فيجوز له التحلّل حتى مع رجاء زوال المانع، أو لا يجوز له ذلك؟

لا شكّ في جواز التحلّل له مع طروّ المرض الذي لا يرجى زواله إجماعاً[3]، أمّا لو علم بارتفاع المرض أو ظنّ بزواله أو رجا زواله فهل يجوز له أيضاً؟ فيه وجوه وأقوال، وتفصيله ضمن صور:

الصورة الأُولى: العلم بارتفاع المرض:

إذا علم بارتفاع المانع قبل خروج الوقت وإمكان إكمال النسك مع المصابرة، فقد ذهب بعض الفقهاء إلى عدم جواز التحلّل، حتى أنّ المحقق النجفي ادّعى ظهور كلمات الأصحاب فيه[4] إلّا ما حكي عن البعض من الذهاب إلى الجواز[5].

قال المحقق الكركي في عدم جواز التحلّل في الفرض المذكور: «لو علم

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٠ ـ ٤٤١. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٤٢٥ ـ ٤٢٦، ٣٣٦.

(٢) تعاليق مبسوطة ١٠: ٦٥٨، ٦٥٩. مناسك الحجّ (الوحيد الخراساني): ١٨٦، م ٤٤٠.

(٣) المسالك ٢: ٣٨٨. وهذا وإن ذكره الفقهاء في بحث الصدّ، لكنّه يجري في الإحصار أيضاً على ما صرّح به في غير موضع من كلماتهم.

(٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٣٤. وانظر: كشف اللثام ٦: ٣٠٨، ٣١٣. تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٥٨.

(٥) كشف اللثام ٦: ٣١٣.

ذلك [= انكشاف العدوّ] قطعاً فهل يجوز؟ فيه وجهان، وعدم الجواز أولى»[1].

ويدلّ على عدم الجواز أنّ ظاهر الأدلّة الدالّة على الصدّ والحصر الاختصاص بما يكون مانعاً عن إتمام نسكه لا بما يكون مانعاً فعلاً موقّتاً مع العلم بزوال المانع[2]، فإنّه باقٍ تحت إطلاق أدلّة وجوب النسك مع القدرة عليها في وقتها ووجوب إتمامها.

الصورة الثانية: الظنّ بارتفاع المانع أو رجاء ارتفاعه:

إذا رجا زوال العذر قبل فوات النسك أو غلب على ظنّه ذلك فهل يجوز له التحلّل أم لا؟ فيه قولان:

الأوّل: جواز التحلّل، ذهب إليه المحقّق والعلّامة الحلّيان والشهيدان وغيرهم[3] بل هو المعروف بين الفقهاء كما صرّح بذلك صاحب الذخيرة[4] وادعى الطباطبائي أنّه ظاهر إطلاق النص والفتوى مطلقاً[5]، كما ادّعى المحقّق النجفي عدم وجدانه خلافاً معتدّاً به في ذلك؛ نظراً إلى تحقّق عنوان الحصر الوارد في الأدلّة، وإطلاقه فيشمل المحصر سواء ظنّ انكشاف المانع قبل الفوات أم لا[6].

قال المحقق الحلّي في مبحث الصدّ المشترك مع الإحصار في هذا الحكم: «إذا غلب على ظنّه انكشاف العدوّ قبل الفوات جاز أن يتحلّل، لكنّ الأفضل البقاء على إحرامه، فإذا انكشف أتمّ، ولو اتّفق الفوات أحلّ بعمرة»[7].

وقال العلّامة الحلّي: «لو غلب على ظنّه انكشاف العدوّ قبل الفوات جاز له أن يتحلّل؛ للعموم»[8].

وقال السيد العاملي: «هل يعتبر في جواز التحلّل بالصدّ عدم رجاء زوال العذر؟ الظاهر من كلام الأصحاب عدم

---

(١) جامع المقاصد ٣: ٢٩٠.

(٢) شرح التبصرة ٤: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.

(٣) الشرائع ١: ٢٨١. المنتهى ١٣: ٣٢. الدروس ١: ٤٨١، حيث قال: «لو ظنّ انكشاف العدوّ تربّص ندباً». المسالك ٢: ٣٩٦. جامع المقاصد ٣: ٢٩٠. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٧. الحدائق ١٦: ١٥ ـ ١٦. تحرير الوسيلة ١: ٤٢٣، م ١٤. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥١٠، م ١٣٨٠.

(٤) الذخيرة: ٧٠١.

(٥) الرياض ٧: ٢٠٠.

(٦) جواهر الكلام ٢٠: ١٣٣.

(٧) الشرائع ١: ٢٨١.

(٨) التذكرة ٨: ٣٩٥.

الاشتراط، حيث صرّحوا بجواز التحلّل مع ظنّ انكشاف العدوّ قبل الفوات»[1].

القول الثاني: عدم جواز التحلّل عند رجاء زوال المانع أو غلبة ظنّه قبل خروج الوقت، ذهب إليه الشهيد الثاني في الروضة، والسيّدان العاملي والطباطبائي وغيرهم[2] وقوّاه المحقّق النراقي[3] أيضاً.

وذهب جماعة من الفقهاء المعاصرين إلى أنّه الأحوط مع الرجاء[4].

ثمّ إنّه قد صرّح جماعة من الفقهاء كالمحقّق والعلّامة والشهيد وغيرهم[5] ممن قال بجواز التحلل عند الظنّ أو الرجاء بارتفاع المانع بأفضلية الانتظار، حتى قال المحقق السبزواري: «وأمّا أفضلية البقاء فمقطوع به في كلامهم من غير نقل خلاف»[6]، كما تقدّمت الإشارة إليه.

واستدلّ عليه بالأصل مع القرينة الارتكازية الحافّة بالاطلاقات ـ وهي أنّ التكاليف العذرية تدور مدار إحراز استقرار العذر وثبوته ـ التي تمنع من التمسّك بالإطلاق اللفظي لو فرض وجوده، إلّا أن يكون إجماع على هذا التعميم، وهو غير ثابت[7]، ومع عدم الإطلاق يقتصر في موارد الشك على القدر المتيقن، وهو ما إذا لم يرجُ زوال المانع.

قال السيد الطباطبائي: «الأظهر اختصاصه بصورة عدم الرجاء قطعاً أو ظنّاً اقتصاراً فيما خالف الأصل على المتيقن من إطلاق النص والفتوى، وليس بحكم التبادر وغيره إلّا ما ذكرنا، دون صورة الرجاء قطعاً»[8].

---

(١) المدارك ٨: ٢٨٧.

(٢) الروضة ٢: ٣٧٠. المدارك ٨: ٢٩٦. الرياض ٧: ٢٠٠. كشف الغطاء ٤: ٦٣٥. الإحصار والصدّ (الگلپايگاني): ٢٢.

(٣) مستند الشيعة ١٣: ١٣٥. تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٥٨، قال: «المراد منه أن يكون الرجاء في مرحلة ضعيفة ومرتبة سفلى فإنّه لا يجوز التحلّل حينئذٍ، بل الظاهر لزوم انتظار المستقبل».

(٤) مناسك الحجّ (الخميني مع حواشي بعض المراجع): ٥٣٥، م ١٣٨٠، السيستاني، المكارم، البهجت. الحجّ (الطباطبائي القمي) ٣: ٣٩٤، قال: «الأفضل على قول الماتن ﷺ البقاء على إحرامه، بل الأحوط ذلك، بل لا ينبغي تركه، فإذا انكشف أتمّ».

(٥) الشرائع ١: ٢٨١. التذكرة ٨: ٣٩٥. الدروس ١: ٤٨١. المسالك ٢: ٣٩٦. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٧.

(٦) الذخيرة: ٧٠١.

(٧) شرح التبصرة ٤: ٢٩٩. مهذب الأحكام ١٥: ١٩.

(٨) الرياض ٧: ٢٠٠.

الصورة الثالثة: الظنّ بعدم زوال المانع:

إذا ظنّ ببقاء المانع وعدم زواله فظاهر كلمات الفقهاء أنّه ملحق بصورة العلم بعدم زواله في جواز التحلّل؛ لشمول إطلاق أدلّة الإحصار لذلك وعدم ثبوت الإرتكاز المتقدّم فيه، بل قد يدّعى أنّ الظنّ في باب الضرر والمرض ونحوهما يكون حجّة عرفاً.

خامساً ـ حكم من لم يتحلّل مع الإحصار:

لو صابر المحصر ولم يتحلّل فارتفع المانع والوقت باق فقد ذهب الفقهاء كالشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي وغيرهما إلى وجوب إتمام النسك[1]، بل ادّعى العلّامة الحلّي الإجماع عليه[2]؛ لأنّه كان مُحرماً ولم يأت بالمناسك وإذا ارتفع المانع وجب إتمامها عليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾[3].

وكذا تدلّ عليه موثّقة الفضل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام الواردة في صدّ المحرم مع زواله حيث أمر الإمام عليه السلام بإتمام نسكه حتى يحلّ[4].

وأمّا لو صابر ولم يتحلّل حتى فاته الحج فقد ذهب الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن إدريس والعلّامة الحلّي وغيرهم[5] إلى عدم جواز التحلّل بالهدي؛ لعدم صدق عنوان الصدّ أو الحصر عليه من غير فرق بين كون ذلك منه، مع رجاء زوال العذر قبل خروج الوقت أم لا، وحينئذٍ يلزمه التحلّل بعمرة مفردة كغيره ممّن يفوته الحج وعليه القضاء في صورة وجوب الحج واستقراره.

هذا من ناحية أصل الحكم وأمّا من ناحية البحث عن الانتقال إلى العمرة بعد فوت الحج وأنّه يحصل بأمر قهري أو منوط بالنيّة وكذا البحث عن لزوم الدم عليه فموكولان إلى مدخل (حج، صدّ).

---

(١) المبسوط ١: ٣٣٣. الشرائع ١: ٢٨١. المدارك ٨: ٢٩٦. الحدائق ١٦: ٣٣. كشف اللثام ٦: ٣١٣. مهذب الأحكام ١٥: ١٨ ـ ١٩.

(٢) التذكرة ٨: ٣٩٥.

(٣) البقرة: ١٩٦. وانظر: المنتهى ١٣: ٣١. المدارك ٨: ٢٩٦.

(٤) الوسائل ١٣: ١٨٤، ب ٣ من الاحصار والصدّ، ح ٢. وانظر: فقه الرضا عليه السلام: ٢٢٩.

(٥) المبسوط ١: ٣٣٣. السرائر ١: ٦٤٣. الشرائع ١: ٢٨١. التذكرة ٨: ٣٩٥. الدروس ١: ٤٧٩. كشف اللثام ٦: ١٩٦، ٣١٢. جواهر الكلام ٢٠: ١٣٣.

هذا كلّه مع ارتفاع المنع، وأمّا لو استمرّ بعد فوات الحج ولم يمكنه التحلّل بالعمرة فقد صرّح الفقهاء كالشيخ الطوسي والشهيدين وغيرهم[1] بأنّه يتحلّل من العمرة بالهدي كما كان يتحلّل بذلك من الحج.

سادساً ـ اجتماع الإحصار والصدّ:

لو اجتمع الإحصار والصدّ على المكلّف بأن كان مريضاً وصدّه العدوّ عن إتيان الحج، فقد وقع البحث في السبب المؤثّر في ذلك، وأنّه هل يجب عليه العمل بوظيفة المحصر أو المصدود تعييناً أو يتخيّر بين الأخذ بأحدهما فيعمل بوظيفته، أو يجوز له الأخذ بالأخفّ من أحكامهما؟ وجوه وأقوال:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى تخيير المكلف بين الأخذ بأحدهما أو الأخذ بالأخفّ من أحكامهما سواء عرضا دفعة أو كانا متعاقبين منهم الشهيدان والسبزواري والطباطبائي والنراقي وغيرهم[2]، مستدلّين عليه بصدق الوصفين الموجب للأخذ بحكم كلّ منهما، واقتصر آخرون كابن فهد والفاضل الهندي وغيرهما على التخيير بينهما[3].

قال الشهيد: «الأشبه جواز الأخذ بالأخفّ من أحكامهما، ولا فرق بين عروضهما معاً أو متعاقبين»[4].

وقال الشهيد الثاني: «لو اجتمعا على المكلّف بأن مرض وصدّه العدوّ، ففي ترجيح أيّهما، أو التخيير بينهما فيأخذ حكم ما اختاره، أو الأخذ بالأخفّ من أحكامهما أوجه، أجودها الأخير؛ لصدق اسم كلّ واحد عند الأخذ بحكمه، ولا فرق في ذلك بين عروضهما دفعة أو متعاقبين

---

(١) المبسوط ١: ٣٣٣. الدروس ١: ٤٧٩. المسالك ٢: ٣٩٥. المدارك ٨: ٢٩٥ ـ ٢٩٦. الحدائق ١٦: ٣٢.

(٢) الدروس ١: ٤٨٣. الروضة ٢: ٣٦٧. الذخيرة: ٦٩٩. الرياض ٧: ١٩٧، قال: «يتخيّر في أخذ حكم ما شاء منهما وأخذ الأخفّ من أحكامهما؛ لصدق الوصفين الموجب للأخذ بالحكم، سواء عرضا دفعة أو متعاقبين وفاقاً لجماعة». مستند الشيعة ١٣: ١٢٩، قال: «يتخيّر في أخذ حكم ما شاء منهما وأخذ الأخفّ من أحكامهم؛ لصدق الوصفين الموجب للأخذ بالحكم». جواهر الكلام ٢٠: ١١٣ ـ ١١٤. الحج (الطباطبائي القمي) ٣: ٣٨٥.

(٣) المهذب البارع ٢: ٢٢٥، قال: «إن منع المكلّف بهما تخيّر في التحلّل من أيّهما شاء». كشف اللثام ٦: ٣٢٤.

(٤) الدروس ١: ٤٨٣.

إذا كان قبل الشروع في حكم السابق»[1].

وقال الفاضل الهندي: «المبتلى بهما يتخيّر في التحلّل بأيّهما شاء؛ لصدق كلّ منهما عليه»[2].

وفي قبال ذلك ذهب الشيخ كاشف الغطاء إلى «أنّه إذا اجتمع الصد والحصر وسبق أحدهما الآخر قدّم الحكم المتقدّم، وإن تساويا قدّم الحصر»[3].

هذا لو عرض اللاحق قبل الشروع في حكم السابق، وأمّا لو عرض الصدّ بعد بعث المحصر أو الإحصار بعد ذبح المصدود ولم يقصّر بعدُ، فقد ذهب جماعة من الفقهاء إلى ترجيح السابق منهما.

قال الشهيد الأوّل: «... نعم، لو عرض الصدّ بعد بعث المحصر، أو الإحصار بعد ذبح المصدود ولمّا يقصّر فترجيح جانب السابق قويّ»[4].

وما ذكره الشهيد الأوّل احتمله الشهيد الثاني أيضاً[5]، ومال إليه السيد في الرياض[6]، وقوّاه المحقّق النجفي كذلك[7]. إلّا أنّ ظاهر إطلاق عدّة من الفقهاء التخيير مطلقاً[8] كما صرّح به السيد العاملي[9].

وذهب السيد الگلبايگاني إلى أنّه لو تعاقب عليه الصدّ والحصر وكان طروّ الآخر بعد الأخذ بالسابق فلا يبقى مورد للبحث عن تقديم ما أخذ به؛ لأنّ المصدود بعد الصدّ يحلّ من كلّ شيء حتى النساء وإن أُحصر بعده، وأمّا إذا كان طروّ الآخر قبل الأخذ بحكم السابق، فإن بنينا على عدم لزوم القصد للمصدود في الإحلال فهو حلّ من كلّ شيء؛ لأنّ المصدود لا يصدق عليه المحصور؛ لشهرة أنّ الممنوع لا يمنع.

---

(١) المسالك ٢: ٣٨٧. وقال السيد العاملي: «لو اجتمع الإحصار والصدّ فالأظهر جواز الأخذ بالأخفّ من أحكامهما؛ لصدق كلّ من الوصفين على من هذا شأنه فيتعلّق به حكمه، ولا فرق بين عروضهما دفعة أو متعاقبين». المدارك ٨: ٢٨٦.

(٢) كشف اللثام ٦: ٣٢٤.

(٣) كشف الغطاء ٤: ٦٣٨.

(٤) الدروس ١: ٤٨٣.

(٥) المسالك ٢: ٣٨٧ ـ ٣٨٨.

(٦) الرياض ٧: ١٩٧ ـ ١٩٨، فإنّه قال بعد حكاية كلام الشهيد ـ الآتي ـ: «لا يخلو عن وجه، ومع ذلك فلا ريب أنّه أحوط».

(٧) جواهر الكلام ٢٠: ١١٤.

(٨) مستند الشيعة ١٣: ١٢٩. وانظر: مهذب الأحكام ١٥: ١٦، حيث أطلق الأخذ بالأخفّ ولم يفصّل بالتعاقب.

(٩) المدارك ٨: ٢٨٦.

وأمّا بناءً على لزوم القصد فيكون كالسلام المخرج عن الصلاة، فللبحث عن تقديم أحدهما على الآخر مجال[1].

سابعاً ـ ما يتحقّق به الإحصار:

قد تقدّم أنّ المدار في الحصر على منع المحرم عن إدراك الحج والعمرة وإتمامهما، وذلك يختلف في الحج والعمرة، وكذا يختلف في الحج بالنسبة إلى المنع عن الموقفين أو أحدهما، وملخّص القول في ذلك كالتالي:

أمّا في الحجّ فإنّ الحصر عنه يتحقّق بالمنع عن الموقفين ـ أي عرفات والمشعر معاً[2] ـ بلا خلاف[3]، بل ادّعي عليه الإجماع[4].

وكذا الحكم في المنع عن أحد الموقفين بحيث يفوت معه الحج[5]، وقد ادّعي فيه عدم الخلاف[6] أيضاً.

وأمّا المنع من نزول منى خاصّة بعد درك الموقفين فصريح جماعة من الفقهاء أنّه يستنيب في الرمي والذبح، ثمّ يأتي بالحلق أو التقصير ويتحلّل ويتمّ باقي الأفعال[7]، ولو لم تمكنه الاستنابة ففيه خلاف بين الفقهاء، من تحقّق الصدّ والإحصار الموجب لجواز التحلّل[8] أو البقاء على إحرامه[9].

وكذا وقع البحث بينهم في تحقّق الصدّ والإحصار في المنع عن منى ومكّة معاً أو المنع عن مكّة خاصة، وقد تعرّض الفقهاء لذلك ضمن مبحث الصدّ، مع تصريح جماعة منهم باشتراك الصدّ والإحصار في ذلك[10]. وتفصيله موكول إلى مصطلح (صدّ).

---

(١) الإحصار والصدّ (الگلبايگاني): ٧.

(٢) المبسوط ١: ٣٣٢ ـ ٣٣٣. الشرائع ١: ٢٨٢. التذكرة ٨: ٤٠١ ـ ٤٠٢. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٠٨، م١٣٧٨.

(٣) الذخيرة: ٧٠٠.

(٤) المسالك ٢: ٣٩١.

(٥) انظر: المسالك ٢: ٣٩١.

(٦) المدارك ٨: ٢٩٢. مستند الشيعة ١٣: ١٣٧.

(٧) الروضة ٢: ٣٧١. المدارك ٨: ٢٩٢ ـ ٢٩٣. جواهر الكلام ٢٠: ١٢٦.

(٨) المدارك ٨: ٢٩٢ ـ ٢٩٣. الحدائق ١٦: ٢٥. الرياض ٧: ٢٠١ ـ ٢٠٢. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٠٨، م١٣٧٨. مهذب الأحكام ١٥: ١٣.

(٩) انظر: الدروس ١: ٤٨٠. المسالك ٢: ٣٩١.

(١٠) المسالك ٢: ٤٠٠. المدارك ٨: ٢٠١. جواهر الكلام ٢٠: ١٤٢، فإنّه قال: «[المحصر] الذي يمنعه المرض عن الوصول إلى مكّة أو عن الموقفين على حسب ما سمعته في المصدود».

وأمّا الإحصار في العمرة فإنّه يتحقّق بالمنع عن الوصول إلى مكّة ـ كما هو صريح جماعة من الفقهاء[1] ـ أو بالمنع عن الإتيان بأفعال العمرة بعد الوصول إلى مكّة[2] حتى أنّه يتحقّق الصدّ والإحصار بالمنع عن الطواف خاصّة أو السعي خاصّة[3].

وتفصيل ذلك مع سائر ما يترتّب عليه موكول إلى محلّه في مصطلح (صدّ).

ثامناً ـ ما يتحقّق به التحلّل:

تارة يشترط المحصر عند إحرامه على ربّه أن يحلّه حيث حبسه المانع، وأُخرى يحرم ولا يشترط ذلك، والبحث عن تحلّل المحصر تارة في الإحرام المطلق وأُخرى في الإحرام المشروط:

أ ـ التحلّل في الإحرام المطلق:

اشترط الفقهاء لتحقّق التحلّل في الإحرام المطلق أُموراً كبعث الهدي وذبحه ولزوم نيّة التحلّل عند ذبح الهدي والحلق أو التقصير، وفيما يلي تفصيل ذلك:

الأوّل ـ الهدي:

يجب على المحصر ذبح الهدي عند إرادة التحلّل[4] بلا خلاف فيه[5]، بل عليه الإجماع من غير واحد من الفقهاء[6]؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[7]، فإنّه صريح في وجوب الهدي عند الإحصار.

ولا إشكال في شمول الآية للإحصار المصطلح، فإنّه بناءً على إطلاقه في الإحصار لغة ـ لوروده في صدّ المشركين النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه ـ يشمل كلّاً من الصدّ والإحصار[8]. هذا مضافاً إلى ما ورد في

---

(١) المبسوط ١: ٣٣٤. الشرائع ١: ٢٨٢. التذكرة ٨: ٣٨٥ ـ ٣٨٦. مجمع الفائدة ٧: ٤١١.

(٢) الروضة ٢: ٣٦٧، ٣٧٢. جامع المقاصد ٣: ٢٨٣. جواهر الكلام ٢٠: ١٢٨.

(٣) الرياض ٧: ٢٠١. كشف اللثام ٦: ٣٠١. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٠٧، م١٣٧٣.

(٤) المقنع: ٢٤٤. الخلاف ٢: ٤٢٣، م٣١٥. الكافي في الفقه: ٢١٨. المهذب ١: ٢٧٠. الغنية: ١٩٥. السرائر ١: ٦٣٩، ٦٤١. جامع المدارك ٢: ٥٦٣. المعتمد في شرح المناسك ٥: ١٤٩. تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٥٩ ـ ٤٦٠، ٤٦٧.

(٥) الذخيرة: ٧٠٢. كفاية الأحكام ١: ٣٦٣. الحدائق ١٦: ٣٩. مستند الشيعة ١٣: ١٤٢.

(٦) التذكرة ٨: ٤٠١ ـ ٤٠٢. المنتهى ١٣: ٤١. المسالك ٢: ٣٨٧. المدارك ٨: ٣٠١. المفاتيح ١: ٣٨٦. مستند الشيعة ١٣: ١٤٢. جواهر الكلام ٢٠: ١٤٢.

(٧) البقرة: ١٩٦.

(٨) المسالك ٢: ٤٠١. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٢٤.

روايات متعدّدة: منها: صحيحة معاوية بن عمّار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أُحصر فبعث بالهدي، فقال: «يواعد أصحابه ميعاداً، فإن كان في حج فمحلّ الهدي يوم النحر... وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكّة»[1]، وغيرها ممّا سيأتي.

ثمّ إنّه لا فرق في اشتراط التحلل بالهدي بين أنواع الحج والعمرة في هدي الإحصار كما يشهد له ما في صحيحة معاوية بن عمّار المتقدّمة، وصرّح به بعض الفقهاء، ففي الجواهر قال: «إذا تلبّس هذا بالإحرام لحج أو عمرة تمتّع أو مفردة، ثمّ أُحصر كان عليه أن يبعث ما ساقه إن كان قد ساق، ولو لم يسق بعث هدياً أو ثمنه، ولا يحلّ حتى يبلغ الهدي محلّه وهو منى إن كان حاجّاً، ومكّة إن كان معتمراً بلا خلاف أجده في تحلّله بالهدي، بل توقّته، بل الإجماع بقسميه عليه، مضافاً إلى الكتاب والسنّة»[2]. وستأتي الإشارة إلى سائر كلمات الفقهاء في مبحث مكان ذبح الهدي في إحرام الحج والعمرة.

وكذا لا فرق في الهدي الذي يتحلّل به بين أن يكون بدنة أو بقرة أو شاة[3]؛ لشمول الإطلاقات لها.

وهذا كلّه ممّا لا كلام فيه وإنّما الكلام والبحث لدى الفقهاء في تفاصيل مسائله كمكان الهدي وزمانه وما يكفي فيه وحكم العجز عنه وغير ذلك والتفصيل كالتالي:

١ ـ مكان الذبح:

بعد اتّفاق الفقهاء على لزوم الهدي للتحلّل اختلفت عباراتهم في مكان الذبح، وأنّه هل يجوز له ذبح الهدي في مكانه في أنواع الحج والعمرة، أو يجب بعث الهدي إلى محلّه، أو يفصّل فيه بين أنواع الحج والعمرة؟

ذهب الشيخ الصدوق في المقنع إلى أنّ المحصور والمضطرّ ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطرّان فيه[4]، وفصّل سلّار بين التطوّع وحجّة الإسلام، وأنّه يذبح

---

(١) الوسائل ١٣: ١٨١، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٢) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٢.
(٣) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤١. مناسك الحج (الخوئي): ٢٠٨، ٢٠٩، م ٤٤٤. مناسك الحج (التبريزي): ١٥٤ ـ ١٥٥، م ٤٥٠. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٦٨، م ٤٤١. مناسك الحج (السيستاني): ٢٢١، م ٤٤٣.
(٤) المقنع: ٢٤٤.

الهدي حيث أُحصر في الأوّل فقط[1]، وهو ظاهر الشيخ المفيد أيضاً[2].

وذهب جماعة إلى التخيير بين بعث الهدي والذبح في مكان الإحصار ـ كما حكي عن الإسكافي وقوّاه السيد العاملي[3]، ونفى البعد عنه المحقق الأردبيلي[4] جمعاً بين الروايات. واستقربه السبزواري أيضاً[5].

وفي قبالهم ذهب المشهور إلى وجوب بعث الهدي إلى محلّه[6]، بل عن ظاهر الغنية وغيرها الإجماع عليه[7]، فإن كان الإحصار في إحرام الحج وأراد المحصر التحلّل فعليه أن يبعث الهدي أو ثمنه إلى منى حتى يذبح فيها، وإن كان في إحرام العمرة ـ سواء كانت عمرة التمتّع أو العمرة المفردة ـ يبعثه إلى مكّة ويواعد أصحابه أن يذبحوه أو ينحروه في وقت معيّن، فإذا حضر الوقت تحلّل في مكانه، وهذا ما ذهب إليه الشيخ الطوسي وبنو حمزة والبراج وادريس والمحقّق والعلّامة الحلّيان والشهيدان والمحقّق النجفي وغيرهم[8]، ووافقهم السيد الخوئي إلّا في العمرة المفردة حيث ذهب إلى التخيير فيها[9].

ومنشأ اختلاف آراء الفقهاء، اختلاف الروايات ووجه الجمع بينها، وهي على طوائف:

الطائفة الأُولى: الروايات الدالّة على أنّ وظيفة المحصور ذبح الهدي في مكانه

---

(١) المراسم: ١١٨، قال: إن كان الإحصار في حجّة الإسلام يجب بعث الهدي وبقاؤه على إحرامه حتى يبلغ الهدي محلّه بخلاف التطوّع.

(٢) المقنعة: ٤٤٦.

(٣) المختلف ٤: ٣٥٣. المدارك ٨: ٣٠٤، وقال: القول بالتخيير مطلقاً خصوصاً لغير السائق لا يخلو من قوّة.

(٤) مجمع الفائدة ٧: ٤١٤.

(٥) الذخيرة: ٧٠٣. كفاية الأحكام ١: ٣٦٣.

(٦) مجمع الفائدة ٧: ٤١٢. الحدائق ١٦: ٣٩. جواهر الكلام ٢٠: ١٤٧. وفي المدارك ٨: ٣٠١، وكفاية الأحكام ١: ٣٦٣، والرياض ٧: ٢١٥ نسبه إلى الأكثر.

(٧) الغنية: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٨) النهاية: ٢٨١ ـ ٢٨٢. المبسوط ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥. الوسيلة: ١٩٣. المهذب ١: ٢٧٠. السرائر ١: ٦٣٨. الشرائع ١: ٢٨٢. الجامع للشرائع: ٢٢٢. التذكرة ٨: ٤٠٢. الدروس ١: ٤٧٦ ـ ٤٧٧. المسالك ٢: ٣٨٧. الرياض ٧: ٢١٢، ٢١٥. مستند الشيعة ١٣: ١٤٦ ـ ١٤٧. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. جواهر الكلام ٢٠: ١٤٣ ـ ١٤٧. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥١٠ ـ ٥١٢، م ١٣٨١، ١٣٨٢.

(٩) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٩ ـ ٤٥٠. مناسك الحج: ٢٠٩ ـ ٢١٠، م ٤٤٨.

مطلقاً أي سواء كان محصوراً في الحج أم في العمرة المفردة أم في التمتّع:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في المحصور ولم يسق الهدي، قال: «ينسك ويرجع»، قيل: فإن لم يجد هدياً؟ قال: «يصوم»[1]، وقريب منها صحيحته الأُخرى[2].

ومنها: صحيحته الثالثة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «وإن كان مرض في الطريق بعدما أحرم فأراد الرجوع إلى أهله رجع ونحر بدنة...»[3].

وروي في الفقيه مرسلاً: «المحصور والمضطرّ ينحران بدنتيهما في المكان الذي يضطرّان فيه»[4]. ولإطلاق هذه الروايات ذهب الشيخ الصدوق ـ كما تقدّم ـ إلى كفاية الذبح من مكانه مطلقاً، كما ذهب جماعة من الفقهاء إلى التخيير جمعاً بينها وبين ما يأتي من الأخبار[5].

الطائفة الثانية: ما دلّ على التفصيل بين حجّة الإسلام والتطوّع وأنّه يذبح في التطوّع من مكانه ويبعث به إلى محلّه في حجة الإسلام، نحو ما رواه الشيخ المفيد مرسلاً عن الإمام الصادق عليه السلام، قال: «المحصور بالمرض إن ساق هدياً أقام على إحرامه حتى يبلغ الهدي محلّه... هذا إذا كان حجّة الإسلام، فأمّا حجّة التطوّع فإنّه ينحر هديه وقد أحلّ»[6].

ولعلّ سلّار ذهب إلى التفصيل للجمع بين هذه الرواية وبين سائر الروايات[7]، كما أنّ ظاهر الشيخ المفيد أيضاً العمل بها[8].

الطائفة الثالثة: ما دلّ على التفصيل بين العمرة المفردة وغيرها بأن يذبح في العمرة المفردة من مكانه:

منها: خبر رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «خرج الحسين عليه السلام معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى إلى

---

(١) الوسائل ١٣: ١٨٧، ب ٧ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٢) الوسائل ١٣: ١٨٧، ب ٧ من الإحصار والصدّ، ح ٢.
(٣) الوسائل ١٣: ١٨١، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٤) الفقيه ٢: ٥١٥، ح ٣١٠٥. الوسائل ١٣: ١٨٧، ب ٦ من الإحصار والصدّ، ح ٣.
(٥) انظر: المدارك ٨: ٣٠٤. مجمع الفائدة ٧: ٤١٤.
(٦) المقنعة: ٤٤٦. الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٦.
(٧) مستند الشيعة ١٣: ١٤٥. المفاتيح ١: ٣٨٦.
(٨) انظر: المقنعة: ٤٤٦.

السقيا فبرسم[1] فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه، ثمّ أقبل حتى جاء فضرب الباب، فقال علي عليه السلام: ابني وربّ الكعبة افتحوا له، وكانوا قد حموه الماء فأكبّ عليه فشرب ثمّ اعتمر بعد»[2].

ومنها: ذيل صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الحسين بن علي خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ عليّاً [ذلك][3] وهو بالمدينة فخرج في طلبه فأدركه بالسقيا وهو مريض، فقال: يا بنيّ ما تشتكي؟ فقال: أشتكي رأسي، فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة، فلمّا برأ من وجعه اعتمر»[4]. وقد حمله بعض الفقهاء على العمرة المفردة وتمسّكوا بها في القول بالتخيير فيها، كما سيأتي.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على وجوب بعث الهدي إلى محلّه:

منها: صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أُحصر الرجل بعث بهديه...»[5].

ومنها: موثّقة زرعة، قال: سألته عن رجل أُحصر في الحج، قال: «فليبعث بهديه إذا كان مع أصحابه، ومحلّه أن يبلغ الهدي محلّه، ومحلّه منى يوم النحر إذا كان في الحج، وإن كان في عمرة نحر بمكّة، فإنّما عليه أن يعدهم لذلك يوماً، فإذا كان ذلك اليوم فقد وفى، وإن اختلفوا في الميعاد لم يضرّه إن شاء الله تعالى»[6].

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أُحصر فبعث بالهدي، فقال: «يواعد أصحابه ميعاداً فإن كان في حج فمحلّ الهدي يوم النحر، وإذا كان يوم النحر فليقصّر من رأسه، ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي مناسكه، وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكّة والساعة التي يعدهم فيها فإذا كان تلك الساعة قصّر وأحلّ، وإن كان مرض في الطريق بعدما أحرم فأراد

---

(١) البرسام ـ بالكسر ـ: ورم حار يعرض للحجاب الذي بين الكبد والأمعاء ثمّ يتّصل إلى الدماغ. تاج العروس ٨: ١٩٩.

(٢) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٦ من الإحصار والصد، ح ٢.

(٣) ورد في الكافي فقط ٤: ٣٦٩، ح ٣.

(٤) الوسائل ١٣: ١٨١ ـ ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصد، ح ١.

(٥) الوسائل ١٣: ١٨٣، ب ٣ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٦) الوسائل ١٣: ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ٢.

الرجوع إلى أهله رجع ونحر بدنة أو أقام مكانه حتى يبرأ، وإن كان في عمرة فإذا برأ فعليه العمرة واجبة، وإن كان عليه الحج فرجع إلى أهله أو أقام ففاته الحج كان عليه الحج من قابل... فإنّ الحسين بن علي عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق فبلغ عليّاً عليه السلام ذلك وهو في المدينة فخرج في طلبه وأدركه بالسقيا وهو مريض بها، فقال: يا بنيّ ما تشتكي؟ قال: أشتكي رأسي، فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة، فلمّا برأ من وجعه اعتمر»، قلت: أرأيت حين برأ من وجعه قبل أن يخرج إلى العمرة أحلّ له النساء؟ قال: «لا تحلّ له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة»، قلت: فما بال رسول الله صلى الله عليه وآله حين رجع من الحديبية حلّت له النساء ولم يطف بالبيت؟ قال: ليسا سواء، كان النبي صلى الله عليه وآله مصدوداً والحسين محصوراً»[1]. إلى غير ذلك من الروايات[2].

والمشهور إنّما ذهبوا إلى وجوب بعث الهدي إلى محلّه؛ استناداً إلى ظاهر قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُ ﴾[3]، والمراد من قوله ﴿ مَحِلَّهُ ﴾ منى أو مكّة، مضافاً إلى هذه الطائفة من الروايات، فإنّها صريحة في المدّعى ومفسّرة للآية المباركة مع إمكان حمل سائر الروايات على مختلف الوجوه والمحامل كحمل الخبر الوارد في اعتمار الإمام الحسين عليه السلام على الضرورة، كما يحتمل ذلك فيما روي عن الصدوق أيضاً.

ولا حجّية لمرسل المفيد حتى يعارض ما سمعته من النصوص، مضافاً إلى إمكان حمل الخبر الدالّ على اعتمار الإمام الحسين عليه السلام على عدم إحرامه عليه السلام، وإنّما نحر هو أو الإمام علي عليه السلام تطوّعاً[4]،

---

(١) الكافي ٤: ٣٦٩، ح ٣. أورد صدره في الوسائل ١٣: ١٨١، ب ٢ من الإحصار والصد، ح ١، وذيله في ١٧٩، ب ١، ح ٣.

(٢) الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٥، و ١٨٣، ب ٣، ح ١، و ١٨٤ ـ ١٨٥، ب ٤، ح ١، ٢، و ١٨٦، ب ٥، ح ٢.

(٣) البقرة: ١٩٦.

(٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٦. وانظر: مستند الشيعة ١٣: ١٤٦ ـ ١٤٧. مهذب الأحكام ١٥: ٢٦.

خصوصاً إذا كان قد ساق؛ ولذا قال المحقق النجفي بعد الإشكال على سائر الروايات: «وبذلك وغيره يظهر لك أنّه لا وجه للجمع بين النصوص بالتخيير المتوقف على التكافؤ المعلوم عدمه من وجوه، فالتحقيق حينئذٍ ما عليه المشهور»[1].

وكذا ذهب السيد الگلبايگاني إلى ما عليه المشهور ـ مع استشكاله على رواية معاوية بن عمّار بمعارضة الصدر مع الذيل ـ تمسّكاً بسائر الأخبار الدالّة على لزوم البعث، ثمّ قال بعد ذكر عدّة منها: «يظهر لك من مجموع هذه النصوص ـ مع ما في بعضها الإطلاق، وفي بعض آخر خصوص القارن ـ لزوم بعث الهدي للمحصور إلى مكّة أو منى. وممّا حقّقناه يظهر لك بالتأمّل أيضاً معارضة هذه الروايات مع ما في ذيل رواية ابن عمّار. نعم، إن قلنا بمقالة المشهور ومنهم صاحب الجواهر رحمه الله، كما هو الحقّ والتحقيق فيمكن حمل ذيل صحيحة ابن عمّار السابق على الضرورة، فإذن للمحصور البعث إلى مكّة أو منى إلّا في حال الضرورة فيذبح في مكان الحصر، فلا يصحّ القول لرفع التغاير والتنافي بالفرق بين السائق هديه وعدمه، فالأوّل يبعث، والثاني عدم لزوم البعث فيذبح في مكان الحصر [كما حكي عن الجعفي[2]]، ولا يصحّ القول أيضاً لرفع التعارض والتنافي بالفرق بين حجّة الإسلام وحج المندوب، ففي الأوّل لزوم البعث بخلاف الثاني... ولا يصحّ أيضاً لرفع التعارض والتنافي القول بالتخيير بين البعث وعدمه مطلقاً»[3].

هذا، ولكن ذهب السيد الخوئي وغيره[4] إلى لزوم البعث في الحج وعمرة التمتّع، وأمّا في العمرة المفردة فيتخيّر بين البعث والذبح في محلّ الإحصار؛ جمعاً بين ما ورد في اعتمار الحسين عليه السلام وحصره في الطريق، حيث ظاهره امتياز العمرة المفردة عن الحج بالذبح في مكانه وعدم لزوم البعث، وبين ما تقدّم من الصحاح الدالّة على بعث الهدي.

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٧.

(٢) انظر: الدروس ١: ٤٧٧. الرياض ٧: ٢١٥.

(٣) الإحصار والصدّ (الگلبايگاني): ٣١ ـ ٣٢.

(٤) مناسك الحج (الخوئي): ٢٠٩ ـ ٢١٠، م٤٤٨. مناسك الحجّ (التبريزي): ١٨٠، م٤٥٣. تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٦١.

والظاهر من صحيحة معاوية بن عمّار وصحيحة رفاعة تعدّد الواقعة وتعدّد صدور العمرة من الإمام الحسين عليه السلام، فمرّة لم يسق الهدي وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام خرج في طلبه فأدركه في السقيا وهو مريض بها، وأُخرى ساق بدنة ونحرها في مكانه ثمّ رجع بنفسه، فما صدر منه عليه السلام هو النحر أو الذبح في مكانه، دون أن يبعث بالهدي.

وردَّ السيد الخوئي المناقشة في الروايتين بحمل الرواية على صورة اضطرار الإمام الحسين عليه السلام إلى حلق الرأس، فهي قضيّة في واقعة ـ بأنّ راوي هذه الواقعة لو كان من الرواة العاديين لاحتمل أن يكون ما حكاه قضيّة شخصيّة في واقعة تاريخية، لكنّ الراوي لذلك ولفعل الإمام الحسين عليه السلام هو الإمام الصادق عليه السلام، وهو يروي بعنوان الحكم، ولو كان في البين اضطرار لبيّنه عليه السلام، فظاهر حكايته لفعل الإمام الحسين عليه السلام أنّ الحلق جائز مطلقاً، وليس مختصّاً بالمضطرّ، كما أنّه ليس في الرواية إشعار بأنّ الحسين عليه السلام كان مضطرّاً إلى حلق رأسه.

مضافاً إلى أنّا لو سلّمنا حمل فعله عليه السلام على الاضطرار فإنّ الاضطرار لا يوجب جواز تقديم الهدي وعدم البعث، بل الاضطرار يوجب جواز الحلق ثمّ ثبوت الكفّارة للحلق.

وكذا أجاب عن المناقشة في الروايتين باحتمال أن يكون الذبح على نحو التطوّع بالهدي، بأنّ المصرّح به فيهما أنّ الحسين عليه السلام خرج معتمراً فمرض في الطريق، وهو ظاهر في خروجه عليه السلام محرماً بالعمرة؛ لا أنّه كان يقصد الاعتمار، فإنّ المشتقّ ظاهر في التلبّس بالحال.

مضافاً إلى أنّ سؤال الراوي عن عدم حلّية النساء له واستفساره عن حلّية النساء بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله ـ الذي أجاب الإمام عليه السلام عنه بالفرق بينهما، وأنّه صلى الله عليه وآله كان مصدوداً، والحسين محصوراً ـ صريح في أنّ الحسين عليه السلام كان محرماً وقد منعه المرض من إتمام بقيّة الأعمال.

فيجوز للمحصور في العمرة المفردة الذبح من مكانه أو البعث إلى مكّة جمعاً بين الأخبار[1].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٠ ـ ٤٥١.

٢ ـ زمان الذبح:

ذهب الفقهاء كالشيخ الطوسي والقاضي وابن حمزة وغيرهم[١] إلى عدم زمان معيّن شرعاً لذبح الهدي في العمرة، فيجوز له ذبحه في كلّ زمان أراد تعيينه؛ للأصل وإطلاق ما تقدّم من الروايات، بعد عدم الدليل على تعيين زمان خاص. وإن كان الأحوط عند بعضهم[٢] كون الذبح في إحرام عمرة التمتّع يوم الميعاد قبل خروج الحجّاج إلى عرفات.

ولا يخفى ابتناء ذلك على وجوب إرسال الهدي إلى مكّة، وأمّا بناءً على جواز الذبح حيث أُحصر في مطلق العمرة أو في العمرة المفردة فيجوز له ذبحه حيث أُحصر.

قال الفاضل الهندي: «زمانه أي هدي التحلّل عن الحصر عن العمرة كلّ ما يعيّنه لمن يبعث معه الهدي إلّا عمرة التمتّع ـ على قول الراوندي ـ فكالحجّ»[٣].

وأمّا في الحج فقد ذهب كثير من الفقهاء كالشيخ الطوسي ومن تبعه والمحقق والعلّامة الحليّين والشهيد وغيرهم[٤] إلى أنّ زمان الذبح في الحج يوم النحر.

وظاهر ابن زهرة الإجماع عليه[٥]؛ استناداً إلى ما تقدّم من رواية معاوية بن عمّار، قال: سألته عن رجل أُحصر فبعث بالهدي، قال: «يواعد أصحابه ميعاداً فإن كان في الحج فمحلّ الهدي يوم النحر، فإذا كان يوم النحر فليقصّر من رأسه ولا يجب عليه الحلق حتى يقضي المناسك، وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه

---

(١) المبسوط ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥. المهذب ١: ٢٧٠ ـ ٢٧١. الوسيلة: ١٩٣. شرح التبصرة ٤: ٣٠٤ ـ ٣٠٥. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٥ ـ ٥٣٦، م ١٣٨١. مهذب الأحكام ١٥: ٢٧. فإنّه قال: «وبالنسبة إلى العمرة ليس له زمان معين... للأصل والإطلاق بعد عدم دليل على التعيين». مناسك الحج (التبريزي): ١٨٠، م٤٥٣. مناسك الحج (السيستاني): ٢٢٢، م٤٤٦. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٨٧ ـ ١٨٨، م٤٤٥. مناسك الحج (مكارم الشيرازي): ١٦١ ـ ١٦٥، م٣٤٢.

(٢) تحرير الوسيلة ١: ٤٢٣، م١٦. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٥، م ١٣٨١.

(٣) كشف اللثام ٦: ١٩٩. وانظر: فقه القرآن ١: ٣١٩.

(٤) النهاية: ٢٨١. المبسوط ١: ٣٣٤ ـ ٣٣٥. الكافي في الفقه: ٢١٨. المهذب ١: ٢٧٠. الوسيلة: ١٩٣. السرائر ١: ٦٣٨. المختلف ٤: ٣٥٣. الدروس ١: ٤٤٦. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٦، م١٣٨٢.

(٥) الغنية: ١٩٥ ـ ١٩٦.

مكّة والساعة التي يعدهم فيها، فإذا كانت تلك الساعة قصّر وأحلّ»[1].

كما أنّه ظاهر جماعة آخرين[2] أيضاً، حيث حكموا فيمن تحلّل ثمّ بان أنّ هديه لم يذبح، ببعث الهدي في العام القابل، وهذا ظاهر في فوات الوقت الخاص بالذبح في عام الحصر.

نعم، أضاف بعضهم[3] جواز الذبح في أيّام التشريق أيضاً مستدلاً عليه بأنّها أيّام النحر في الحجّ، ويمكن أن يراد بيوم النحر في صحيح معاوية الجنس الشامل لها أيضاً[4]، واختاره العلّامة الحلّي في القواعد وقال: «وزمانه يوم النحر وأيّام التشريق»[5].

وقال الفاضل الهندي: «وعن الحج يوم النحر وأيّام التشريق؛ فإنّها أيّام ذبح الهدي في الحج»[6]، مع اعترافه باقتصار الفقهاء في مبحث الحصر على يوم النحر، ونسب الشهيد أيّام التشريق إلى القيل[7].

وفي قبال ذلك ذهب جماعة من المعاصرين[8] إلى عدم لزوم زمان معيّن لذبح الهدي في الحج، بل زمانه كلّ ما يعيّنه المحصر لمن يبعث معه الهدي كما في العمرة.

٣ ـ كفاية هدي السياق وعدمها:

إذا ساق المحرم هدياً معه كما في حج القران، ثمّ أُحصر ولم يتمكّن من الإتيان بالحج، فهل يكفيه ذبح ما ساقه للتحلّل عن الإحرام أو يجب عليه هدي آخر غير هدي السياق؟

١ ـ المحكي عن عليّ بن بابويه وابن

---

(١) الوسائل ١٣: ١٨١ ـ ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١، ٢.

(٢) انظر: الشرائع ١: ٢٨٢. المسالك ٢: ٤٠٢. مجمع الفائدة ٧: ٤١٢، ٤١٧. الرياض ٧: ٢١٥، ٢٢١. مستند الشيعة ١٣: ١٥٢.

(٣) مناسك الحج (المكارم الشيرازي): ١٦٥، م ٣٤٢.

(٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٨. مهذب الأحكام ١٥: ٢٧.

(٥) القواعد ١: ٤٤٣.

(٦) كشف اللثام ٦: ١٩٩.

(٧) الدروس ١: ٤٤٦.

(٨) مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٦، م ١٣٨٢، تعليقة الخوئي والتبريزي. مناسك الحج (الخوئي): ٢٠٩، م ٤٤٨. مناسك الحج (التبريزي): ١٨٠، م ٤٥٣. مناسك الحج (الروحاني): ١٨٧، م ٤٤٧.

الجنيد[1] عدم الاجتزاء بهدي السياق، وهو الذي ذهب إليه الشيخ الصدوق أيضاً، قال: «إذا قرن الرجل الحج والعمرة فأُحصر بعث هدياً مع هديه، ولا يحلّ حتى يبلغ الهدي محلّه»[2]، وهو قريب لما روي عن فقه الرضا عليه السلام[3] أيضاً.

وحمله ابن إدريس على صورة الإشعار والتقليد فقال: «فمراده كلّ واحد منهما [= الحج والعمرة] على الإنفراد، ويقرن إلى إحرامه بواحد من الحج أو من العمرة هدياً يشعره أو يقلّده، فيخرج من مكّة بذلك وإن لم يكن ذلك عليه واجباً ابتداءً... فأمّا قوله: بعث هدياً مع هديه إذا أُحصر، يريد أنّ هديه الأوّل الذي قرنه إلى إحرامه ما يجزيه في تحليله من إحرامه؛ لأنّ هذا كان واجباً عليه قبل حصره، فإذا أراد التحلّل من إحرامه بالمرض الذي هو الحصر عندنا... فيجب عليه هدي آخر لذلك... وما قاله قويّ معتمد»[4].

وكذا العلّامة الحلّي في المختلف فإنّه ـ بعد حكاية ما تقدّم عن ابن بابويه ـ قال: «وقال ابن الجنيد ـ ونِعم ما قال ـ: فإذا أُحصر ومعه هدي قد أوجبه الله بعث بهدي آخر عن إحصاره، فإن لم يكن أوجبه بحال من إشعار ولا غيره أجزأه عن إحصاره»[5].

واستدلّ على عدم الاجتزاء بأنّه: «مع إيجاب الهدي، أنّه قد تعيّن نحر هذا الهدي أو ذبحه بسبب غير الإحصار، فلا يكون مجزئاً عن هدي الإحصار؛ لأنّ مع تعدّد السبب يتعدّد المسبّب. و [أمّا] مع عدم إيجابه [= الهدي] قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾[6][7].

وتبعه عليه الشهيد الثاني فقال: «الأقوى عدم التداخل إن كان السياق واجباً بنذر وشبهه، أو بالإشعار وما في حكمه؛ لاقتضاء اختلاف الأسباب ذلك»[8].

---

(١) السرائر ١: ٦٣٩. المختلف ٤: ٣٥٧ ـ ٣٥٨. وانظر: الدروس ١: ٤٧٦ ـ ٤٧٧. كشف اللثام ٦: ٣٠٤ ـ ٣٠٥. جواهر الكلام ٢٠: ١٢١، حيث حمل كلام الصدوقين على صورة الإشعار والتقليد أيضاً كما صنعه الحلّي.

(٢) الفقيه ٢: ٥١٤، ذيل الحديث ٣١٠٤.

(٣) فقه الرضا عليه السلام: ٢٢٩.

(٤) السرائر ١: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

(٥) المختلف ٤: ٣٥٧.

(٦) البقرة: ١٩٦.

(٧) المختلف ٤: ٣٥٧ ـ ٣٥٨.

(٨) المسالك ٢: ٣٩٠.

ولا يخفى أنّ الهدي لا يتعيّن في القران إلّا بعد الإشعار أو التقليد كما تقدّم من ابن إدريس[1] فلا يدخل قبلهما في حكم المسوق، أو يكون منذوراً بعينه، كما صرّح به الشهيد[2].

فحينئذٍ إن لم يتعيّن ذبحه لعدم الإشعار أو التقليد ولا غيرهما مما يقتضي وجوب ذبحه كالنذر وشبهه، بل ساقه المحرم بنيّة أنّه هدي حتى يذبح في محلّه، كفى في التحلّل[3].

٢ ـ ذهب المشهور[4] إلى كفاية السياق عن هدي التحلّل مطلقاً وإن وجب عليه بإشعار أو غيره كما عليه الشيخ الطوسي والحلبي والقاضي والمحقق والعلّامة الحلّيان والسيد العاملي وجماعة ممّن تأخر عنهم[5].

ونسبه الحلّي إلى ما عدا ابن بابويه من الفقهاء[6]، وظاهر ابن زهرة والعلّامة الحلّي الإجماع عليه[7].

ويدلّ عليه أنّه هدي مستيسر فيجزي بنصّ الآية الشريفة[8]، وكذا الروايات الواردة في المقام كصحيحة رفاعة بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام في أنّه «خرج الحسين عليه السلام معتمراً وقد ساق بدنة حتى انتهى إلى السقيا فبرسم فحلق شعر رأسه ونحرها مكانه...»[9].

وخبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً، قال في

---

(١) المدارك ٨: ٢٩١. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٣٩.

(٢) الدروس ١: ٤٧٧.

(٣) المسالك ٢: ٣٩٠.

(٤) جامع المقاصد ٣: ٢٩٦. المسالك ٢: ٣٩٠. الروضة ٢: ٣٦٧. كشف اللثام ٦: ٣٠٤. جواهر الكلام ٢٠: ١٢١.

(٥) النهاية: ٢٨١. المبسوط ١: ٣٣٤. الكافي في الفقه: ٢١٨. المهذب ١: ٢٧٠. الوسيلة: ١٩٣. الشرائع ١: ٢٨٢. المختصر النافع: ١٢٤. التذكرة ٨: ٤٠٢، ٤٠٦. المنتهى ١٣: ٤١، ٥٠. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٤، وإن جعل التعدّد أحوط. المدارك ٨: ٢٩١. المفاتيح ١: ٣٨٦. الرياض ٧: ٢٠٨ ـ ٢١٢. جواهر الكلام ٢٠: ١٢٣، ١٤٣. آداب أحكام الحج (الگلبايگاني): ٣٨٢. مهذب الأحكام ١٥: ١١، وإن احتاط فيه استحباباً.

(٦) السرائر ١: ٦٣٩ ـ ٦٤٠.

(٧) الغنية: ١٩٥. التذكرة ٨: ٤٠٦، حيث قال: «وأصحابنا قالوا: يبعث بهديه الذي ساقه، ولم يوجبوا بعث هدي آخر».

(٨) المنتهى ١٣: ٥١.

(٩) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٦ من الإحصار والصدّ، ح ٢.

حديث: سألته عن رجل ساق الهدي ثمّ أُحصر؟ قال: «يبعث بهديه»[1].

والمتبادر من لفظ (هديه) الهدي الذي ساقه[2].

بل يمكن أن يقال: إنّ الاكتفاء كان أمراً مرتكزاً عند الرواة كما في خبر معاوية بن عمّار أنّه سأل عن المحصور الذي لم يسق الهدي؟ قال عليه السلام: «ينسك ويرجع»، قيل: فإن لم يجد هدياً؟ قال: «يصوم»[3].

والتقييد في السؤال بأنّه لم يسق الهدي إنّما هو لارتكازه بأنّه لو ساق لأجزأه هديه.

وكذا يدل عليه اكتفاء رسول الله صلى الله عليه وآله وأصحابه في قضيّة الحديبية بنحر ما ساقوا، وهذا وإن كان في الصدّ إلّا أنّ الفرق بين الصدّ والحصر في ذلك بعيد.

هذا، مضافاً إلى أنّ الصدّ والحصر يوجبان الإحلال بالهدي لا وجوب هدي آخر وإن ساقوا الهدي في إحرامهم. ولا يقاس ذلك بلزوم الكفّارة ولزوم الهدي في الإحلال به؛ فإنّ الكفارة على الارتكاب واجب آخر[4]، فيتعدّد الهدي مع تعدّد الوجوب، بخلاف المقام؛ لأنّه لا دليل على تعدّد الوجوب هنا؛ لأنّه ممنوع من إتيان أعمال الحج فلا موضوع لوجوب هدي الحج عليه، ولا دليل على إرسال هدي آخر إلى المذبح.

وعلى فرض التنزّل وقبول وجوب بعث الهدي وإرساله لكنّه لا يخفى أنّه ليس حكماً تكليفيّاً تعبّدياً، بل هو أمر إرشادي إلى التحلّل فله أن يبقى على إحرامه ولا يذبح، وأمّا الأمر بالذبح فلا يظهر من الآية ولا من الروايات أنّه واجب تعبّدي وأنّ الأمر به مولويّ، وإنّما أمر به للخروج من الإحرام والتحلّل منه فلا مورد لتعدّد الأسباب ولا للتداخل حتى يقال: إنّ التداخل خلاف الأصل. فما ذكره المشهور من الاكتفاء بما ساقه هو الصحيح[5].

---

(١) الوسائل ١٣: ١٨٥، ب ٤ من الإحصار والصدّ، ح ٢.
(٢) الحدائق ١٦: ٢٢ ـ ٢٣. جواهر الكلام ٢٠: ١٢١ ـ ١٢٢.
(٣) الوسائل ١٣: ١٨٧، ب ٧ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٤) التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٣٩.
(٥) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٧. وانظر: مجمع الفائدة ٧: ٤٠٤. المدارك ٨: ٢٩١.

٤ ـ كفاية ما وجب بالنذر أو الكفّارة:

إذا وجب على المحرم الهدي للكفّارة أو للنذر وساقه لذبحه في محلّه ثمّ أُحصر، فهل يكفيه عن هدي التحلّل أم لا؟

في الدروس[١] قول بعدم التداخل؛ لأصالة تعدّد المسبّب بتعدّد السبب، وقال ابن فهد: بـ «وجوب هدي [مستقلٍ] للإحصار إن كان المسوق واجباً بنذر وشبهه، وإجزاؤه إن كان السياق ندباً، وهو قول العلّامة في القواعد»[٢].

وإليه ذهب الشهيد الثاني أيضاً[٣].

لكن ناقش فيه المحقق النجفي بأنّه لا مدخليّة للنذر ونحوه بعد صدق اسم الهدي عليه الذي به يندرج تحت روايات الباب[٤].

وفصّل السيد الخوئي بين الكفارة والنذر، ففي الكفارة ذهب إلى عدم التداخل؛ لأنّ الظاهر من الدليل وجوب الكفّارة عليه وجوباً مستقلّاً غير هدي التحلّل، وكلّ منهما أمر يباين الآخر، ولكلّ منهما حكم خاصّ، فإنّ الهدي يجوز للناسك الأكل منه، بخلاف الكفّارة.

وأمّا في النذر فإنّه تابع لقصد الناذر، فإن قصد تحقّق الذبح منه بأيّ نحو كان كفاه هدي واحد، نظير ما لو نذر صوم يوم الخميس، بمعنى أن يكون صائماً في يوم الخميس، فلا فرق حينئذٍ بين صيامه قضاءً عن نفسه أو عن غيره أو عن الكفّارة؛ لأنّ المقصود أن يكون صائماً في هذا اليوم، وحينئذٍ فلا مانع من التداخل. وإن كان قصد الناذر ذبح شاة مستقلّاً في قبال ما وجب عليه بسبب آخر، وكان قصده متمحّضاً في النذر فلابدّ من تعدّد الهدي[٥].

٥ ـ العجز عن هدي التحلّل:

لو عجز المحصر عن هدي التحلّل أو عن ثمنه فهل يبقى على الإحرام حتى يتمكّن من الهدي أو يتحلّل بالبدل منه كالصوم ونحوه أو غير ذلك؟ فيه وجوه

---

(١) الدروس ١: ٤٧٧.
(٢) المهذب البارع ٢: ٢٣٠. وانظر: القواعد ١: ٤٥٥.
(٣) المسالك ٢: ٣٩٠.
(٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٢.
(٥) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٧ ـ ٤٤٨.

وأقوال:

المشهور[1] أنّه لا بدل لهدي التحلّل، فيبقى المحصر على إحرامه إلى أن يقدر عليه أو يتحقّق الفوات فيتحلّل حينئذٍ بعمرة مفردة كما عليه الشيخ الطوسي وغيره[2]، بل ادّعي عليه الإجماع[3] أيضاً.

قال الشيخ الطوسي: «إذا لم يجد المحصر الهدي أو لا يقدر على ثمنه لا يجوز له أن يتحلّل حتى يهدي، ولا يجوز له أن ينتقل إلى بدل من الصوم أو الإطعام؛ لأنّه لا دليل على ذلك، وأيضاً قوله: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلاَ تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾[4]، فمنع من التحلّل إلى أن يهدي ويبلغ الهدي محلّه وهو يوم النحر ولم يذكر البدل»[5].

وينبغي التنبيه على أنّ جماعة من الفقهاء لم يتعرّضوا للمسألة ضمن بحث الإحصار بل تعرّضوا لها في بحث الصدّ وحكموا بعدم البدل[6].

ولكنّ المحكي عن ابن الجنيد الحكم بالتحلّل حيث قال: «وإن لم يكن للهدي مستطيعاً أحلّ؛ لأنّه ممّن لم يتيسّر له هدي».

وقال العلّامة الحلّي بعد نقل عبارة الشيخ وابن الجنيد: «كلا القولين محتمل»[7].

وذهب الفاضل الهندي والمحدث البحراني والمحقّق النجفي[8] وجماعة من الفقهاء المعاصرين[9] إلى الانتقال إلى

---

(١) المسالك ٢: ٣٩٠. وادّعاه في عجز المصدود. المفاتيح ١: ٣٨٧.

(٢) الخلاف ٢: ٤٢٧، م ٣٢١. التذكرة ٨: ٣٨٨ ـ ٣٨٩. المنتهى ١٣: ١٩، ٣٦. جامع المقاصد ٣: ٢٨٦، ٣٠٠.

(٣) الغنية: ١٩٥ ـ ١٩٦.

(٤) البقرة: ١٩٦.

(٥) المبسوط ١: ٣٣٣.

(٦) الشرائع ١: ٢٨١. المسالك ٢: ٣٩٠ ـ ٣٩١. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٥. المدارك ٨: ٢٩١.

(٧) المختلف ٤: ٣٦٥.

(٨) كشف اللثام ٦: ٣٠٦ ـ ٣٠٧. الحدائق ١٦: ٢٣ ـ ٢٤. جواهر الكلام ٢٠: ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٩) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٦٢. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٣٧. وفيه: وجوب الصوم مع تأمّل فيه مع المرض. مناسك الحج (التبريزي): ١٨٢، م ٤٥٨. مناسك الحج (السيستاني): ٢٢٥، م ٤٥٢. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٩٠، م ٤٥٠. مناسك الحج (البهجت): ١٥٨، م ٤٥٩.

البدل؛ مستدلّين عليه ـ مضافاً إلى لزوم العسر والحرج[1] ـ بجملة من الروايات الواردة في باب الإحصار:

منها: خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا أُحصر الرجل فبعث بهديه فآذاه رأسه قبل أن ينحر هديه فإنّه يذبح شاة في المكان الذي أُحصر فيه أو يصوم أو يتصدّق على ستّة مساكين، والصوم ثلاثة أيّام، والصدقة نصف صاع لكلّ مسكين»[2].

ومنها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام في المحصور ولم يسق الهدي، قال: «ينسك ويرجع»، قيل: فإن لم يجد هدياً؟ قال: «يصوم»[3].

وقريب منه روايته الأُخرى[4].

ومنها: ما روي في الجامع للشرائع عن كتاب المشيخة لابن محبوب أنّه روى صالح عن عامر بن عبد الله بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل خرج معتمراً فاعتلّ في بعض الطريق وهو محرم، قال: فقال: «ينحر بدنة ويحلق رأسه ويرجع إلى رحله ولا يقرب النساء، فإن لم يقدر صام ثمانية عشر يوماً، فإذا برئ من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط على ربّه في إحرامه»[5].

والظاهر منها أنّه ينتقل الأمر إلى الصيام فيما إذا لم يجد الهدي ولا ثمنه، وأنّ الصيام المذكور إنّما هو الصوم الثابت لمن لم يجد هدي الأُضحية.

إلّا أنّ المحقق النجفي قال بعد ذكرها في باب الصدّ: «لا يخفى عليك إعراض الأصحاب عنها، مضافاً إلى اختلافها وإلى عدم اجتماع شرائط الحجّية في أكثرها، بل في المدارك دعوى إجمال متن حسن معاوية، قال: ولا يبعد حمل الصوم الواقع فيه على الواجب في بدل الهدي؛ ولذا قال في المسالك: وروي أنّ له بدلاً وهو صوم

---

(١) كشف اللثام ٦: ٣٠٦. جواهر الكلام ٢٠: ١٢٣.
(٢) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٥ من الإحصار والصدّ، ح ٢.
(٣) الوسائل ١٣: ١٨٧، ب ٧ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٤) الوسائل ١٣: ١٨٧ ـ ١٨٨، ب ٧ من الإحصار والصدّ، ح ٢.
(٥) الجامع للشرائع: ٢٢٢.

ثمانية عشر يوماً، لكن لم نعلمه على وجه يسوغ العمل به، وربّما قيل بأنّه عشرة كهدي التمتّع، لكن لا يجب فيها المتابعة وكونها في أيّام الحج وغيرها؛ لانتفاء المقتضي، ولكن مع ذلك كلّه لا ينبغي ترك الاحتياط خصوصاً في المحصور، وسيّما مع احتمال عدم عثور الأصحاب على مجموع هذه الروايات كما يظهر من بعضهم فلم يتحقّق إعراض عنها حينئذٍ، وإن كان الأصحّ ما عرفت»[1].

هذا، وقد ذهب السيد الخوئي إلى تماميّة دلالتها على وجوب الصوم ثلاثة أيّام في الحج، وسبعة إذا رجع إلى بلده كما في الآية المباركة[2]، وعليه جماعة من الفقهاء المعاصرين أيضاً كما تقدّم. وبذلك يظهر أنّ البدل على فرض ثبوته هو صوم عشرة أيّام.

٦ ـ من تحلّل ثمّ بان أنّ هديه لم يذبح:

قد وقع البحث فيما سبق في وجوب أن يبعث المحصر هديه إلى منى أو مكّة حتى يذبح فيهما ويواعد أصحابه أن يذبحوه في وقت معيّن، فإذا جاء الوقت تحلّل في مكانه.

وأمّا هنا ففي وظيفة من تحلّل في الوقت الموعود ثمّ بان أنّ هديه لم يذبح فهل يبطل تحلّله أم لا؟

ثمّ ما هي وظيفته بعد العلم بذلك وهل يجب عليه الإمساك عن محظورات الإحرام أم لا؟

المعروف بين الفقهاء عدم بطلان التحلّل وعدم الإثم والكفّارة بالنسبة إلى ما فعله من محظورات الإحرام، وأنّ عليه ذبح الهدي من السنة القادمة والإمساك عن النساء عند بعث الهدي ثانياً حتى يذبح ـ كما سيأتي ـ وذهب إليه الشيخ الطوسي والقاضي وابن إدريس والمحقق والعلّامة الحلّيان والشهيدان وغيرهم[3]، بل ادّعى

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٢٤.

(٢) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٦٢.

(٣) النهاية: ٢٨٢. المهذب ١: ٢٧١. السرائر ١: ٦٣٩. الشرائع ١: ٢٨٢. الجامع للشرائع: ٢٢٣. المنتهى ١٣: ٤٦. الدروس ١: ٤٧٨، وقال: «لو ظهر أنّ هديه لم يذبح لم يبطل تحلّله وبعث به في القابل». الروضة ٢: ٣٦٩، قال: «يبعثه في القابل؛ لفوات وقته في عام الحصر». الحدائق ١٦: ٤٩. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٨، م ١٣٨٤.

غير واحد عدم الخلاف فيه[1]، إلّا في العمرة المفردة فإنّه يذبح متى تيسّر على ما جزم به بعضهم[2]. والظاهر جريانه في كلّ ما لا زمان خاص لذبح هدي الإحصار فيه.

قال الشيخ الطوسي: «فإن ردّوا عليه الثمن ولم يكونوا وجدوا الهدي وكان قد أحلّ لم يكن عليه شيء ويجب أن يبعث به في العام القابل»[3].

وقال العلّامة الحلّي: «لو تحلّل يوم الميعاد، ثمّ ظهر أنّ أصحابه لم يذبحوا عنه لم يبطل تحلّله، ووجب عليه أن يبعث به في القابل ليذبح عنه في موضع الذبح؛ لأنّ تحلّله وقع مشروعاً»[4].

وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى ما ورد في أنّ المحرم لو ارتكب شيئاً من محظورات الإحرام جهلاً أو نسياناً لا شيء عليه[5] ـ عدّة من الروايات الواردة في الإحصار:

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام حيث قال: «فإن ردّوا الدراهم عليه ولم يجدوا هدياً ينحرونه وقد أحلّ، لم يكن عليه شيء ولكن يبعث من قابل ويمسك أيضاً»[6].

ومنها: خبر زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «المحصور يبعث بهديه فيعدهم يوماً فإذا بلغ الهدي أحلّ هذا في مكانه»، قلت: أرأيت إن ردّوا عليه دراهمه ولم يذبحوا عنه وقد أحلّ فأتى النساء؟ قال: «فليعد، وليس عليه شيء وليمسك الآن عن النساء إذا بعث»[7].

وكذا تدلّ عليه موثقة زرعة[8].

وهذا المقدار لا خلاف فيه[9] لما عرفت وإنّما وقع الكلام في أنّه ـ بعد علمه بأنّ

---

(١) المسالك ٢: ٤٠٢. مجمع الفائدة ٧: ٤١٧. المدارك ٨: ٣٠٦، وقال: «لا خلاف في عدم بطلان تحلّله إذا تبيّن عدم ذبح هديه؛ لأنّ تحلّله وقع بإذن الشارع فلا يتعقّبه البطلان». كشف اللثام ٦: ٣٢١. المفاتيح ١: ٣٨٦. الرياض ٧: ٢٢١. مستند الشيعة ١٣: ١٥٢. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٢.

(٢) كشف اللثام ٦: ٣٢١. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧.

(٣) المبسوط ١: ٣٣٥.

(٤) التذكرة ٨: ٤٠٤.

(٥) الوسائل ١٣: ١٥٧ ـ ١٥٨، ب ٨ من بقيّة كفّارات الإحرام، ح ١، ٣ ـ ٤. وانظر: المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٨.

(٦) الوسائل ١٣: ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٧) الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٥.

(٨) الوسائل ١٣: ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ٢.

(٩) انظر: جواهر الكلام ٢٠: ١٥٢.

هديه لم يذبح ـ هل تحلّ له المحظورات أم يجب عليه الإمساك عنها، الأكثر على وجوب الإمساك على خلاف في مبدئه ومقداره[1]، كما ستعرف آنفاً.

إلّا أنّ بعض الفقهاء ذهب إلى عدم وجوبه[2]، وبالغ ابن إدريس في إنكاره[3] للأصل، بناءً على أنّه ليس بمحرم فكيف يحرم عليه شيء؟ والنصوص الآمرة بالامساك أخبار آحاد، مضافاً إلى إمكان حمل الأمر بالامساك فيها على الاستحباب، وتبعه عليه المحقّق الحلّي وغيره[4].

ولكن نوقش فيه: بأنّ ما ذكر متّجه بناءً على ما اختاره الحلّي من عدم حجّية أخبار الآحاد، أمّا على مبنى المشهور فلا يصلح الأصل لمعارضة الروايات، مع احتمال كون الأصل هنا بالعكس؛ لظهور الآية في اعتبار بلوغ الهدي محلّه في حصول التحلّل في نفس الأمر، بلا فرق بين الحلق وغيره في ذلك، فلو تحلّل ولم يبلغ الهدي كان إحلاله باطلاً. ولا يستفاد من النصوص إلّا عدم الضرر بالتحلّل يوم الوعد؛ ولعلّه من جهة الإثم والكفّارة؛ لكونه وقع بإذن الشارع فلا يتعقّبه شيء من ذلك[5].

ولذا ذهب أكثر الفقهاء إلى وجوب الإمساك، لكنّهم اختلفوا في مبدأه وهل هو من حين الانكشاف أو من حين بعث الهدي أو من حين إحرام من بعث الهدي معه؟ على أقوال:

أ ـ المشهور[6] وجوب الإمساك من حين بعث الهدي ثانياً، كما هو ظاهر الشيخ الطوسي والقاضي والشهيد الثاني

---

(١) النهاية: ٢٨٢. المهذب ١: ٢٧١. الغنية: ١٩٦. الجامع للشرائع: ٢٢٣. الروضة ٢: ٣٧٠. المسالك ٢: ٤٠٢. الرياض ٧: ٢٢٢.

(٢) مثل المحقق في المختصر وشارحه في التنقيح وغيرهما وسيأتي التخريج عنهم.

(٣) السرائر ١: ٦٣٩، فإنّه قال: «روي أنّه يجب عليه أن يمسك ممّا يمسك عنه المحرم، إلى أن يذبح عنه، ذكر ذلك شيخنا في نهايته، ولا دليل عليه، والأصل براءة الذمّة، وهذا ليس بمحرم بغير خلاف، فكيف يحرم عليه لبس المخيط والجماع والصيد وليس هو بمحرم ولا في الحرم حتى يحرم عليه الصيد ولا يرجع فيه إلى أخبار الآحاد».

(٤) المختصر النافع: ١٢٤. اللمعة: ٨٠. التنقيح الرائع ١: ٥٢٩.

(٥) الرياض ٧: ٢٢٣. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٦) الدروس ١: ٤٧٨. الروضة ٢: ٣٧٠. الحدائق ١٦: ٥٠ ـ ٥١. مستند الشيعة ١٣: ١٥٢.

وغيرهم[1]؛ استناداً إلى ما تقدّم عن الإمام الصادق عليه السلام في صحيحة ابن عمّار: «ولكن يبعث من قابل ويمسك أيضاً»[2].

وكذا ما روي عن أبي جعفر عليه السلام في خبر زرارة حيث قال: «فليعد وليس عليه شيء، وليمسك الآن عن النساء إذا بعث»[3]، وهو ظاهر في كون الإمساك عن النساء حين البعث لا من حين الانكشاف، كما أنّه ظاهر في تحقّق الإحلال في الواقع، وأنّ الأمر بالإمساك ليس للإحرام السابق.

ويعضده ما تقدّم من دعوى جماعة عدم الخلاف في أنّه لا يبطل الإحلال؛ لأنّ المراد به ظاهراً انتفاء الإحرام السابق، فيعمل فيه على طبق النصوص الواردة كما عساه يشهد له عبارة الشرائع وغيره، فالمتّجه حينئذٍ وجوب الإمساك مقيّداً من حين البعث[4].

قال الشيخ الطوسي: «فإن ردّوا عليه الثمن ولم يكونوا وجدوا الهدي وكان قد أحلّ لم يكن عليه شيء، ويجب أن يبعث به في العام القابل ويمسك ما يمسك عنه المحرم إلى أن يذبح عنه»[5].

وقال الشهيد الأوّل: «لو ظهر أنّ هديه لم يذبح لم يبطل تحلّله وبعث به في القابل، وهل يمسك عن المحرّمات إذا بعث؟ المشهور ذلك؛ لصحيحة معاوية بن عمّار»[6].

٢ ـ وذهب السيد العاملي إلى أنّه من حين إحرام المبعوث معه الهدي، وقال: «إنّه ليس في الرواية ولا في كلام من وقفت على كلامه من الأصحاب، تعيين وقت الإمساك صريحاً، وإن ظهر من بعضها أنّها من حين البعث، وهو مشكل، ولعلّ المراد أنّه يمسك من حين إحرام المبعوث معه الهدي»[7]، وتبعه عليه

---

(١) النهاية: ٢٨٢. المهذب ١: ٢٧١. المسالك ٢: ٤٠٢. الحدائق ١٦: ٤٩ ـ ٥٠. الرياض ٧: ٢٢٥. مستند الشيعة ١٣: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٢) الوسائل ١٣: ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصد، ح ٢. وانظر: جامع المقاصد ٣: ٢٩٨. المفاتيح ١: ٣٨٦.

(٣) الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٥. وانظر: مجمع الفائدة ٧: ٤١٧. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٨، م ١٣٨٤، حاشية السيستاني.

(٤) جواهر الكلام ٢٠: ١٥٤.

(٥) المبسوط ١: ٣٣٥.

(٦) الدروس ١: ٤٧٨.

(٧) المدارك ٨: ٣٠٧.

الفيض الكاشاني أيضاً[1].

إلّا أنّه تقدّمت كلمات الفقهاء ومستندهم في ذلك؛ ولذا أورد عليه المحقّق النجفي بأنّه يمكن تحصيل الإجماع على خلافه[2].

٣ً ـ وذهب بعضهم ـ كظاهر ابن سعيد الحلّي وصريح المحقّق الأردبيلي وغيرهما[3] ـ إلى وجوب الإمساك من حين انكشاف عدم الذبح؛ نظراً إلى عدم حصول التحلّل في نفس الأمر، وأنّه لا يكفي ما زعم بعد العلم بفساد زعمه؛ لأنّه لا يستفاد من النصوص التحلّل واقعاً ولو مع الانكشاف[4].

إلّا أنّ هذا القول خلاف ظاهر الروايات خصوصاً خبر زرارة المتقدّم؛ فإنّه ظاهر في فتوى المشهور.

الثاني ـ نيّة التحلّل:

الثاني من الشروط التي ذكرها الفقهاء في حصول التحلّل بعد الإحصار نيّة التحلّل، بمعنى أنّه يجب عليه مضافاً إلى الهدي ونيّة القربة، نيّة التحلّل من الإحرام عند ذبح الهدي، كما ذهب إليه الشيخ وابنا حمزة وإدريس والمحقّق والعلّامة الحلّيان والشهيدان وغيرهم من الفقهاء المعاصرين[5]، ونسبه السيد العاملي إلى الأكثر[6]، وادّعى السيد الطباطبائي عدم وجدان الخلاف فيه بينهم[7].

---

(١) المفاتيح ١: ٣٨٦.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ١٥٤.

(٣) الجامع للشرائع: ٢٢٣، قال: «فإن لم يكونوا فعلوا، فلا شيء عليه في الإحلال، لكنّه يمسك عمّا يمسك عنه المحرم ويبعث بهدي في قابل». مجمع الفائدة ٧: ٤١٨، قال: «يلزم كونه باقياً على الإحرام من حين العلم لا من حين البعث، ولا شكّ أنّه أحوط، بل الظاهر أنّ ذلك هو الواجب؛ لأنّ المحلّل ما حصل في نفس الأمر، وكفاية زعمه غير ظاهر بعد العلم بفساد زعمه وظنّه». الرياض ٧: ٢٢٥، وفيه: «الأظهر وجوب الإمساك، والأحوط وقوعه حين الإنكشاف وإن احتمل قويّاً الإكتفاء به حين البعث». مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥٣٨، م ١٣٨٤. البهجت. تحرير الوسيلة ١: ٤٢٣، م ١٢، ذكره في المصدود، لكن لا فرق بينه وبين المحصور. تفصيل الشريعة (الحج) ٥: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

(٤) الرياض ٧: ٢٢٣ ـ ٢٢٤. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٣ ـ ١٥٤.

(٥) المبسوط ١: ٣٣٣. الوسيلة: ١٩٣. السرائر ١: ٦٤٤. المنتهى ١٣: ١٨ ـ ١٩، ٥٢. التذكرة ٨: ٣٨٧ ـ ٣٨٨، ٤٠٧. الدروس ١: ٤٧٦، ٤٧٩. الروضة ٢: ٣٦٨. الرياض ٧: ٢٠٦. جامع المدارك ٢: ٥٦٤. دليل الناسك: ٤٤٧. تعاليق مبسوطة ١٠: ٦٥٠ ـ ٦٥١.

(٦) المدارك ٨: ٢٨٩.

(٧) الرياض ٧: ٢٠٦.

ومستندهم في ذلك التمسّك بأنّه عمل، وأنّ «الأعمال بالنيّات»[1]، وأنّ الذبح يقع على وجوه ولا ينصرف إلى بعضها إلّا بالنيّة، وأنّ التحلّل من الإحرام قصدي فيجب نيّة التحلّل عند ذبح الهدي للخروج من الإحرام، كما يحتاج تحقّق الإحرام والدخول فيه إلى نيّة الإحرام.

قال الشيخ الطوسي: «إذا أراد التحلّل من حصر العدوّ فلابدّ فيه من نيّة التحلّل قبل الدخول فيه، وكذلك إذا أُحصر بالمرض»[2].

وقال المحقق: «لا يحلّ إلّا بعد الهدي ونيّة التحلّل»[3].

وقال يحيى بن سعيد: «وينويان [أي المحصر والمصدود] معاً التحلّل، ويبعثان بالهدي إن كانا في الحج إلى منى»[4].

وقال الشهيد الثاني في شرح عبارة الشرائع: «والمراد ببعديّة الهدي والنيّة أنّ الإحلال لا يتحقّق إلى أن يذبح الهدي أو ينحره ناوياً به التحلّل»[5].

واستشكل فيه جماعة من الفقهاء كالمحقق الأردبيلي والسبزواري والنراقي والنجفي[6]، فذهبوا إلى عدم وجوبها وعدم شرطيّتها للتحلّل.

وبه صرّح جمع من المعاصرين[7] أيضاً، ولم يتعرّض بعضهم لشرطيّتها بالمرّة.

ودليلهم الأصل والاطلاقات بعد عدم تمامية ما استدلّ به على الاشتراط، فإنّ حديث: «الأعمال بالنيّات» لا يدلّ على اعتبار نيّة التحلّل هنا وإلّا لاقتضى في غيره أيضاً[8]. مضافاً إلى كونه أجنبيّاً عمّا نحن فيه؛ لأنّ معناه أنّه إن قصد العامل بعمله الزخارف الدنيوية فله ما قصد، وإن قصد الآخرة فله أجر العمل وثوابه.

كما لا تتمّ دلالة غيره أيضاً؛ لأنّهما عين المدّعى[9]، فيمكن الاكتفاء بقصد القربة

---

(١) الوسائل ١: ٤٨، ب ٥ من مقدّمة العبادات، ح ٥، ٦.
(٢) المبسوط ١: ٣٣٣.
(٣) الشرائع ١: ٢٨٠.
(٤) الجامع للشرائع: ٢٢٢.
(٥) المسالك ٢: ٣٨٩.
(٦) مجمع الفائدة ٧: ٣٩٩، ٤١٢. الذخيرة: ٧٠٠. مستند الشيعة ١٣: ١٣٢ ـ ١٣٣. جواهر الكلام ٢٠: ١١٨.
(٧) مهذب الأحكام ١٥: ٩. شرح التبصرة ٤: ٣٠٠. كما لم يتعرّض لذلك السيد الخوئي والتبريزي.
(٨) جواهر الكلام ٢٠: ١١٨.
(٩) مهذب الأحكام ١٥: ١٠.

بعد عدم اشتراك التحلّل وغيره في ذبح الهدي في مفروض المسألة، فلا يحتاج إلى نيّة التعيين. ولا يمكن قياس الخروج عن الإحرام بالدخول فيه كما يتحلّل غير المحصر والمصدود بإتمام النسك من غير اشتراطه بنيّة [1].

ومع عدم تماميّة أدلّة الاشتراط، يكفي التمسّك بالأصل والإطلاقات لنفي اشتراط نيّة التحلّل [2]، وإن كان الالتزام به موافقاً للاحتياط [3]، كما قال المحقّق الأردبيلي: «قد يمنع وقوع وجوب الذبح على وجه التحلّل وللإحلال، بل الذي فهم من الدليل هو ما تيسّر من الهدي، فالظاهر أنّه منها حينئذٍ يجب ويكفي ذبحه بعد الصدّ؛ للأمر به حينئذٍ وإن لم يعلم حصول التحلّل بعده ولا يخطر بباله. نعم، يمكن اعتبار عدم قصد أمر آخر ويقصد كونه للأمر به حين الصدّ. وأمّا وجوب نيّة التحلّل والمقارنة وباقي الوجوه فغير ظاهر، والأصل ينفيه، والتكليف الزائد يحتاج إلى الدليل، والاحتياط طريق السلامة فلا يترك» [4].

وذهب السيد الگلبايگاني إلى ابتناء المسألة على أنّ الإحلال والإحرام من قبيل الإنشائيات أو الأحكام فإن كانا من قبيل الإنشائيات وجب نيّة التحلّل؛ لأنّ الخروج عن الإحرام كالدخول فيه يحتاج إلى النيّة كالزوجية والملكية، فكما أنّ العلقة بينهما تحتاج إلى العقد فكذلك ارتفاعهما. وأمّا بناءً على أنّ الإحرام والإحلال من قبيل الأحكام كالصوم والصلاة فلا يحتاج الخروج عنه إلى النية [5].

الثالث ـ الحلق أو التقصير:

اشترط جماعة من الفقهاء [6] لتحلّل المحصر التقصير أيضاً، فإذا بلغ الهدي

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١١٩.

(٢) شرح التبصرة ٤: ٣٠٤. مهذب الأحكام ١٥: ٩ ـ ١٠، قال: «لا تجب نيّة التحلّل عند الذبح أو النحر؛ للأصل وإطلاق الأدلّة».

(٣) مجمع الفائدة ٧: ٣٩٩. جواهر الكلام ٢٠: ١١٩.

(٤) مجمع الفائدة ٧: ٣٩٩.

(٥) الإحصار والصدّ (الگلبايگاني): ١١.

(٦) النهاية: ٢٨١. السرائر ١: ٦٣٨. الشرائع ١: ٢٨٢. التذكرة ٨: ٤٠٣. الدروس ١: ٤٧٦. الرياض ٧: ٢١٥. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. مناسك الحج (الخميني مع حواشي المراجع): ٥١٠ ـ ٥١٢، م ١٣٨١ ـ ١٣٨٢. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٤٠ ـ ٣٤١.

محلّه وحضر الوقت الذي واعد أصحابه ـ بناءً على لزوم البعث ـ يقصّر ويحلّ من كلّ شيء إلّا النساء كما سيأتي، وادّعي عليه عدم الخلاف[1]، بل ادّعي بأنّ ظاهر كلمات الفقهاء الإجماع عليه[2]، وقد استدلّ عليه بعدّة روايات:

منها: ما تقدّم في صحيحة معاوية بن عمّار حيث قال فيها: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أُحصر فبعث بالهدي، فقال: «يواعد أصحابه ميعاداً... وإذا كان يوم النحر فليقصّر من رأسه... وإن كان في عمرة فلينتظر مقدار دخول أصحابه مكّة والساعة التي يعدهم فيها، فإذا كان تلك الساعة قصّر وأحلّ»[3].

ومنها: خبر حمران عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين صدّ بالحديبية قصّر وأحلّ ونحر، ثمّ انصرف منها ولم يجب عليه الحلق حتى يقضي النسك، فأمّا المحصور فإنّما يكون عليه التقصير»[4].

ومنها: ما تقدّم عن رفاعة في اعتمار الإمام الحسين عليه السلام، وفيه: «خرج الحسين معتمراً... حتى انتهى إلى السقيا فبرسم، فحلق شعر رأسه ونحرها»[5]، وقريب منه ما في ذيل صحيحة معاوية بن عمّار[6] المتقدّمة، الدالّة على اعتمار الإمام الحسين عليه السلام أيضاً. بينما لم يتعرّض عدّة من الفقهاء للحلق أو التقصير[7].

وقد اختلفت كلماتهم في تعيين التقصير أو الحلق أو التخيير بينهما، ففي عبارات بعضهم أنّ المحصر يقصّر ويحلّ كالشيخ الطوسي والقاضي وابن إدريس والمحقق والعلّامة الحلّيان والشهيد الأوّل وغيرهم[8].

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٨.

(٢) شرح التبصرة ٤: ٣٠٥.

(٣) الوسائل ١٣: ١٨١، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٤) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٦ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٥) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٦ من الإحصار والصدّ، ح ٢.

(٦) الوسائل ١٣: ١٨٢، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٧) الوسيلة: ١٩٣ ـ ١٩٤. الجامع للشرائع: ٢٢٢ ـ ٢٢٣. المفاتيح ١: ٣٨٦. مناسك الحج (الخوئي): ٢٠٩ ـ ٢١٠، م ٤٤٨. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٤٩. مناسك الحج (البهجت): ١٥٥، م ٤٥٤.

(٨) المبسوط ١: ٣٣٥. المهذب ١: ٢٧٠. السرائر ١: ٣٣٨. الشرائع ١: ٢٨٢. القواعد ١: ٤٥٥. الدروس ١: ٤٧٦. مجمع الفائدة ٧: ٤١٢. مستند الشيعة ١٣: ١٤٧. مهذب الأحكام ١٥: ٢٧. التهذيب في أحكام العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٤١.

ولكن ورد في الكافي والغنية أنّه يحلق رأسه[1]، ويمكن حمل عبارتهما على الحج، وذهب المحقق والشهيد الثانيان[2] إلى تعيين التقصير في عمرة التمتع والتخيير بينه وبين الحلق فيما عداها عملاً بالأصل، كما اختار البعض[3] التخيير مطلقاً سواء في ذلك الحج وعمرة التمتّع والإفراد.

ومستندهم فيه ما تقدّم من الروايات التي ورد في أكثرها التقصير، وفي بعضها الحلق الذي أصبح منشأً لاختلاف الآراء فيها؛ لاختلافهم في حملها على وجوه، وقد تقدّم ذهاب المشهور في مسألة بعث الهدي إلى الأخذ بالروايات التي ورد فيها التقصير، وحمل رواية اعتمار الإمام الحسين عليه السلام التي ورد الحلق فيها على وجوه مختلفة.

ولعلّ منشأ التخيير هو الجمع بين الروايات ومدى دلالتها بالنسبة إلى الحج أو العمرة، كما أنّ وجه ذهاب البعض إلى تعيين التقصير في عمرة التمتّع هو عدم جواز الحلق والبناء عليه حتى في صورة الإحصار.

ب ـ التحلّل في الإحرام المشروط:

كلّ ما تقدّم كان في أحكام التحلل وما يتحقّق به في الإحرام المطلق، والكلام هنا في الإحرام المشروط حيث يستحبّ للمحرم عند نيّة الإحرام أن يشترط على ربّه أن يحلّه حيث حبسه ما يمنعه عن إتمام نسكه[4]، كما تدلّ عليه صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، فإنّه قال عند بيان نيّة الإحرام: «اللهمّ إنّي أُريد التمتّع بالعمرة إلى الحج على كتابك وسنّة نبيّك، فإن عرض لي عارض يحبسني فحلّني حيث حبستني لقدرك الذي قدّرت عليّ، اللهمّ إن لم تكن حجّة فعمرة»[5]. وتفصيله في مصطلح (إحرام).

والمقصود بالبحث هنا هو فائدة الاشتراط وآثاره كسقوط الهدي وتعجيل

---

(١) الكافي في الفقه: ٢١٨. الغنية: ١٩٥.

(٢) جامع المقاصد ٣: ٢٩٦. المسالك ٢: ٤٠١.

(٣) كشف اللثام ٦: ٣١٨، قال: «إذا بعث بقي على إحرامه إلى أن يبلغ الهدي محلّه وهو منى يوم النحر إن كان حاجّاً، ومكّة بفناء الكعبة إن كان معتمراً، فإذا بلغ محلّه قصّر أو حلق».

(٤) السرائر ١: ٥٣٣. المدارك ٧: ٢٨٨. الرياض ٦: ٢٧٤.

(٥) الوسائل ١٢: ٣٤١، ب١٦ من الإحرام، ح ١.

التحلّل قبل بلوغ الهدي محلّه[1]، وربّما قيل: إنّ فائدته التحلّل من جميع محظورات الإحرام حتى النساء[2] وسقوط الحج من قابل[3].

وقد نوقش في أصل ترتّب الأثر على هذا الاشتراط، واختار عدمه جماعة من الفقهاء كالشيخ الطوسي وابن زهرة وفخر المحقّقين وظاهر الشهيدين[4] وغيرهم من الفقهاء المعاصرين[5]، ونسبه الفخر إلى والده وابن الجنيد والشيخ الطوسي[6]، وعليه فالاشتراط مستحب وأدب تعبّدي يترتّب عليه الثواب فحسب، كما نسبه المحقّق النجفي إلى جماعة من الفقهاء فقال: «واختاره ثاني الشهيدين، وربّما كان ظاهر المبسوط والخلاف والمهذب»[7] وفي الدروس: «ظاهر الأكثر مساواته [= المشترط] لغير المشترط في وجوب الهدي والتربّص وهو المروي»[8].

والروايات تدلّ على أنّ المحصر يحلّ سواء اشترط أو لم يشترط[9]:

منها: خبر حمزة بن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يقول: حلّني حيث حبستني، قال: «هو حلّ حيث حبسه، قال أو لم يقل»[10]، فإنّها صريحة في الإحلال بالإحصار والحبس سواء اشترط أو لم يشترط، وإن نوقش فيها بضعف السند.

ومنها: خبر زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «هو حلّ إذا حبسه اشترط أو لم يشترط»[11]، وهي تدلّ أيضاً على عدم

---

(١) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٥٣٧. واحتمله في مجمع الفائدة ٧: ٤١٥. ويشهد له خبر محمّد بن أبي نصر المحمول على صورة الاستنابة في طواف النساء. انظر: كشف اللثام ٥: ٣١٦. جواهر الكلام ١٨: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٣) ذكره الشيخ في موضع من التهذيب ٥: ٢٦٨، ح ٣٧، ويشهد له صحيح الضريس بن أعين المحمول على وجوه، منها: يحمل على من تمكّن من المناسك ولكن فاته الموقفان لضيق الوقت والغفلة. انظر: معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٦.

(٤) الغنية: ١٩٦. الإيضاح ١: ٢٩١. الدروس ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨. الروضة ٢: ٣٦٩. المسالك ٢: ٢٤٣. وانظر: المبسوط ١: ٣١٥، ٣٣٤.

(٥) العروة الوثقى ٤: ٦٦٢ ـ ٦٦٣، م ١٣. معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٩.

(٦) الإيضاح ١: ٢٩١.

(٧) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٤.

(٨) الدروس ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨.

(٩) انظر: كشف اللثام ٦: ٣٢٤. جواهر الكلام ١٨: ٢٦٤ ـ ٢٦٥.

(١٠) الوسائل ١٢: ٣٥٧، ب ٢٥ من الإحرام، ح ٢.

(١١) الوسائل ١٢: ٣٥٧، ب ٢٥ من الإحرام، ح ١.

الفرق بين صورة الاشتراط وعدمه، ومقتضى الجمع بين هذه الصحيحة والآية الكريمة والروايات الدالّة على بلوغ الهدي وبعثه إلى محلّه وذبحه، هو حمل الحلّ في الصحيحة على الحلّ من حيث أعمال الحج والعمرة، بمعنى أنّ من أُحصر لا يجب عليه الإتيان بالأعمال، لا أنّه يحلّ من جميع الجهات حتى من جهة التروك والمحرّمات، فيبقى محرماً ويحرم عليه التروك حتى يبلغ الهدي محلّه، ثمّ يحلّ ويحلق رأسه، بل نفس الصحيحة ظاهرة في هذا المعنى؛ لأنّ الحبس إنّما يكون بالنسبة إلى الأعمال والأفعال الوجودية، وأمّا التروك فهي أُمور عدمية لا معنى للحبس بالنسبة إليها[1].

ومنها: صحيحة أبي بصير، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشترط في الحج أن حلّني حيث حبستني، عليه الحج من قابل؟ قال: «نعم»[2]. وهذه الصحيحة صريحة في عدم سقوط الحج في القابل حتى في صورة الاشتراط.

ثمّ إنّ القائلين بترتّب الفوائد تمسّكوا له في كلّ منها بعدّة روايات، وتصدّى النافون للجواب عن كلّ واحدة منها، فمع ما تقدّم ظهر الإشكال في الفوائد المذكورة إجمالاً، وفيما يلي تفصيل أهمّ موارد ذلك، وهو سقوط الهدي وتعجيل التحلّل:

الأوّل ـ سقوط الهدي:

لا إشكال ولا خلاف[3] في عدم سقوط الهدي في القارن، فإنّه إذا أشعر هدياً أو قلّده وجب عليه البعث والذبح أو النحر وإن اشترط[4]، بل عليه الإجماع[5]؛ لصحيحة محمّد بن مسلم ورفاعة عن الإمام الباقر والصادق عليهما السلام أنّهما قالا: القارن يحصر، وقد قال واشترط: فحلّني حيث حبستني، قال: «يبعث بهديه»[6].

---

(١) معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١١.

(٢) الوسائل ١٢: ٣٥٦، ب ٢٤ من الإحرام، ح ١.

(٣) كشف اللثام ٦: ٣٢٤. الرياض ٦: ٢٨٥.

(٤) السرائر ١: ٦٤٠. القواعد ١: ٤٥٦. الدروس ١: ٤٧٧. المسالك ٢: ٢٤٣. كشف اللثام ٦: ٣٢٤، حيث قال: «ولو كان قد أشعر أو قلّده بعث به قولاً واحداً، يعني أنّ الخلاف في سقوط الهدي بالاشتراط إنّما هو إذا لم يسقه عاقداً به الإحرام، وإلّا وجب الذبح أو النحر بلا خلاف. وفي الإيضاح بإجماع الأُمّة؛ لأنّه تعيّن له بالسوق». جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.

(٥) الإيضاح ١: ٣٢٧. الدروس ١: ٤٧٧.

(٦) الوسائل ١٣: ١٨٤ ـ ١٨٥، ب ٤ من الإحصار والصدّ، ح ١. وانظر: الحدائق ١٥: ١٠٣. جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.

نعم، المذكور في الفقيه والمقنع[1] أنّه لا يبعث بهديه، إلّا أنّ الفقهاء ناقشوا في ذلك ولم يعتنوا بخلافه[2]، مع احتمال أنّه من تحريف النسّاخ[3].

وأمّا في غير القارن ففي سقوط الهدي عنه وظهور الفائدة فيه وعدمه قولان:

الأوّل: ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ من فوائد الاشتراط هو سقوط الهدي وحصول التحلّل بدونه، كما هو مذهب السيد المرتضى وابني إدريس وسعيد والعلّامة الحلّي والمحقّق الأردبيلي[4] وبعض الفقهاء المعاصرين[5].

قال ابن إدريس: «وإنّما يكون للشرط تأثير وفائدة أن يتحلّل المشترط عند العوائق ـ من مرض وعدوّ وحصر وصدّ وغير ذلك ـ بغير هدي. وقال بعض أصحابنا: لا تأثير لهذا الشرط في سقوط الدم عند الحصر والصدّ ووجوده كعدمه، والصحيح الأوّل وهو مذهب السيّد المرتضى، وقد استدلّ على صحّة ذلك بالإجماع وبقول الرسول صلى الله عليه وآله لضباعة بنت الزبير بن عبد المطّلب: «حجّي واشترطي وقولي: اللهمّ فحلّني حيث حبستني»[6]، ولا فائدة لهذا الشرط إلّا التأثير فيما ذكرناه من الحكم...»[7].

وقال العلّامة الحلّي: «إذا اشترط في إحرامه فله التحلّل من دون إنفاذ هدي إلّا أن يكون ساقه وأشعره أو قلّده، فإن كان فلينفذه»[8].

وقد استدلّ عليه بصحيح ذريح المحاربي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تمتّع بالعمرة إلى الحج وأُحصر بعد ما أحرم، كيف يصنع؟ قال: فقال: «أو ما اشترط على ربّه قبل أن يحرم أن يحلّه من

(١) الفقيه ٢: ٥١٦، ح٣١٠٧. المقنع: ٢٤٤.
(٢) الحدائق ١٥: ١٠٣. الرياض ٦: ٢٨٥.
(٣) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.
(٤) الانتصار: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، حيث ادّعى الإجماع عليه. السرائر ١: ٥٣٣، ٦٤٠. الجامع للشرائع: ٢٢٢. المنتهى ١٣: ٥١. التحرير ٢: ٨١. مجمع الفائدة ٦: ٢٤٢. المدارك ٧: ٢٨٩ ـ ٢٩٢. المفاتيح ١: ٣١٢. كشف الغطاء ٤: ٥٣٧، ٦٣٨.
(٥) مستمسك العروة ١١: ٣٨٠، ٣٨٢، ٣٨٦. وانظر: العروة الوثقى ٤: ٦٦٢، م١٣، تعليقة الاصفهاني والبروجردي.
(٦) المستدرك ٩: ١٧٣، ب١٦ من الإحرام، ح٣، مع اختلاف.
(٧) السرائر ١: ٥٣٣.
(٨) التذكرة ٨: ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

إحرامه عند عارض عرض له من أمر الله ؟» فقلت: بلى، قد اشترط ذلك، قال: «فليرجع إلى أهله حلّاً لا إحرام عليه، إنّ الله أحقّ من وفى بما اشترط عليه»[1]. فقد دلّ على حصول التحلّل بمجرّد الإحصار من غير تعرّض لاعتبار الهدي، ولو كان واجباً لذكره في مقام البيان[2].

وكذا تدلّ عليه صحيحة أحمد بن محمّد ابن أبي نصر البزنطي، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه، أيّ شيء يكون حاله؟ وأيّ شيء عليه؟ قال: «هو حلال من كلّ شيء»، فقلت: من النساء والثياب والطيب؟ فقال: «نعم، من جميع ما يحرم على المحرم»، ثمّ قال: «أما بلغك قول أبي عبد الله عليه السلام: حلّني حيث حبستني لقدرك؟»[3].

وهذه الرواية أيضاً تدلّ على سقوط الهدي مع الاشتراط. نعم، لم يصرّح الإمام عليه السلام بنفي الهدي، لكنّ السكوت عن الهدي ظاهر في سقوطه، واحتمال أنّ الإمام ترك بيان وجوب الهدي اتّكالاً على الآية وغيرها خلاف الظاهر؛ فإنّ مورد هذه الصحيحة والتي قبلها أخصّ من مورد الآية، وظاهرها أنّ وجوب الهدي هو من جهة التحلّل، فإذا حصل بالشرط لم يكن له فائدة، مضافاً إلى موافقته لظاهر الاشتراط؛ فإنّ مضمونه فسخ الإحرام وجعله كأن لم يكن، فلا يكون مقتضٍ للهدي حتى يجب على المحصر[4].

لكن ناقش السيد الخوئي في الاستدلال بهذه الصحيحة وذهب إلى أنّها تدلّ على الإحلال بالحصر والمنع عن إتيان الأعمال لأجل كسر الساق مطلقاً سواء اشترط الحلّ أم لم يشترط، ومجرّد الاستشهاد بقول الصادق عليه السلام واشتراطه الإحلال، لا يدلّ على أنّ مورد السؤال كان من الاشتراط، بل إحلاله عند الحبس والحصر في مورد الاشتراط من صغريات الإحلال بالحصر، ولعلّه عليه السلام لذلك استشهد بقول الإمام الصادق عليه السلام، لا لأجل تطبيق فعله عليه السلام على مورد السؤال.

فظاهر الصحيحة هو الإحلال بالحصر سواء اشترط أم لم يشترط، وسواء بعث

---

(١) الوسائل ١٢: ٣٥٦، ب ٢٤ من الإحرام، ح ٣.
(٢) المدارك ٧: ٢٩٠.
(٣) الوسائل ١٣: ١٨٨، ب ٨ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٤) مستمسك العروة ١١: ٣٨٠، ٣٨٢.

بالهدي أم لا، إلّا أنّه لا منافاة بين حصول الإحلال بالحصر وثبوت الهدي وإن كان محلّاً من حيث الأعمال، فهذه الفائدة غير مترتّبة على الاشتراط[1].

وحينئذٍ فالمراد من الاشتراط عدم لزوم البقاء على الإحرام بعد الحصر وأنّ المحرم يتحلّل من إحرامه بمحلّله الشرعي، لا أنّه يثبت به تحليل خاصّ لا يحتاج معه إلى هدي وغيره[2]، كما يأتي تفصيله في القول الثاني.

القول الثاني: ذهب جماعة من الفقهاء إلى عدم سقوط الهدي حتى في صورة الاشتراط كالشيخ الطوسي وابن زهرة والمحقق الحلّي والعلّامة الحلّي في بعض كتبه والشهيدين والمحقق النجفي وغيرهم[3]، كما أنّه مذهب أكثر الفقهاء المعاصرين[4].

وتدلّ عليه عدّة روايات:

منها: رواية عامر بن عبد الله بن جذاعة عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل خرج معتمراً فاعتلّ في بعض الطريق وهو محرم، قال: فقال عليه السلام: «ينحر بدنة ويحلق رأسه ويرجع إلى رحله... فإذا برأ من وجعه اعتمر إن كان لم يشترط على ربّه في إحرامه، وإن كان قد اشترط فليس عليه أن يعتمر إلّا أن يشاء فيعتمر»[5].

ومنها: رواية حمزة بن حمران، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذي يقول: حلّني حيث حبستني، قال عليه السلام: «هو حلّ حيث حبسه، قال أو لم يقل»[6]. وهي صريحة في الإحلال بالإحصار والحبس، اشترط أو لم يشترط، ولكنّها قد يشكل في سندها بضعف حمزة، فإنّه لم يوثّق، ورواها الشيخ الصدوق[7] عن حمران بن

---

(١) معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١١، ٥١٢.

(٢) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.

(٣) المبسوط ١: ٣٣٤. الخلاف ٢: ٤٣١، م ٣٢٤. المختصر النافع: ١٢٤. الشرائع ١: ٢٤٧. المختلف ٤: ٩٢، ٣٥٨. وقوّاه في موضع من التذكرة ٧: ٢٦١. المنتهى ١٠: ٢٥٣. جامع المقاصد ٣: ٣٠٠. الدروس ١: ٤٧٧ ـ ٤٧٨. اللمعة: ٨٠. المسالك ٢: ٢٤٢. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٣. العروة الوثقى ٤: ٦٦٢ ـ ٦٦٣، م ١٣. معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٨ ـ ٥١٩.

(٤) العروة الوثقى ٤: ٦٦٢ ـ ٦٦٣، م ١٣، فإنّه يظهر من عدم التعليق عليه الموافقة.

(٥) رواه في الجامع للشرائع: ٢٢٢، عن كتاب المشيخة لابن محبوب.

(٦) الوسائل ١٢: ٣٥٧، ب ٢٥ من الإحرام، ح ٢.

(٧) الفقيه ٢: ٣٢٠، ح ٢٥٦١.

أعين وهو من الأجلّاء والثقات، إلّا أنّ طريق الصدوق إليه مجهول ولم يذكره في المشيخة[1].

ومنها: صحيحة زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «هو حلّ إذا حبسه، اشترط أو لم يشترط»[2]، وربما يناقش في دلالتها باعتبار جهالة مرجع الضمير في قوله: «هو حلّ» على ما في الوسائل، فلعلّ المراد به شخص خاصّ معهود يعرفه الإمام والراوي معاً، فتكون الرواية مجملة. إلّا أنّ هذا الاشكال منشؤه تقديم صاحب الوسائل صحيحة زرارة على رواية حمزة، إلّا أنّ الكليني روى أوّلاً رواية حمزة ثمّ روى صحيحة زرارة بلا فصل، فيرتفع الإجمال حينئذٍ؛ لأنّ المرجع في الصحيحة ما ذكره في رواية حمزة، وهو القائل: «حلّني حيث حبستني»، والكليني إنّما حذف المرجع في الصحيحة؛ إختصاراً في النقل وإيعازاً إلى وحدة السؤال والجواب، فيرتفع الإشكال[3].

ومنها: صحيح معاوية بن عمار المتقدّم الوارد في اعتمار الإمام الحسين عليه السلام حيث ورد فيه: أنّ أباه عليّاً عليه السلام دعا له ببدنة فنحرها عنه وحلق رأسه وردّه إلى المدينة[4]، فإنّها تدل على لزوم الهدي في صورة الإحصار بناءً على أنّ الإمام الحسين عليه السلام قد اشترط؛ لأنّ الاشتراط أمر مستحبّ في الإحرام لا يتركه الإمام.

ونحوه ما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله في الحديبية وأمره بالذبح والنحر[5]، حيث لم يفصّل فيه بين صورة الاشتراط وعدمه، مع أنّ الظاهر أنّه لا يترك الشرط المندوب[6].

ولكن قد يشكل بأنّ مجرّد استحباب الاشتراط لا يدلّ على صدوره من النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام؛ لاحتمال تركه لمصلحة من المصالح، مضافاً إلى ما ورد في صحيحة رفاعة الواردة في اعتمار الإمام الحسين عليه السلام وأنّه قد ساق بدنة،

(١) معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٠.
(٢) الوسائل ١٢: ٣٥٧، ب ٢٥ من الإحرام، ح ١.
(٣) معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٠. وانظر: الكافي ٤: ٣٣٣، ح ٦، ٧.
(٤) الوسائل ١٣: ١٧٨ ـ ١٧٩، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٣. وانظر: جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.
(٥) الوسائل ١٣: ١٧٨، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٢.
(٦) مجمع الفائدة ٧: ٤٠٣ ـ ٤٠٤.

وتقدّم أنّه لا خلاف في لزوم الهدي في القارن[1]، والظاهر اتّحاد القضيّتين. وإن أجاب عنه بعض الفقهاء[2]، فراجع.

إذاً هذه الروايات صريحة في تحقّق الإحلال بمجرّد الإحصار ولا يؤثّر فيه الاشتراط وعدمه، ومقتضى الجمع بينها وبين الآية الكريمة والروايات الدالّة على بعث الهدي وبلوغه إلى محلّه وذبحه، هو حمل الحلّ فيها على الحلّ من حيث أعمال الحج والعمرة، بمعنى أنّ من أُحصر لا يجب عليه الإتيان بالأعمال، لا أنّه يحلّ من جميع الجهات حتى من جهة التروك والمحرمات، بل يبقى محرماً وتحرم عليه التروك حتى يبلغ الهدي محلّه ثمّ يحلّ ويحلق رأسه.

ويؤيّده ما ورد في صحيحة زرارة المتقدّمة حيث عبّر الإمام عليه السلام بقوله: «هو حلّ إذا حبسه»؛ لأنّ الحبس إنّما يكون بالنسبة إلى الأعمال والأفعال الوجودية، وأمّا التروك فهي أُمور عدميّة لا معنى للحبس بالنسبة إليها[3].

وحينئذٍ فالمراد من الاشتراط حصول التحلّل من الإحرام بمحلّله الشرعي، لا ثبوت تحليل خاص لا يحتاج معه إلى الهدي ولا إلى غيره[4].

الثاني ـ تعجيل التحلّل:

ذهب جماعة من الفقهاء إلى أنّ فائدة الاشتراط جواز التحلّل للمحصر من غير تربّص إلى أن يبلغ الهدي محله[5]، كما هو ظاهر من أطلق جواز التحلّل على تقدير الاشتراط.

قال الشيخ الطوسي: «ومتى شرط في حال الإحرام أن يحلّه حيث حبسه صحّ ذلك، ويجوز له التحلّل... فإذا حصل ما شرط فلابدّ له من الهدي»[6].

وقال المحقّق الحلّي: «وفائدة

---

(١) الرياض ٦: ٢٨٤ ـ ٢٨٥. مستمسك العروة ١١: ٣٨١. مهذب الأحكام ١٣: ٩٤.

(٢) مستمسك العروة ١١: ٣٨٢. معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١٥.

(٣) معتمد العروة الوثقى ٢: ٥١١.

(٤) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٣.

(٥) المختصر النافع: ١٢٤. اللمعة: ٨٠. الروضة ٢: ٣٦٧، ٣٦٩. جواهر الكلام ١٨: ٢٦٢، ٢٦٣. كشف الغطاء ٤: ٥٣٧.

(٦) المبسوط ١: ٣٣٤. وانظر: الخلاف ٢: ٤٢٩ ـ ٤٣١، م٣٢٣.

الاشتراط جواز التحلّل عند الإحصار»[1]، وقريب منهما عبارتا المهذّب والمنتهى[2].

وقال الشهيد الثاني شارحاً لعبارة المحقّق: «[هذا] جواب عن سؤال مقدّر، وهو أنّ هدي التحلّل إذا كان يجب على المعذور وإن اشترط على ربّه أن يحلّه حيث حبسه، فأيّ فائدة للاشتراط؟...

وأجاب المصنّف بأنّ فائدته جواز التحلّل، أي تعجيله للمحصر عند الإحصار من غير تربّص إلى أن يبلغ الهدي محلّه، فإنّه لو لم يشترط لم يجز له التعجيل، وبهذا التفسير صرّح المصنّف في النافع»[3].

وقال السيد العاملي: «إنّ المراد به جواز التحلّل عند الإحصار من غير تربّص إلى أن يبلغ الهدي محلّه، فإنّه لو لم يشترط لم يجز له التعجيل عند المصنّف ومن قال بمقالته، وإلّا فثبوت أصل التحلّل مع الإحصار لا نزاع فيه مع الشرط وبدونه»[4].

وقال الفاضل الاصفهاني: «فائدة الشرط جواز التحلّل على رأي، وفاقاً للمبسوط والخلاف والمهذّب في المحصور، والوسيلة في المصدود، وعند الإحصار كما في الشرائع والتحرير والتذكرة والمنتهى، أي من غير تربّص كما في النافع وكشفه وشرح إشكالات الشرائع»[5]، وبه صرّح المحقّق النجفي[6] أيضاً.

واستدل عليه بصحيحة معاوية بن عمّار الحاكية اعتمار الإمام الحسين عليه السلام والوارد فيها: «فدعا علي عليه السلام ببدنة فنحرها وحلق رأسه وردّه إلى المدينة»[7]، ونحوها صحيحة رفاعة[8]، بناءً على أنّه عليه السلام كان قد اشترط في إحرامه الإحلال؛ لاستحباب الاشتراط الذي لم يتركه الإمام الحسين عليه السلام[9].

---

(١) الشرائع ١: ٢٤٧.
(٢) المهذب ١: ٢٥١. المنتهى ٢: ٦٨٠ (حجرية). وانظر: التذكرة ٨: ٣٩٦.
(٣) المسالك ٢: ٢٤٢.
(٤) المدارك ٧: ٢٩٠.
(٥) كشف اللثام ٥: ٣١٣ ـ ٣١٤.
(٦) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٦.
(٧) الوسائل ١٣: ١٧٨، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٨) الوسائل ١٣: ١٨٦، ب ٦ من الإحصار والصدّ، ح ٢.
(٩) جواهر الكلام ١٨: ٢٦٢ ـ ٢٦٣.

ونوقش فيه أوّلاً: بأنّه لم يعلم أنّ الإمام الحسين عليه السلام كان قد اشترط الإحلال عند إحرامه، ومجرّد الاستحباب لا يدلّ على صدور الاشتراط منه؛ لجواز ترك المستحب لداعٍ من الدواعي الراجحة.

وثانياً: أنّ الرواية في مقام بيان حكم الاعتمار من دون نظر إلى الخصوصيات من ذكر الاشتراط ونحوه، فهذه الرواية مطلقة من حيث الاشتراط وعدمه[1]، مضافاً إلى أنّ المستفاد منها أنّ المعتمر إذا أُحصر لا يجب عليه بعث الهدي إلى محلّه، بل يجوز له الذبح في مكانه، ويتحلّل سواء اشترط الإحلال أم لا[2]، فما ذكره جملة من الفقهاء من جواز التعجيل في الاشتراط غير ثابت.

تاسعاً ـ ما يتحلّل المحصر منه:

يتحلّل المحصر بالهدي والتقصير من كلّ شيء إلّا من النساء، وأمّا التحلّل من النساء فيختلف حكمه في الحجّ والعمرة المفردة وعمرة التمتّع، وفيما يلي تفصيل ذلك:

الأوّل ـ في الحج:

ظاهر الشيخ المفيد توقّف حلّية النساء في الحج الواجب على إتيان المناسك في القابل، وأمّا الحج المندوب فالمحصر يتحلّل من كلّ شيء حتى النساء؛ استناداً إلى ما أرسله في المقنعة حيث قال: «قال عليه السلام: «المحصور بالمرض إن كان ساق هدياً أقام على إحرامه حتى يبلغ الهدي محلّه ثمّ يحلّ، ولا يقرب النساء حتى يقضي المناسك من قابل، هذا إذا كان في حجّة الإسلام، فأمّا حجّة التطوّع فإنّه ينحر هديه وقد حلّ ممّا كان أحرم منه، فإن شاء حجّ من قابل، وإن لم يشأ لم يجب عليه الحج»»[3]. وتبعه عليه بعض الفقهاء[4].

لكن نوقش فيه بضعف السند[5]،

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٥١٣ ـ ٥١٤.

(٢) مستمسك العروة ١١: ٣٨٢. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٥١٥.

(٣) المقنعة: ٤٤٦. وانظر: الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٦.

(٤) المراسم: ١١٨. الحدائق ١٦: ٤٥، حيث اختاره بحمل الأخبار الدالّة على توقّف حلّهن على إتيان النسك في القابل في الحج الواجب.

(٥) انظر: الرياض ٧: ٢٢١. مستند الشيعة ١٣: ١٥٠.

مضافاً إلى معارضته مع الروايات الآتية؛ ولذا ذهب المشهور إلى أنّ المحصر في الحج لا يتحلّل من النساء حتى يأتي بالحج أو العمرة إن كان واجباً، أو يطاف عنه طواف النساء إن كان تطوّعاً[1]. وادّعي عليه عدم الخلاف[2]، بل نسبه العلّامة إلى علمائنا[3].

وقد ألحق العلّامة الحلّي وغيره[4] الواجب بالمندوب عند العجز عنه في القابل من غير تفصيل بين المستقرّ وغيره.

قال الفاضل الهندي: «أحلّ من كلّ شيء إلّا النساء بالنصوص والإجماع على كلّ من المستثنى والمستثنى منه... لكن يحرم عليه النساء... فالملخص أنّه إن وجب ما أُحصر فيه فلا يحلّ له النساء ما لم يأت به إلّا أن يعجز، وإن لم يجب لم يحللن له إلّا أن يأتي به أو بطواف النساء إن قدر على الإتيان به بنفسه، وإن عجز عن الإتيان بما أُحصر فيه اكتفى أيضاً بالاستنابة به في طواف النساء، أمّا أنّهن لا يحللن له في الواجب المقدور عليه إلّا بأن يأتي به، ولا يكفي الإتيان بطواف النساء فضلاً عن الاستنابة فيه فهو ظاهر النهاية والمبسوط... والتلخيص»[5].

ويدلّ على ذلك بالنسبة إلى حكم النسك الواجب قول الإمام الصادق عليه السلام: «لا تحلّ له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة»[6]، وهو ظاهر في الإتيان بالطواف ضمن النسك.

وكذا يدلّ عليه قوله عليه السلام في مرسل المفيد: «لا يقرب النساء حتى يقضي المناسك»[7]. وروي ذلك أيضاً في فقه

---

(١) المبسوط ١: ٣٥٥. المهذب ١: ٢٧٠. الشرائع ١: ٢٨٢. التحرير ٢: ٧٩. اللمعة: ٨٠.

(٢) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٨.

(٣) التذكرة ٨: ٤٠٣. المنتهى ١٣: ٤١.

(٤) القواعد ١: ٤٥٦. المدارك ٨: ٣٠٥. مجمع الفائدة ٧: ٤٠٢. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. وانظر: المسالك ٢: ٤٠٢. الروضة ٢: ٣٦٨ ـ ٣٦٩. قال به في الواجب المستقرّ عند العجز عنه في قابل، ولكن ألحق الواجب الغير المستقر ـ ولو في صورة القدرة ـ بالمندوب في إجزاء الطواف النيابي للتحلّل من النساء.

(٥) كشف اللثام ٦: ٣١٨ ـ ٣٢٠. وانظر: الرياض ٧: ٢١٥، فإنّه قال: «يحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلّا من النساء بالنصّ والإجماع على كلّ من المستثنى منه والمستثنى». مستند الشيعة ١٣: ١٤٧.

(٦) الوسائل ١٣: ١٧٩، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٣.

(٧) المقنعة: ٤٤٦. وانظر: الوسائل ١٣: ١٨٠، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٦.

الرضا عليه السلام [1].

وأمّا بالنسبة إلى المندوب فقد استدلّ له بالنصوص الدالّة على مشروعية النيابة في طواف النساء لمن نسيه وإن تمكّن من الرجوع، وبأنّ الحج المندوب لا يجب العود لاستدراكه، والبقاء على تحريم النساء ضرر عظيم، فيكتفى في الحلّ عنه بالاستنابة في طواف النساء.

نعم، أطلق الشيخ الطوسي في الخلاف وابن زهرة في الغنية أنّ النساء لا يحللن للمحصور حتى يطوف طوافهنّ من قابل أو يطاف عنه من غير تفصيل بين الواجب وغيره [2]. وكذا في السرائر وغيره.

قال ابن إدريس: «لم تحل له النساء إلى أن يحجّ في العام القابل أو يأمر من يطوف عنه طواف النساء» [3].

وقال يحيى بن سعيد: «وإذا استناب المريض لطواف النساء وفعل النائب حلّت له النساء» [4]، حيث لم يقيّده بالقابل.

إلّا أنّه يمكن حمل إطلاق عباراتهم على ما تقدّم من المشهور، كما صرّح به السيد الطباطبائي [5] والمحقّق النجفي حيث قال الأخير ـ بعد بيان تفصيل المشهور ـ: «ولعلّه هو مقتضى إطلاق ما عن الخلاف والغنية... بل وما عن الجامع... بل وما عن السرائر»، ثمّ قال: «وإطلاق العبارات المزبورة وإن اقتضى جواز الإستنابة في الواجب مع القدرة إلّا أنّه يمكن دعوى الإجماع على خلافه، مضافاً إلى الأصل والصحيح وغيره، مع احتمال إرادتهم بالإطلاق المزبور التنويع لا الإجزاء مطلقاً على كلّ حال» [6].

لكن ذهب السيد الخوئي إلى أنّ المحصور في الحج يتحلّل من النساء بالإتيان بالعمرة المفردة بناءً على قيام الإجماع على ذلك، وإن لم يتمّ الإجماع يدخل المحصر في الحج في صحيح البزنطي، حيث سأل من الإمام عليه السلام عن محرم انكسرت ساقه أيّ شيء يكون

(١) فقه الرضا عليه السلام: ٢٢٩. المستدرك ٩: ٣٠٩، ب ١ من الإحصار والصد، ح ٣.
(٢) الخلاف ٢: ٤٢٨، م ٣٢٢. الغنية: ١٩٥.
(٣) السرائر ١: ٦٣٨.
(٤) الجامع للشرائع: ٢٢٣.
(٥) الرياض ٧: ٢٢١.
(٦) جواهر الكلام ٢٠: ١٤٩ ـ ١٥٠.

حاله؟ وأيّ شيء عليه؟ قال: «هو حلال من كلّ شيء»، قلت: من النساء والثياب والطيب؟ فقال: «نعم، من جميع ما يحرّم على المحرم»[1].

لكنّه مع ذلك احتاط فيه بعدم التحلّل عن النساء حتى يطوف ويسعى ويأتي بطواف النساء بعد ذلك في حج أو عمرة[2]. وتبعه عليه بعض الفقهاء المعاصرين[3].

الثاني ـ العمرة:

١ ـ العمرة المفردة:

ذهب الفقهاء[4] إلى أنّ المحصور في العمرة المفردة لا يتحلّل من النساء إلّا بعد إتيانه بعمرة مفردة بعد إفاقته، والظاهر أنّه لا خلاف فيه، بل عليه الإجماع[5].

ويدلّ عليه ـ مضافاً إلى إطلاق ما تقدّم في الحج ـ صحيحة معاوية بن عمّار الحاكية لحصر الإمام الحسين عليه السلام عن العمرة المفردة، وأنّه عليه السلام لمّا برأ من وجعه اعتمر، قال معاوية: فقلت: أرأيت حين برأ من وجعه أحلّ له النساء؟ فقال عليه السلام: «لا تحلّ له النساء حتى يطوف بالبيت ويسعى بين الصفا والمروة»، فقلت: فما بال النبي صلى الله عليه وآله حين رجع إلى المدينة حلّ له النساء، ولم يطف بالبيت؟ فقال: «ليس هذا مثل هذا، النبي صلى الله عليه وآله كان مصدوداً والحسين عليه السلام محصوراً»[6].

٢ ـ عمرة التمتّع:

المشهور[7] مساواة العمرة المتمتّع بها مع غيرها في كيفيّة التحلّل من النساء فلا يتحلّل منها إلّا بإتيان عمرة مفردة بعد رفع المنع[8]؛ عملاً بإطلاق الأخبار[9] نحو

---

(١) الوسائل ١٣: ١٧٩، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٤.
(٢) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٤ ـ ٤٥٥.
(٣) مناسك الحج (التبريزي): ١٨٠، م ٤٥٣. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٨٨، م ٢٤٥. مناسك الحج (المكارم الشيرازي): ١٦٤، م ٣٤٢. مناسك الحج (البهجت): ١٥٥، م ٤٥٤.
(٤) التذكرة ٨: ٤٠٥. المنتهى ١٣: ٤٩. الدروس ١: ٤٧٦. كشف اللثام ٦: ٣١٩. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥١.
(٥) الرياض ٧: ٢١٦. جواهر الكلام ٢٠: ١٥١.
(٦) الوسائل ١٣: ١٧٨ ـ ١٧٩، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٣.
(٧) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٢.
(٨) المدارك ٨: ٣٠٥. الذخيرة: ٧٠٣. الرياض ٧: ٢١٧.
(٩) الروضة ٢: ٣٧١. المسالك ٢: ٤٠١، وإن كان الظاهر منه الميل إلى قول الدروس كما أشار إليه في المدارك ٨: ٣٠٥. جامع المقاصد ٣: ٢٩٦.

قوله عليه السلام في صحيحة معاوية بن عمّار: «والمحصور لا تحلّ له النساء»[1].

لكن ذهب الشهيد إلى أنّه لو أُحصر في عمرة التمتّع حلّت له النساء من دون أن يأتي بعمرة مفردة؛ لأنّه لا طواف للنساء في عمرة التمتّع، فلا حاجة في تحلّل النساء إلى أمر آخر غير الهدي[2].

واستحسنه الفاضل الهندي[3] واستدلّ له بما تقدّم في صحيح البزنطي بقوله عليه السلام: «هو حلال من كلّ شيء»، فقال: من النساء والثياب والطيب؟ فقال: «نعم، من جميع ما يحرم على المحرم»[4]، وهو بإطلاقه يشمل عمرة التمتّع.

ووافقهما جماعة من المعاصرين[5] أيضاً.

واستشكل على ما استدلّ به الشهيد بأنّه لم يدلّ دليل على أنّ حرمة النساء وحلّيتها لأجل طواف النساء وعدمه حتى يقال بأنّ عمرة التمتّع ليس فيها طواف النساء، فالحرمة الثابتة ليست ناشئة من ترك طواف النساء، بل الحرمة ناشئة ومسبّبة عن الإحرام، والتحلّل من النساء يختلف بحسب الموارد، ففي بعضها: يتحلّل منها بطواف النساء، وفي بعضها الآخر: بالذبح في مكانه، بل مقتضى إطلاق قوله عليه السلام: «المحصور لا تحلّ له النساء» عدم حلّية النساء[6].

أمّا صحيح البزنطي فأورد عليه المحقّق النجفي بانعقاد الإجماع على الإحلال بالطواف من النساء، وأنّه معارض بصحيح معاوية بن عمّار الدالّ على أنّ المحصور لا تحلّ له النساء، فلابدّ من حمل صحيح البزنطي على التقية؛ لعدم توقّف الحلّية عندهم على الطواف[7].

إلّا أنّ السيد الخوئي ذهب إلى حصول التحلّل بنفس الهدي وفاقاً للشهيد وجماعة من المعاصرين، وأجاب على ما تقدّم عن

---

(١) الوسائل ١٣: ١٧٧، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٢) الدروس ١: ٤٧٦. اللمعة: ٨٠.
(٣) كشف اللثام ٦: ٣١٩.
(٤) الوسائل ١٣: ١٧٩، ب ١ من الإحصار والصدّ، ح ٤.
(٥) مناسك الحج (التبريزي): ١٨٠، م ٤٥٣. مناسك الحج (البهجت): ١٥٦، م ٤٥٤. مناسك الحج (الروحاني): ١٨٧، م ٤٤٧.
(٦) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٣.
(٧) جواهر الكلام ٢٠: ١٥١ ـ ١٥٢.

الجواهر بأنّه لا معارضة بين صحيح البزنطي وصحيح معاوية بن عمّار لكي يحمل الأوّل منهما على التقية، وأمّا ما ذكره من مخالفة صحيحة البزنطي للإجماع، فيرد عليه: أنّ مخالفة الإجماع توجب رفع اليد عن الإطلاق، لا طرح أصل الرواية بالمرّة.

ثمّ استدلّ لما اختاره بأنّ صحيح البزنطي بإطلاقه قد يدلّ على حلّية النساء بالحصر من دون توقّف على شيء سواء في العمرة المفردة أو عمرة التمتّع أو الحج؛ لأنّ الموضوع في الخبر عن المحرم إذا انكسرت ساقه، وهو يشمل جميع الأقسام الثلاثة، وفي قبال ذلك صحيحة معاوية بن عمّار الدالّة على أنّ «المحصور لا تحلّ له النساء»، وهي بإطلاقها تشمل الحج والعمرتين معاً فيتعارضان، إلّا أنّه لابدّ من رفع اليد عن إطلاق صحيح البزنطي؛ لأجل العمل بصحيحة معاوية بن عمّار الأُخرى الحاكية لعمرة الإمام الحسين عليه السلام الدالّة على توقّف التحلّل على الإتيان بعمرة مفردة بعد الإفاقة ورفع الحصر، فتخرج بها العمرة المفردة عن إطلاق صحيح البزنطي ويقيّد بغير العمرة المفردة، فإذن تنقلب النسبة بين الصحيحتين إلى العموم والخصوص بعد ما كانت النسبة بينهما التباين. فالمحصور في العمرة المفردة لا تحلّ له النساء إلّا بإتيان عمرة مفردة، وأمّا عمرة التمتّع فتدخل في إطلاق صحيح البزنطي[1].

وهذا الوجه مبتنٍ على قبول كبرى انقلاب النسبة وهو محلّ إشكال بل منع عند جملة من المحققين، وتفصيله في علم الأُصول.

عاشراً ـ ما يجب بعد الإحصار:

إذا تحلّل المحصور لا يسقط عنه الحج والعمرة، بل يجب عليه الإتيان بهما في القابل إن كانا واجبين مستقرّين في ذمّته، أو تبقى الاستطاعة ثابتة إلى السنة القادمة[2].

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

(٢) الخلاف ٢: ٤٢٥ ـ ٤٢٧، م ٣١٩. المبسوط ١: ٣١٥، ٣٣٢ ـ ٣٣٣. المهذب ١: ٢٧٠. الوسيلة: ١٩٣، ١٩٤. الشرائع ١: ٢٨٢. الدروس ١: ٤٨٢. المسالك ٢: ٣٩٥، ٤٠٣. مجمع الفائدة ٧: ٤١٢، ٤١٦. المدارك ٨: ٣٠٤، ٣٠٧. كشف اللثام ٦: ٣١٩. الرياض ٧: ٢٢٥. جواهر الكلام ١٨: ٢٧١، و ٢٠: ١٥٥. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٦١.

وتدلّ عليه صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إذا أُحصر الرجل بعث بهديه... وإن قدم مكّة وقد نحر هديه، فإنّ عليه الحج من قابل والعمرة»[1].

وكذا ما في ذيل صحيحة ابن أبي نصر أنّه سأل الإمام عليه السلام: أصلحك الله ما تقول في الحج؟ قال: «لابدّ أن يحجّ من قابل...»، قلت: فأخبرني عن النبي صلى الله عليه وآله حين صدّه المشركون قضى عمرته؟ قال: «لا، ولكنّه اعتمر بعد ذلك»[2]، وغيره من الأخبار[3].

وأمّا لو كان مندوباً فإنّ حكمه يبقى على الندب ولم يجب تداركه[4].

أمّا إذا أراد التدارك في القابل فهل يلزم بعين ما تحلّل منه أو لا؟

ذهب الفقهاء[5] إلى أنّه إن تعيّن عليه نوع مّا، وجب الإتيان به، وفي صورة عدم التعيين يتخيّر إلّا في القارن، فقد ذهب المشهور[6] إلى أنّه لو أُحصر القارن لم يحجّ في القابل إلّا قارناً[7]؛ استناداً إلى صحيحتي محمّد بن مسلم ورفاعة عن الصادقين عليهما السلام أنّهما قالا: القارن يحصر، وقد قال واشترط: فحلّني حيث حبستني، قال: «يبعث بهديه»، قلنا: هل يتمتّع في قابل؟ قال: «لا... ولكن يدخل في مثل ما خرج منه»[8]، ونحوه ما رواه رفاعة[9].

قال المحقّق النجفي: «القارن إذا أُحصر فتحلّل لم يحجّ في القابل إلّا قارناً وفاقاً لمحكيّ النهاية والمبسوط والتهذيب والمهذّب والجامع، بل الأكثر بل المشهور؛

---

(١) الوسائل ١٣: ١٨٣، ب ٣ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٢) الوسائل ١٣: ١٨٩، ب ٨ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٣) الوسائل ١٣: ١٨١، ب ٢ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٤) المبسوط ١: ٣١٥، ٣٣٢ ـ ٣٣٣. الشرائع ١: ٢٨٢. كشف اللثام ٦: ٣١٩. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧. المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٦٢.
(٥) المختصر النافع: ١٢٥. المختلف ٤: ٣٥٩. القواعد ١: ٤٥٦. الإيضاح ١: ٣٢٧. جامع المقاصد ٣: ٣٠٠. الدروس ١: ٤٧٨. المسالك ٢: ٤٠٣ ـ ٤٠٤. كشف اللثام ٦: ٣٢٤. الحدائق ١٦: ٥٩.
(٦) انظر: الرياض ٧: ٢٢٨. الحدائق ١٦: ٥٨. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٧. وانظر: الدروس ١: ٤٧٨، وفيه: «قال الأكثر». المسالك ٢: ٤٠٣. المدارك ٨: ٣٠٨.
(٧) النهاية: ٢٨٣. المهذّب ١: ٢٧١. الشرائع ١: ٢٨٢.
(٨) الوسائل ١٣: ١٨٤ ـ ١٨٥، ب ٤ من الإحصار والصدّ، ح ١.
(٩) الوسائل ١٣: ١٨٥، ب ٤ من الإحصار والصدّ، ح ٢.

لصحيحي محمّد بن مسلم ورفاعة... وما في كشف اللثام من احتمال أنّ فرضه القران، قال: وكذا كلام الشيخ [الطوسي] والقاضي وصاحب الجامع لا قرينة عليه، كاحتمال حمل النصوص المزبورة على الندب؛ لعدم وجوب قضاء الأصل فضلاً عن الكيفيّة.

وفيه: أنّ غاية ذلك عدم الوجوب النفسي الذي لا يلزم منه نفي الوجوب الشرطي التعبدي، بمعنى أنّه لا يجب عليه القضاء، ولكن إن قضى فليقضه مماثلاً، وهذا الوجوب أقرب إلى الحقيقة من الاستحباب والتقييد السابقين. على أنّه لا يتمّ في الواجب التخييري؛ فإنّ المتّجه على ما ذكرناه من العمل بالنصوص تعيّن الفرد المزبور عليه، بخلافه على القول الآخر الذي مرجعه إلى عدم تعيّن القران عليه بالدخول فيه، بل إن كان قبله مخيّراً بينه وبين غيره فهو الآن مخيّر.

وإن كان أحدهما متعيّناً عليه تعيّن، وإن كان المتعيّن عليه التمتّع وإنّما قرن للضرورة أتى بالتمتّع... ولكن لم أجد لهم دليلاً على ذلك سوى الاستصحاب المقطوع بظاهر النصوص المزبورة الذي لا قرينة على تقييده أو على إرادة الندب منه... وبذلك ظهر لك أنّ المشهور ـ مع كونه أحوط ـ أقوى»[1].

أمّا حكم وقت تدارك العمرة المفردة عند الإحصار ومقدار الفصل اللازم بينهما فموكول إلى محلّه[2].

(انظر: عمرة)

وعمرة التمتّع تتدارك مع الحج[3]، فيلزمه التربّص بها إلى السنة القادمة.

ثمّ إنّ من أفسد حجّه وجب عليه المضيّ فيه وإتمام النسك، ووجب عليه الحج من قابل[4]. نعم، اختلف الفقهاء في أنّ حجة الإسلام هل هي الأُولى أو الثانية؟

وحينئذٍ فلو أُحصر بعد الإفساد والمضيّ

---

(١) جواهر الكلام ٢٠: ١٥٧ ـ ١٥٩.

(٢) انظر: الإحصار والصدّ (الگلپايگاني): ٤٣.

(٣) الدروس ١: ٤٧٩.

(٤) المبسوط ١: ٣٣٦ ـ ٣٣٨. الشرائع ١: ٢٩٣ ـ ٢٩٤. التذكرة ٨: ٢٩ ـ ٣٠، ٥٧. كشف اللثام ٦: ٣١٥. جواهر الكلام ١٧: ٢٤٦، و ٢٠: ٣٤٩. العروة الوثقى ٤: ٥٦٠، م ٢١.

فيه تحلّل بما يتحلّل منه المحصر. وإن ارتفع المانع فإمّا أن يرتفع في وقت لم يتّسع له الاستئناف، وإمّا أن يرتفع في وقت يتّسع له ذلك، وهذا ما سيأتي بحثه في زوال الإحصار.

وهل يجب عليه حجّة أُخرى بعد ما يحجّ في القابل، أو يتداخل فيكتفي بما يأتي به في القابل؟

وهذا مبنيّ على تعيين حجّة الإسلام، فإن كان حجّه الذي أُحصر عن إتمامه حجّة الإسلام أمكن القول بأنّ عليه حجّتين من قابل، واحدة لقضاء حجّة الإسلام إن كانت مستقرّة على ذمّته أو مع بقاء الاستطاعة، وأُخرى عقوبة.

وتفصيله موكول إلى مبحث إفساد الحج. (انظر: الحج)

حادي عشر ـ زوال الإحصار:

لو بعث المحصر بهديه ثمّ خفّ عنه المرض بحيث ظنّ أو احتمل إدراك النسك فهل يجب عليه إتمام النسك؟ ولو سار ولم يدرك الموقفين فما هي وظيفته بالنسبة إلى ما في ذمّته، وكيف يتحلّل من ذلك؟

وفيما يلي نبحث عن حكم فروض زوال الإحصار:

١ ـ لو بعث بهديه ثمّ خفّ عنه المرض قبل التحلّل فقد وجب عليه إتمام النسك، فإن كان في عمرة مفردة أتمّها، وإن كان في حج ولم يفت الوقت بعد، وعلم بسعة الزمان وجب عليه المبادرة في صورة الوجوب وبقاء الاستطاعة، وكذا لو ظنّ أو احتمل إدراك الموقفين ولو الاضطراري منهما وجب عليه الإلتحاق، فإن أدرك الوقوف فقد أدرك الحج كسائر الحجّاج، وهذا يكشف عن عدم كونه محصوراً فيصحّ حجّه ولا شيء عليه، كما صرّح به الشيخ الطوسي والمحقّق الحلّي وغيرهما[١]، ولا خلاف فيه[٢]، بل ادّعى البعض الإجماع عليه[٣].

---

(١) النهاية: ٢٨٢. المبسوط ١: ٣٣٥. الشرائع ١: ٢٨٢. المختصر النافع: ١٢٤. الجامع للشرائع: ٢٣٣. التذكرة ٨: ٤٠٣. الدروس ١: ٤٧٨. الروضة ٢: ٣٧٠. مجمع الفائدة ٧: ٤١٥. المدارك ٨: ٣٠٧. كشف اللثام ٦: ٣٢٢. كشف الغطاء ٤: ٦٣٧.

(٢) الرياض ٧: ٢٢٥. مستند الشيعة ١٣: ١٥٤. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٥.

(٣) مهذب الأحكام ١٥: ٣٠.

وهذا ما تقتضيه القاعدة[1] أيضاً، فلا حاجة حينئذٍ إلى النص؛ لكونه محرماً بأحد النسكين، فيجب عليه إتمامه مع التمكّن[2].

على أنّه قد دلّ عليه صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا أُحصر الرجل بعث بهديه، فإذا أفاق ووجد في نفسه خفّة فليمض إن ظنّ أنّه يدرك الناس، فإن قدم مكّة قبل أن ينحر الهدي فليقم على إحرامه حتى يفرغ من جميع المناسك، ولينحر هديه ولا شيء عليه»[3].

وظاهرها وإن كان جعل المناط في إدراك الحج، إدراك الناس قبل أن يذبح هديه، ولكنّ الظاهر أنّه لا خصوصية للذبح وعدمه؛ فإنّ الميزان في الإجزاء وعدمه هو درك المناسك وإدراك الوقوفين، ولعلّ الصحيحة محمولة على الغالب فيكون الذبح كناية عن فوت الوقوفين، وإلّا فلا ريب في أنّ مجرّد حصول المرض لا يوجب إجراء أحكام الحصر، ولا يكون ذلك مانعاً، وإنّما المانع هو استمرار المرض[4].

٢ ـ إذا لم يدرك الحج كما لو وصل بعد فوات الموقفين تحلّل بعمرة مفردة كما هو فرض كلّ من فاته الحج سواء ذبح هديه أو لم يذبح، وإليه ذهب جماعة من الفقهاء كالمحقّق والعلّامة الحلّيين والشهيدين وغيرهم[5]، بل ادّعى المحقّق النجفي عدم الخلاف فيه[6].

واستدلّ له بالعمومات والإطلاقات الدالّة على وجوب التحلّل بالعمرة لمن فاته الحج[7]، مضافاً إلى دلالة ذيل صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «وإن قدم مكّة وقد نحر هديه فإنّ عليه الحج من قابل والعمرة»[8]، هذا بناءً على ما في

---

(١) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٦. التهذيب في مناسك العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٤٤.

(٢) التذكرة ٨: ٤٠٣. المدارك ٨: ٣٠٧. مهذب الأحكام ١٥: ٣٠.

(٣) الوسائل ١٣: ١٨٣، ب ٣ من الإحصار والصدّ، ح ١.

(٤) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٦ ـ ٤٥٧. التهذيب في مناسك العمرة والحج (التبريزي) ٣: ٣٤٤.

(٥) الشرائع ١: ٢٨٢. القواعد ١: ٤٥٦. اللمعة: ٨٠. الروضة ٢: ٣٧٠. جامع المقاصد ٣: ٣٩٩. مجمع الفائدة ٧: ٤١٥ ـ ٤١٦. كشف اللثام ٦: ٣٢٢. الحدائق ١٦: ٥٥ ـ ٥٧.

(٦) جواهر الكلام ٢٠: ١٥٥.

(٧) مستند الشيعة ١٣: ١٥٥. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٦.

(٨) الوسائل ١٣: ١٨٣، ب ٣ من الإحصار والصدّ، ح ١.

التهذيب من عطف العمرة بالواو فتجب عليه العمرة للتحلّل من الإحرام، فيكون صريحاً في لزوم العمرة حتى بعد تحقّق الذبح عنه[1].

وأمّا بناءً على العطف بـ (أو) ـ كما في الكافي ـ فإنّه لا يصحّ الاستدلال بها، ولعلّه لذا لم يستدلّ بها بعض الفقهاء، مع أنّها بمرأى منهم[2].

وقد أشكل السيد الخوئي على العطف بـ (أو) بأنّ مقتضاه التخيير الذي لا معنى له بين الحج والعمرة؛ لأنّ من كانت وظيفته التمتّع في السنة القادمة فاللازم عليه الإتيان بالعمرة والحج معاً، ولا معنى للتخيير بينهما؛ ولذا احتمل أن يكون المراد من هذه الجملة إتيان العمرة بالفعل للتحلّل من النساء؛ لعدم التحلّل منهنّ إلّا بالعمرة المفردة والحج من قابل. هذا إذا كان قوله عليه السلام: «من قابل» قيداً للحج خاصّة، فالمعنى حينئذٍ أنّ عليه الحج من قابل والعمرة فعلاً.

وأمّا إذا كان القيد المذكور قيداً للحج والعمرة فالمعنى أنّ عليه الحج والعمرة من قابل، وليس له الاكتفاء بالحج؛ فإنّ الحصر كما يوجب إلغاء حجّه كذلك يوجب إلغاء عمرته المتمتّع بها، فمن كانت وظيفته حج التمتّع وأُحصر عن مناسك الحج كالوقوف وجب عليه الإتيان بالعمرة المتمتّع بها والحج في السنة القادمة.

وعلى هذا التفسير لا يمكن الاستدلال بالصحيحة على عدم التحلّل من النساء إلّا بالعمرة المفردة؛ لأنّ المراد بالعمرة عمرة حج التمتّع التي لا تصحّ إلّا مع الحج المتعقّب بذلك[3]؛ ولذا احتمل بعض الفقهاء[4] عدم الاحتياج إلى العمرة إذا وصل إلى مكّة بعد فوت الوقوفين فتبيّن وقوع الذبح عنه، فإنّه يتحلّل به من الإحرام، وهو مختار جماعة من الفقهاء المعاصرين[5] أيضاً.

---

(١) الحدائق ١٦: ٥٥ ـ ٥٦. جواهر الكلام ٢٠: ١٥٦. وانظر: التهذيب ٥: ٤٢٢، ح١٤٦٦.

(٢) الرياض ٧: ٢٢٦. مستند الشيعة ١٣: ١٥٥. وانظر: الكافي ٤: ٣٧٠، ح ٤.

(٣) المعتمد في شرح المناسك ٥: ٤٥٧ ـ ٤٥٨.

(٤) الدروس ١: ٤٧٩. المسالك ٣: ٤٠٣.

(٥) شرح التبصرة ٤: ٢٩٢. التهذيب في مناسك العمرة والحج (التبريزي) ٣: ١٨١، م٤٥٤. مناسك الحج (السيستاني): ٢٢٣، م٤٤٨. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ١٨٨، م٤٤٦. مناسك الحج (البهجت): ١٥٦، م٤٥٥.

إحصان

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغة :

الإحصان: إفعال من الحَصانة ـ بالفتح ـ بمعنى المنع، ومنه الحصن ـ بالكسر ـ أي المكان الذي لا يُقدر عليه لارتفاعه؛ ولذلك يقال للمرأة ذات البعل: محصنة ـ بالفتح ـ لأنّ زوجها قد أحصنها، وللعفيفة محصنة؛ لمنع نفسها من السفاح، ومنه قوله تعالى في مريم عليها السلام: ﴿ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَانَ ٱلَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا ﴾ [1]، وللحرّة محصنة؛ لأنّ حرّيتها منعتها عن البغاء [2]، وللمسلم محصن؛ لأنّه بإسلامه أحقن دمه، وأحصنه من الإراقة، أو لأنّ إسلامه حقن دمه وماله.

❑ اصطلاحاً :

لا يخرج استعمال الفقهاء للكلمة عن معناها اللغوي. نعم، قد شاع استعماله في باب الزنا من كتاب الحدود في كون المرأة ذات بعل والرجل ذا زوجة، وفي باب القذف بمعنى العفّة مع شروط أُخرى، وكأنّه اصطلاح فيهما.

ويسمّى الأوّل إحصان الرجم، والثاني إحصان القذف، ومجمل القول فيهما أنّ إحصان الرجم يتحقّق بالشروط التي توجب بمجموعها استغناء الزاني عن ارتكاب الزنا. وقد عرّفها بعضهم بأنّه إصابة البالغ العاقل الحرّ فرجاً مملوكاً بالعقد الدائم أو الرقّ، يغدو عليه ويروح، إصابة معلومة [3].

وأمّا إحصان القذف فهو بمعنى عفّة المقذوف مع توفّر شروط فيه تستوجب تحقّق الفرية واستحقاق فاعلها الحدّ، وهي عبارة عن البلوغ والعقل والحرّية والإسلام والعفّة عن الزنا ونحوه [4].

---

(١) التحريم: ١٢.

(٢) انظر: محيط المحيط: ١٧٤. المصباح المنير: ١٣٩. المحيط في اللغة ٢: ٤٦٠. النهاية (ابن الأثير) ١: ٣٩٧. المفردات: ٢٣٩.

(٣) انظر: المبسوط ٨: ٣. السرائر ٣: ٤٣٨. الشرائع ٤: ١٥٠. اللمعة: ٢٥٤. الرياض ١٠: ١٣.

(٤) انظر: المبسوط ٨: ١٥. السرائر ٣: ٥١٦. الشرائع ٤: ١٦٥. اللمعة: ٢٥٨. جواهر الكلام ٤١: ٤١٧.

كما يطلق الاحصان في كلماتهم على الاحصان الحاصل بالاسلام وعلى الاحصان الحاصل بالعتق. قال الشهيد الثاني في الروضة: «وهو يطلق على التزويج كما في قوله تعالى: ﴿ وَٱلْمحْصَنَاتُ مِنَ ٱلنِّسَاءِ ﴾ (١)، و ﴿ مُحصَنَاتٍ غَيرَ مُسَافِحَاتٍ ﴾ (٢)، وعلى الإسلام، ومنه قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا أُحْصِنَّ ﴾ (٣)، قال ابن مسعود: إحصانها إسلامها، وعلى الحرّية، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَمَن لَم يَستَطِع مِنكُم طَولاً أَن يَنكِحَ المُحصَنَاتِ ﴾ (٤)، وقوله تعالى: ﴿ وَٱلْمحْصَنَاتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَاتِ وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوْتُوا ٱلْكِتَابَ ﴾ (٥)» (٦).

وقال الطبرسي في مجمع البيان: «أصل [الإحصان] المنع؛ لأنّ الحرّية تمنع عن امتهان الرقّ، والعفّة حظر النفس عمّا حظّره الشرع، والتزوّج في المرأة يحظر خطبتها التي كانت مباحة قبل، ويمنع تصدّيها للتزويج، والإسلام يحظر الدم والمال اللذين كانا مباحين قبل الإسلام» (٧).

ثمّ المراد من العفّة المعتبرة في إحصان المقذوف هو خصوص العفّة عن الزنا واللواط ـ كما مرّ ـ لا العفّة عن كلّ قبيحٍ وفسقٍ، فمن لم يثبت أنّه زانٍ أو لائط فهو محصن وإن لم يكن عفيفاً من جميع الجهات وكان مرتكباً للفسق.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ العفّة: وهو ـ بالكسر والتشديد ـ كفّ النفس عمّا لا يحلّ، أو لا يجمل (٨)، أو حالة للنفس تمتنع بها عن غلبة الشهوة، ومنه قوله تعالى: ﴿ وَلْيَسْتَعْفِفِ ٱلَّذِينَ لاَ يَجِدُونَ نِكَاحاً ﴾ (٩). والمراد العفّة عن الزنا واللواط وما يضاهيهما في الحرمة، كما أنّ المراد منها في قوله تعالى: ﴿ وَمَن كَانَ غَنِيّاً فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيراً فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ ﴾ (١٠) هو الكفّ عن الأكل المُجاز.

---

(١) النساء: ٢٤.
(٢) النساء: ٢٥.
(٣) النساء: ٢٥.
(٤) النساء: ٢٥.
(٥) المائدة: ٥.
(٦) الروضة ٩: ١٧٨.
(٧) مجمع البيان ٣ ـ ٤: ٣٠.
(٨) المفردات: ٥٧٣. لسان العرب ٩: ٢٩٠.
(٩) النور: ٣٣.
(١٠) النساء: ٦.

والفرق بينها وبين إحصان الرجم واضح، وأمّا فرق العفّة بمعناها اللغوي عن العفّة المشروطة في إحصان القذف فبالعموم والخصوص؛ لاختصاص إحصان القذف بالكفّ عن خصوص الزنا واللواط ـ كما مرّ ـ والعفّة بمعناها اللغوي تعمّ ذلك.

٢ ـ الستر: وهو لغة تغطية الشيء وإخفاؤه في مقابل إظهاره والإجهار به، والاسم منه ستير ومستور بمعنى العفيف، أي الذي لا يتجاهر بالفسق، وجارية مستّرة، أي مخدّرة غير مكشّفة[١]، وهو من إحصان العفّة بمعناها الأعمّ، فيعمّ الإحصان بقسميه.

ثالثاً ـ أنواع الإحصان:

قد ظهر ممّا مضى في المعنى الاصطلاحي أنّ الإحصان في الفقه نوعان: إحصان رجم، وإحصان قذف، وقد مرّ تعريفهما إجمالاً فراجع.

رابعاً ـ ما يتحقّق به الإحصان:

أ ـ إحصان الرجم:

قد ذكروا لتحقّق الإحصان الموجب لرجم الزاني شروطاً، وهي كما يلي:

١ ـ البلوغ:

وهو شرط لأصل التكليف، فيجب توفّره في المحصن وغير المحصن حين الزنا بعد معلوميّة رفع القلم عن غير البالغ المقتضي لسقوط الحدّ عنه[٢].

وإنّما الكلام في اعتبار بلوغ الزاني حين وطء زوجته، بحيث لو أولج غير بالغ ـ ولو مراهقاً ـ في زوجته حتى تغيب الحشفة ثمّ زنى بالغاً لم يكن الوطء الأوّل مؤثّراً في تحقّق الإحصان، والظاهر أنّه كذلك كما صرّح به بعض[٣]، بل ادّعي أنّه المشهور[٤].

ووجهه ـ كما ذكره بعضهم[٥] ـ: أنّ الأدلّة الدالّة على اشتراط الوطء في الإحصان ـ كما ستأتي تفصيلاً ـ مثل قوله عليه السلام: «إحصانهنّ أن يدخل بهنّ»[٦]،

---

(١) لسان العرب ٦: ١٦٨ ـ ١٦٩.

(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٦٩.

(٣) القواعد ٣: ٥٢٨. الروضة ٩: ٧٣. جواهر الكلام ٤١: ٢٦٩.

(٤) الدرّ المنضود ١: ٦٦.

(٥) انظر: تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة (كتاب الحدود): ٣٦ ـ ٣٨.

(٦) الوسائل ٢٨: ٧٩، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ١١.

وصحيحة رفاعة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله، أيرجم؟ قال: «لا»[1]، حيث لا يكون فيها إطلاق؛ لأنّها في مقام بيان أصل اعتبار الدخول في مقابل العدم لا أكثر، فتكون مجملة من هذه الجهة، فلا إطلاق لها يدلّ على كفاية كلّ وطء في تحقّق الإحصان، ومعه يرجع في الوطء المتحقّق قبل البلوغ إلى إطلاق قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَاجْلِدُوا...﴾[2]؛ وذلك لاجمال المقيّد مضموناً، وتردّده بين الأقلّ والأكثر، والقدر المتيقّن منه فرض تحقّق الوطء حال البلوغ.

ولكنّ المحكيّ عن المبسوط مراعاة الشروط حين الزنا وعدم اعتبارها قبل ذلك[3].

٢ ـ العقل:

وهو أيضاً ـ كالبلوغ ـ شرط لأصل التكليف، وقد وقع الخلاف بين الفقهاء في اعتباره في حدّ الزنا وعدمه، فذهب المشهور إلى اشتراطه مطلقاً، خلافاً لجماعة حيث فصّلوا بين الزاني والزانية، فشرطوا العقل في حدّ الزانية دون الزاني.

وهذا البحث ـ كما ترى ـ بحث عن اشتراط العقل في أصل حدّ الزنا، ولا ربط له باشتراطه في الإحصان وعدمه، بل الذي يرتبط بالمقام هو أنّ الوطء الموجب لتحقّق الإحصان هل يعتبر وقوعه حال العقل، بحيث لو كان حين وطء زوجته مجنوناً، ثمّ زنى حال كونه عاقلاً لم يترتّب عليه حكم الإحصان أم لا؟

وهذا البحث قد تعرّض له بعض الفقهاء وذهبوا إلى اعتباره، ولم يتعرّض له الأكثر.

قال العلّامة في القواعد: «الثالث: أن يكون عاقلاً، فلو تزوّج العاقل ولم يدخل [بها] حتى جنّ أو زوّج الوليّ المجنون لمصلحته، ثمّ وطأ حالة الجنون لم يتحقّق الإحصان، ولو وطأ حال رشده تحقّق

---

(١) الوسائل ٢٨: ٧٦، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ١.

(٢) النور: ٢.

(٣) هذا ما نسبه إلى المبسوط في كشف اللثام (١٠: ٤٥٠)، وحكاه عنه ظاهراً المحقّق النجفي في الجواهر (٤١: ١٦٩)، إلّا أنّ الموجود في المبسوط (٨: ٣) خلاف ذلك حيث قال: «وعلى مذهبنا لا يحتاج إليه؛ لأنّا لا نراعي الشروط حين الزنا، والاعتبار بما قبل ذلك». ولكنّ الظاهر أنّه خطأ في الطبع، كما تشهد له قرائن في كلامه، فراجع.

الإحصان وإن تجدّد جنونه»[1].

وقال الشهيد الأوّل: «الإحصان إصابة البالغ العاقل الحرّ فرجاً قبلاً مملوكاً بالعقد الدائم أو الرقّ»[2].

وقال الشهيد الثاني: «ثالثها [= قيود الإحصان]: أن يكون عاقلاً، فلو وطأ مجنوناً وإن عقد عاقلاً لم يتحقّق الإحصان، ويتحقّق بوطئه عاقلاً وإن تجدّد جنونه»[3].

وقال الإمام الخميني: «الثالث: أن يكون عاقلاً حين الدخول بزوجته على الأحوط فيه، فلو تزوّج في حال صحّته ولم يدخل بها حتى جنّ، ثمّ وطأها حال الجنون لم يتحقّق الإحصان على الأحوط»[4].

ودليله ما مضى في شرط البلوغ من عدم إطلاق أدلّة الإحصان ومرجعيّة إطلاق الآية.

ثمّ الظاهر من إطلاق هذه الكلمات كفاية عقل الرجل وبلوغه حال وطء زوجته في إحصانه، سواء كانت الزوجة عندئذٍ عاقلة بالغة أو مجنونة صغيرة، ولكنّ المستفاد من بعض الكلمات اعتبار البلوغ والعقل في الزوجة أيضاً في إحصان الرجل، واعتبار بلوغ الرجل ـ دون عقله ـ في إحصان المرأة.

قال في الروضة: «وشمل إطلاق إصابة الفرج [في عبارة الماتن] ما لو كانت صغيرة وكبيرة، عاقلة ومجنونة، وليس كذلك، بل يعتبر بلوغ الموطوءة كالواطئ، ولا يتحقّق فيهما بدونه».

وقال في ذيل عبارة الماتن ـ (وبذلك تصير المرأة محصنةً) ـ: «مقتضى ذلك صيرورة الأمة والصغيرة محصنة؛ لتحقّق إصابة البالغ... فرجاً مملوكاً. وليس كذلك، بل يعتبر فيها البلوغ والعقل والحرّية كالرجل، وفي الواطئ البلوغ دون العقل، فالمحصنة حينئذٍ المصابة حرّةً بالغة عاقلة من زوجٍ بالغٍ دائمٍ في القبل...»[5].

---

(١) القواعد ٣: ٥٢٨.
(٢) اللمعة: ٢٥٤.
(٣) الروضة ٩: ٧٣.
(٤) تحرير الوسيلة ٢: ٤١٢، م ٩.
(٥) الروضة ٩: ٧٨ ـ ٧٩، ٧٩ ـ ٨٠.

٣ ـ الحرّية:

الرقّ ليس بمحصن، من دون فرق بين القنّ والمدبّر والمكاتب بقسميه والمبعّض، فلا يرجم بالزنا؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَاتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ﴾[١]. فإنّ في إطلاق حكم الجلد دلالة على أنّ الرقّية بذاتها تمنع الإحصان والرجم.

بل في نفس المقابلة الموجودة في الآية بين الرقّية والإحصان دلالة على عدم إحصانهنّ، إلّا أن يراد من المحصنات في الآية الحرائر بقرينة المقابلة ـ كما في بعض التفاسير[٢] ـ لا المعنى الاصطلاحي للإحصان.

وكيف كان فصريح جماعة من الفقهاء اعتبار الحرّية حال الوطء في تحقّق الإحصان، فلو وطأ العبد زوجته حرّة كانت الزوجة أم أمة لم يكن بذلك محصناً ما لم يطأ زوجته بعد العتق، وكذا المملوكة لو وطأها زوجها المملوك أو الحرّ لم تكن محصنة بذلك، إلّا أن يطأها بعد عتقها[٣].

ودليله صحيح أبي بصير عن الإمام الصادق عليه السلام في العبد يتزوّج الحرّة ثمّ يعتق، فيصيب فاحشة، فقال: «لا رجم عليه حتى يواقع الحرّة بعدما يعتق»[٤].

وقد يستدلّ له بصحيح الحلبي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يحصن الحرّ المملوكة، ولا المملوك الحرّة»[٥]. ولكنّه ـ كما ترى ـ لا ربط له بالمقام؛ لأنّه إنّما يدلّ على عدم تحقّق الإحصان للمملوكة بسبب وطء الحرّ، وعدم تحقّق الإحصان للحرّة بسبب المملوك، وأين هذا من الدلالة على اعتبار كون الرجل الواطئ حرّاً حال الوطء؟![٦].

فالدليل على ذلك صحيح أبي بصير فحسب.

وهل يشترط في الإحصان حرّية الزوجين معاً؟ صرّح جمع[٧] من الفقهاء

---

(١) النساء: ٢٥.

(٢) التبيان ٣: ١٦٤، ١٧١، ١٧٢. مجمع البيان ٣ ـ ٤: ٣٤.

(٣) القواعد ٣: ٥٢٨. الروضة ٩: ٧٣. كشف اللثام ١٠: ٤٤٩. جواهر الكلام ٤١: ٢٦٩.

(٤) الوسائل ٢٨: ٧٧، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ٥.

(٥) الوسائل ٢٨: ٧٠، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٧.

(٦) تفصيل الشريعة (الحدود): ٤٨.

(٧) الانتصار: ٥٢١. المبسوط ٤: ٢٦٨. الكافي في الفقه: ٤٠٥. الغنية: ٤٢٣. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٠. كشف اللثام ١٠: ٤٤٩.

بعدمه، خلافاً لابن الجنيد وابن أبي عقيل[1]، والتفصيل في محلّه.

(انظر: حدّ)

٤ ـ النكاح الدائم:

يشترط في تحقّق الإحصان أن يملك الفرج بنكاح دائم، فمن لم يملك فرجاً كذلك ـ كالمتمتّع فضلاً عن الزاني والواطىء بشبهة ونحوها ـ فليس بمحصن، وهذا هو المشهور بين الفقهاء، بل المتسالم عليه بينهم[2].

نعم، قد تشعر عبارة السيّد المرتضى قدس سره بوجود القول بالخلاف حيث قال: «ونكاح المتعة عندنا لا يحصن على أصحّ الأقوال؛ لأنّه غير دائم ومعلّق بأوقات محدودات»[3]. ولكنّه غير محقّق كما اعترف به المحقّق النجفي وغيره، قال في الجواهر: «إنّي لم أتحقّقه كما اعترف به غيرنا أيضاً»[4].

وكيف كان فعمدة دليله الأخبار كموثّق إسحاق بن عمّار، قال: سألت أبا إبراهيم عليه السلام عن الرجل إذا هو زنى وعنده السرية والأمة يطؤها، تحصنه الأمة وتكون عنده؟ فقال: «نعم، إنّما ذلك لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا» ـ إلى أن قال: ـ قلت: فإن كانت عنده امرأة متعة، أتحصنه؟ قال: «لا، إنّما هي على الشيء الدائم عنده»[5] وغيرها[6].

واستدلّ له في الجواهر بوجوه أُخرى أيضاً[7].

وأمّا تحقّق الإحصان بالمملوكة ففيه خلاف، والمشهور[8] تحقّقه بها، بل ادّعي عليه الإجماع[9].

واستدلّ له بصحيح علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام: سألته عن الحرّ تحته المملوكة، هل عليه الرجم إذا زنى؟ قال: «نعم»[10].

---

(١) نقله عنهما في المختلف ٩: ١٥٣.

(٢) انظر: المبسوط ٤: ٢٦٨. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٠.

(٣) الانتصار: ٥٢١.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٠.

(٥) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٢.

(٦) الوسائل ٢٨: ٦٩، ٧٠، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٣، ٥، ٧، ٨.

(٧) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٠.

(٨) كشف اللثام ١٠: ٤٥١. جواهر الكلام ٤١: ٢٧١. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٢.

(٩) الانتصار: ٥٢١. الغنية: ٤٢٤. الرياض ١٣: ٤٢١. جواهر الكلام ٤١: ٢٧١.

(١٠) الوسائل ٢٨: ٧٢، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١١.

وموثّق إسحاق بن عمّار المتقدّم، وغيرهما ممّا يدلّ على ذلك، مضافاً إلى الإجماع المشار إليه.

هذا، ولكنّ المحكيّ[1] عن القديمين وصريح الصدوق[2] وظاهر سلّار[3] عدم تحقّق الإحصان بالأمة، ومال إليه الأردبيلي[4] أيضاً، ودليلهم عليه عدّة نصوص في هذا المعنى، كصحيح محمّد ابن مسلم عن الإمام الباقر عليه السلام: «... وكما لا تحصنه الأمة واليهودية والنصرانية إذا زنى بحرّة، فكذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إذا زنى بيهودية أو نصرانية أو أمة وتحته حرّة»[5].

وصحيحه الآخر: سأله عن الرجل يزني ولم يدخل بأهله، أيحصن؟ قال: «لا، ولا بالأمة»[6].

وصحيحه الثالث: سألته عن الحرّ، أتحصنه المملوكة؟ قال: «لا تحصن الحرّ المملوكةُ، ولا يحصن المملوك الحرّة، والنصراني يحصن اليهودية، واليهودي يحصن النصرانية»[7].

وصحيحة الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل الحرّ، أيحصن المملوكة؟ فقال: «لا يحصن الحرّ المملوكة، ولا تحصن المملوكة الحرّ، واليهودي يحصن النصرانية، والنصراني يحصن اليهودية»[8].

فإنّهم استدلّوا بهذه النصوص رغم معارضتها بما تقدّم، بدعوى أنّها أصحّ سنداً وأصرح دلالةً، مضافاً إلى الشبهة الدارئة لحدّ الرجم.

قال المحقّق الأردبيلي: «وبالجملة: النظر في القاعدة المقرّرة وقصور الأخبار يدلّ على عدم حصول الإحصان بالمتعة وملك اليمين»[9].

ولكن أُجيب عنه بوضوح معارضة هذه النصوص بما تقدّم من الأخبار الدالّة على تحقّق الإحصان بالأمة ويتقدّم هي عليها؛

---

(١) المختلف ٩: ١٥٣.
(٢) المقنع: ٤٣٩.
(٣) المراسم: ٢٥٢.
(٤) مجمع الفائدة ١٣: ٢٢٠.
(٥) الوسائل ٢٨: ٧١، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٩.
(٦) الوسائل ٢٨: ٧٨، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ٩.
(٧) الوسائل ٢٨: ٧٥، ب ٥ من حدّ الزنا، ح ١.
(٨) الوسائل ٢٨: ٧٠، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٨.
(٩) مجمع الفائدة ١٣: ٢٢.

وذلك لأنّ بعض النصوص الدالّة على عدم تحقّق الإحصان بالأمة ـ وهي الصحيحة الأُولى لمحمّد بن مسلم ـ مشتمل على اعتبار أمرين في تعلّق الرجم بالزاني الحرّ، أحدهما: أن تكون المرأة المزني بها حرّة مسلمة، والثاني: أن تكون عنده عند فجوره الزوجة الدائمة الحرّة، واعتبار الأوّل غير موجود في كلام أصحابنا، بل هو مجمع على بطلانه كما أنّه موافق لبعض العامة، وربّما يكون ذلك قرينة على أنّ الثاني أيضاً غير معتبر، وأنّ وروده فيها لرعاية التقيّة حيث إنّه أيضاً منسوب إلى أبي حنيفة وأصحابه[1]. وعلى ذلك فتسقط الرواية عن الحجّية، ولا أقلّ من ترجيح الآخر عليها في مقام المعارضة لموافقتها للعامة، بل ومع التساقط أيضاً يرجع إلى ما دلّ على كفاية مطلق الفرج في الإحصان[2]، كصحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله عليه السلام قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»[3].

وقد يناقش في الأخير بأنّه لو لم يتمّ ما تقدّم من القرينة وكانت الطائفتان متعارضتين يكون الترجيح لما دلّ على عدم الكفاية؛ لموافقته للكتاب المجيد الدالّ على أنّ حدّ الزاني والزانية هو الجلد بلا تفصيل؛ لتقدّم مرتبة موافقة الكتاب على مخالفة العامّة في المرجّحات المنصوصة.

اللهمّ إلّا أن يقال: لم يثبت أنّ موافقة الكتاب هو المرجّح الأوّل، بل هي ومخالفة العامّة في رتبة واحدة، ومع وجود المرجّح في كلّ من الطائفتين تتكافئان، ويرجع بعد تساقطهما إلى الإطلاق الدالّ على كفاية الأمة في الإحصان[4].

ثمّ الظاهر عدم إلحاق التحليل بملك اليمين، فلو كانت عنده أمة قد حلّلها مولاها ووطأها لا يكفي ذلك في إحصانه[5].

---

(١) نسبه إليه في جواهر الكلام ٤١: ٢٧١.

(٢) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٢٧١ ـ ٢٧٢. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٣. تفصيل الشريعة (الحدود): ٤٠ ـ ٤١. أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٣١ ـ ٣٤.

(٣) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.

(٤) انظر: أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٣٤.

(٥) انظر: الرياض ١٣: ٤٢٣. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٢. تفصيل الشريعة (الحدود): ٤١.

واستدلّ له في الرياض وغيره[1] بالتعليل الوارد في موثّقة إسحاق بن عمّار ـ وهو قوله عليه السلام: «إنّما هو على الشيء الدائم» ـ حيث يدلّ على أنّ الملاك والمعيار في صدق الإحصان هو أن يكون له ما يدوم ويثبت، لا ما يزول وينقطع بحسب طبعه. ومن المعلوم أنّ التحليل غير مقتضٍ للّزوم والبقاء، فإنّ للمولى الرجوع عن التحليل في أيّ وقتٍ شاء.

وبانصراف قوله عليه السلام: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح» عن التحليل، حيث كانت هي لمالكها، وإنّما حلّلها وأباحها له. وإذا لم تشمله أدلّة الإحصان فالمرجع بعد ذلك إطلاق الآية الدالّة على أنّ حدّ الزاني والزانية هو الجلد.

نعم، ذكر الشهيد في الروضة وجهاً للإلحاق؛ إذ قال: «وفي إلحاق التحليل بملك اليمين وجه؛ لدخوله فيه من حيث الحلّ، وإلّا لبطل الحصر المستفاد من الآية»[2].

ومراده من الآية قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ * إِلَّا عَلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ﴾[3] حيث حصرت أسباب إباحة النساء في الزوجية وملك اليمين، والتحليل ليس داخلاً في عنوان الزوجية قطعاً، فيكون من أفراد ملك اليمين لا محالة.

وردّ[4] بأنّ ذلك ـ بعد تسليمه ـ لا يقتضي ثبوت الإحصان به كما في المتعة. وبعبارة أُخرى: كما أنّ المتعة داخلة تحت عنوان الزوجية ولا تكفي هي في الإحصان، فكذلك التحليل، فإنّه وإن قلنا بدخوله تحت ملك اليمين المذكور في الآية، ولكن ليس معناه ثبوت الإحصان به أيضاً؛ لاشتراط الإحصان بالملك الدائم للفرج بحيث يغدو عليه ويروح كما مرّ.

٥ ـ تحقّق الوطء في نكاح صحيح:

يشترط في تحقّق الإحصان تحقّق الوطء في نكاح صحيح[5]، وادّعي

(١) الرياض ١٣: ٤٢٣. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٢.
(٢) الروضة ٩: ٧٦ ـ ٧٧.
(٣) المؤمنون: ٥، ٦.
(٤) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٢.
(٥) انظر: النهاية: ٦٩٣ ـ ٦٩٤. الخلاف ٥: ٤٠٢، م٤٦. المختصر النافع: ٢٩١. السرائر ٣: ٤٣٨. الجامع للشرائع: ٥٥٠. القواعد ٣: ٥٢٧. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٠.

عدم الخلاف فيه[1]، بل الإجماع عليه[2].

فلو عقد زوجةً ولم يطأها فلا إحصان.

وقد ينسب[3] إلى الشيخ في الخلاف، والمحقق في المختصر عدم التعرض لهذا الشرط، ولكنّهما وإن لم يتعرّضا له في تعريف الإحصان، إلّا أنّهما شرطاه في موضع آخر.

قال في الخلاف: «وليس من شرط إحصان الرجم الإسلام، بل شرطه الحرّية والبلوغ وكمال العقل والوطء في نكاح صحيح، فإذا وجدت هذه الشرائط فقد أُحصن إحصان رجم»[4].

وقال في المختصر: «ولو راجع المخالع لم يتوجّه عليه الرجم حتى يطأ»[5].

نعم، هذا الشرط مهمل في كلام جماعة كالمفيد في المقنعة، والسيّد في الانتصار، والشيخ في التبيان، والطبرسي في مجمع البيان[6]، حيث أطلقوا في تحقّق الإحصان ملكيّة فرج يغدو عليه ويروح، وملك الفرج أعمّ من الدخول، ولكن حمل بعض الفقهاء هذا الإطلاق منهم على الغالب[7]، وهو فرض تحقّق الوطء، وإن كان بعيداً عن مساق كلامهم لمن راجع.

وكيف كان فبناءً عليه لم يبقَ خلاف في الاشتراط.

واستدلّ له بالنصوص، كصحيحة محمّد ابن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرجل يزني ولم يدخل بأهله، أيحصن؟ قال: «لا، ولا بالأمة»[8].

وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُحصِنَّ﴾،[9] قال: «إحصانهنّ إذا دخل بهن»، قال: قلت: أرأيت إن لم يدخل بهنّ وأحدثن، أما عليهنّ من حدّ؟ قال: «بلى»[10].

---

(١) الرياض ١٣: ٤٢١.
(٢) الغنية: ٤٢٣ ـ ٤٢٤.
(٣) انظر: كشف اللثام ١٠: ٤٤٨.
(٤) الخلاف ٥: ٤٠٢، م٤٦.
(٥) المختصر النافع: ٢٩٢.
(٦) المقنعة: ٧٧٥ ـ ٧٧٦. الانتصار: ٥٢١. التبيان ٧: ٤٠٥. مجمع البيان ٧ ـ ٨: ١٢٤.
(٧) الرياض ١٣: ٤٢٣. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٢.
(٨) الوسائل ٢٨: ٧٨، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ٩.
(٩) النساء: ٢٥.
(١٠) الوسائل ٢٨: ٧٩، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ١١.

وصحيحة رفاعة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يزني قبل أن يدخل بأهله، أيرجم؟ قال: «لا»[1].

ثمّ إنّ في اشتراط كون الوطء في القبل وجهين، بل قولين، صرّح جماعة[2] باعتباره، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[3]، وعليه فلو جامعها في الدبر أو فيما بين الفخذين لم يكن محصناً.

ووجهه أنّ المتبادر والمنساق من لفظ الوطء هو الوطء في القبل، ولا أقلّ من الشكّ في تحقّق الإحصان بالوطء في الدبر، وحينئذٍ فالمرجع هو إطلاق آية الجلد[4].

ولكن أطلق جمع من الفقهاء[5] ولم يتعرّضوا لهذا القيد، بل صرّح بعضهم

---

(١) الوسائل ٢٨: ٧٦، ب ٧ من حدّ الزنا، ح ١.
وليعلم أنّ هناك نصوصاً أُخرى بإطلاقها تدلّ على كفاية مجرّد التمكّن من الوطء في صدق الإحصان:
منها: ما رواه إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن». الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.
ومنها: ما عن حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن، قال: فقال: «الذي يزني وعنده ما يغنيه».
الوسائل ٢٨: ٦٩، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٤.
ويؤيّد الإطلاق المستفاد من هذه الروايات التعليل الوارد في بعض الأخبار الواردة في إحصان الرجم، وهو قوله عليه السلام: «لأنّ عنده ما يغنيه عن الزنا». الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٢. وقوله عليه السلام: «إنّما هو على وجه الاستغناء». (الوسائل ٢٨: ٧٠، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٥). فإنّ هذا التعليل جارٍ في مطلق من كان متمكّناً من الوطء وإن لم يتحقّق ذلك منه بعد.
ولكنّ مقتضى الجمع الدلالي ـ بين هذه النصوص وما ذكرناه في أدلّة القائلين باشتراط الوطء ـ هو تقديم الأخبار الدالّة على الاشتراط، حيث إنّها نصّ في الاشتراط، وهذه النصوص ظاهرة في الإطلاق.
ولو قيل بالتعارض فالتقديم للأخبار الدالّة على اعتبار الوطء؛ فإنّها أكثر عدداً وأصرح دلالةً، وقد عمل بها المشهور أيضاً فترجّح هي عليها.
ولو فرض تساقطهما وعدم الترجيح في البين فحينئذٍ يرجع إلى عموم التنزيل، وهو قوله تعالى: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢) الظاهرة في تعلّق الجلد مطلقاً دون الرّجم. وعلى هذا فلا رجم بدون الوطء مطلقاً وإن كان له التمكّن من ذلك.
هذه خلاصة مقالة السيّد الگلبايگاني في الدرّ المنضود فراجع: ١: ٦٨ ـ ٦٩.

(٢) المبسوط ٤: ٢٤٣. القواعد ٣: ٥٠. الروضة ٩: ٧٣. الرياض ١٣: ٤٢٣.

(٣) المبسوط ٤: ٢٤٣. الرياض ١٣: ٤٢٣.

(٤) النور: ٢.

(٥) الغنية: ٤٢٣. الجامع للشرائع: ٥٥٠. المختصر النافع: ٢٩١.

بكفاية الدخول في الدبر[1].

واستدلّ له بإطلاق أدلّة الإحصان المشتملة على لفظ الدخول الشامل للوطء في القبل والدبر معاً.

كما قد يفصّل بين فرض التمكّن من القبل وعدمه، فيتحقّق الإحصان بالوطء في الدبر حال التمكّن من القبل، دون حال عدم التمكّن.

قال المحقّق النجفي: «قلت: هو [= اعتبار الوطء في القبل] وإن كان مقتضى الأصل والاحتياط، إلّا أنّ الإنصاف عدم خلوّه من الإشكال إن لم يكن إجماعاً فيما إذا وطأ بالغاً دبراً وكان متمكّناً من الفرج أيضاً. نعم، لو لم يتمكّن إلّا من الدبر أمكن الإشكال فيه بعدم انسياقه من النصوص، أمّا الأوّل فيحتمل قويّاً الاجتزاء به كما في كلّ مقام اعتبر الدخول فيه»[2].

وفي كلام المحقّق الثاني[3] والفاضل الأصفهاني[4] أيضاً إشعارٌ بهذا التفصيل.

وكيف كان فلا يشترط الإنزال ولا سلامة الخصيتين، بل يكتفى بتغيّب الحشفة كما صرّح به بعض الفقهاء[5]، وهو ظاهر إطلاق النصوص والفتاوى أيضاً.

نعم، لو ساحق المجبوب لم يتحقّق الإحصان لأحد منهما وإن أنزل؛ لأنّ المساحقة ليست من معنى (الدخول) أو (الوطء) أو (البناء بها) الواردة في الأخبار والفتاوى عرفاً. كما أنّه بتقييد الوطء بكونه في نكاح صحيح يظهر أنّ الزنا ووطء الشبهة لا يحصنان.

قال في القواعد: «السادس: أن يكون النكاح صحيحاً، فلو عقد دائماً وكان العقد فاسداً أو اشترى أمة في عقد باطل ووطأها لم يتحقّق الإحصان»[6]. وقال أيضاً: «لا يتحقّق الإحصان بوطء الزنا ولا الشبهة»[7]، بل في كشف اللثام ادّعاء الاتّفاق عليه[8].

نعم، لا يقدح وقوع الوطء في حالة محرّمة بالعرض ـ كالحيض والإحرام ـ كما

(١) أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٢٩.
(٢) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٢.
(٣) جامع المقاصد ١٢: ٥٠١.
(٤) كشف اللثام ٧: ٢٦٩.
(٥) القواعد ٣: ٥٢٨. كشف اللثام ١٠: ٤٤٨.
(٦) القواعد ٣: ٥٢٨.
(٧) القواعد ٣: ٥٢٨.
(٨) كشف اللثام ١٠: ٤٥١.

اقتضاه إطلاق الأدلّة والفتاوى وصرّح به جماعة[1]، وسيأتي تفصيله في البحث اللاحق.

٦ ـ التمكّن من الوطء:

يعتبر في تحقّق الإحصان أن يكون حال الزنا متمكّناً من قضاء وطره بالزوجة أو المملوكة وكونها في اختياره مهما أراد، فلو كان حال الزنا بينهما افتراق ـ بأن كان أحدهما مسجوناً أو غائباً أو نحو ذلك ـ فلا يرجم، بل يجلد. وهذا في الجملة ممّا لا خلاف فيه[2].

وتدلّ عليه ـ مضافاً إلى إطلاق أدلّة جلد الزاني ـ النصوص الخاصّة:

فمنها: صحيحة محمّد بن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المغيّب والمغيّبة ليس عليهما الرجم، إلّا أن يكون الرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل»[3].

ومنها: صحيحة إسماعيل بن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت: ما المحصن رحمك الله؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»[4].

ومنها: صحيحة أبي عبيدة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في الرجل الذي له امرأة بالبصرة ففجر بالكوفة أن يدرأ عنه الرجم، ويضرب حدّ الزاني»، قال: «وقضى في رجل محبوس في السجن وله امرأة حرّة في بيته في المصر، وهو لا يصل إليها، فزنى في السجن، قال: عليه الحد، ويدرأ عنه الرجم»[5].

ثمّ الظاهر من التمكّن هو التمكّن عرفاً، فيكون ذكر السجن والسفر والمرض ونحوها من باب المثال.

قال الشيخ المفيد: «المحصن الذي يجب عليه الجلد ثمّ الرجم هو الذي له زوجة أو ملك يمين يستغنى بها عن غيرها ويتمكّن من وطئها، فإن كانت زوجته مريضة لا يصل إليها بنكاح أو صغيرة لا يوطأ مثلها أو محبوسة أو غائبة لم يكن محصناً بها»[6].

---

(١) المسالك ١٤: ٣٣٤. كشف اللثام ١٠: ٤٥٢. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٣.

(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٤.

(٣) الوسائل ٢٨: ٧٢، ب ٣ من حدّ الزنا، ح ١.

(٤) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.

(٥) الوسائل ٢٨: ٧٣، ب ٣، من حدّ الزنا، ح ٢.

(٦) المقنعة: ٧٧٥ ـ ٧٧٦.

وقال الشيخ في الخلاف: «الإحصان لا يثبت إلّا بأن يكون للرجل الحرّ فرج يغدو إليه ويروح متمكّناً من وطئه... ومتى لم يكن متمكّناً منه لم يكن محصناً، وذلك بأن يكون مسافراً عنها أو محبوساً أو لا يكون مخلّى بينه وبينها»[1].

وقال في الرياض: «يغدو عليه ويروح، أي يكون متمكّناً من وطئه متى أراد»[2].

بل هو صريح جماعة منهم[3]، قال في مجمع الفائدة: «والظاهر أن لا حدّ للغيبة، بل العرف، والتمكّن من الوصول إليه بسهولة كلّما أراد، ويحتمل الوصول إليه غدوة وعشيّةً»[4].

نعم، الظاهر من بعضهم لزوم التمكّن في كلّ يوم غدواً ورواحاً، بحيث لو لم يتمكّن منه في أحدهما لم يرجم وإن صدق التمكّن عرفاً.

قال ابن إدريس: «والمحصن عندنا من كان بالغاً كامل العقل، له فرج إمّا ملك يمين أو زوجة بعقد دوام، متمكّن من وطئه، يغدو إليه ويروح من يومه»[5].

وقال الشهيد الثاني في شروط الإحصان: «سابعها: كونه متمكّناً منه غدواً ورواحاً، فلو كان بعيداً عنه لا يتمكّن منه فيهما ـ وإن تمكّن في أحدهما دون الآخر، أو فيما بينهما ـ أو محبوساً لا يتمكّن من الوصول إليه لم يكن محصناً»[6]. وقد مرّ احتمال المحقّق الأردبيلي له.

بل ظاهر إطلاق ابن سعيد الحلّي في قوله: «وإن سافر أحد الزوجين أدنى ما يقصّر في مثله فزنى حدّ ولم يرجم»[7] كون الحكم كذلك حتى مع التمكّن عرفاً منه بالعود غدواً ورواحاً.

ومنشأ هذا الاختلاف هو الاختلاف في تعابير النصوص، وفي كيفية الاستفادة منها، ففي بعضها: «ما يغنيه»، كصحيح حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المحصن، قال: فقال: «الذي يزني وعنده ما يغنيه»[8].

---

(١) الخلاف ٥: ٣٧١، م ٥.
(٢) الرياض ١٣: ٤٢١.
(٣) مجمع الفائدة ١٣: ٢٠. الدرّ المنضود ١: ٨٣. أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٣٤ ـ ٣٥.
(٤) مجمع الفائدة ١٣: ٢٠.
(٥) السرائر ٣: ٤٣٨.
(٦) الروضة ٩: ٧٧.
(٧) الجامع للشرائع: ٥٥٢.
(٨) الوسائل ٢٨: ٦٩، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٤.

وفي بعض آخر: «كون امرأة عنده يغلق عليها بابه»، كخبر أبي بصير، قال: «لا يكون محصناً إلّا أن يكون عنده امرأة يغلق عليها بابه»[1].

وفي بعض ثالث: (المعيّة)، كرواية محمّد ابن مسلم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «المغيّب والمغيّبة ليس عليهما رجم، إلّا أن يكون الرجل مع المرأة والمرأة مع الرجل»[2].

وفي بعض رابع: «يغدو عليه ويروح» كصحيحة إسماعيل بن جابر[3] السابقة.

وفي رواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام: قلت: ففي أيّ حدّ سفره لا يكون محصناً؟ قال: «إذا قصّر وأفطر فليس بمحصن»[4].

فاستفاد جماعة منهم من مجموع الروايات أنّ المعتبر هو التمكّن العرفي، ولم يجمدوا على ظاهر الأخيرتين[5] ولو بقرينة سائر الأخبار. ولكن ظاهر الشهيد[6] الجمود على ظاهر صحيحة إسماعيل بن جابر، كما أنّ ظاهر ابن سعيد[7] الجمود على رواية ابن يزيد.

ثمّ الظاهر منهم عدم مانعية الأعذار الشرعية ـ كالحيض والصوم والإحرام ـ من تحقّق الإحصان، فإنّ هذه المسألة وإن كانت غير محرّرة في كلمات الفقهاء، إلّا أنّ سكوتهم عنها في مقام بيان جميع ما يشترط في الإحصان ـ خصوصاً فيما يكثر ابتلاء الناس به كالمقام ـ كالصريح في عدم المانعيّة، وكأنّه من المسلّمات عندهم قديماً وحديثاً؛ ولذلك نسب السيّد المرتضى التفريق بين الحيض والغيبة في المقام إلى الفقهاء.

قال قدس سره: «وفرّقوا بين الغيبة والحيض؛ لأنّ الحيض لا يمتدّ، وربّما امتدّت الغيبة، ولأنّه قد يتمتّع من الحائض بما دون موضع الحيض، وليس كذلك الغائبة»[8].

وقال السيّد الگلبايگاني من المعاصرين: «الظاهر عندنا هو أنّ

---

(١) التهذيب ١٠: ١٢، ح ٢٩. الوسائل ٢٨: ٧٠، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٦، وفيه: «حتّى» بدل «إلّا أن».
(٢) الوسائل ٢٨: ٧٢، ب ٣ من حدّ الزنا، ح ١.
(٣) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.
(٤) الوسائل ٢٨: ٧٤، ب ٤ من حدّ الزنا، ح ٢.
(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٥.
(٦) الروضة ٩: ٧٧.
(٧) الجامع للشرائع: ٥٥٢. وانظر: كشف الرموز ٢: ٥٤١.
(٨) الانتصار: ٥٢١.

الممنوعية بالعرض لا تمنع عن تحقّق الإحصان؛ وذلك لأنّ قوله عليه السلام: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح»[1] يراد به أن يكون قد أعطاه الله ما يقضي به وطره على ما قرّره الشارع وفي المواقع التي أباحه الله تعالى فيها، فإذا كانت له زوجة دائمة يتمكّن من وطئها ولا مانع له عن ذلك، فهذا كافٍ في صدق الإحصان، فيرجم بالزنا وإن كان قد زنى حينما كان ممنوعاً شرعيّاً عن وطء زوجته لأجل الحيض مثلاً. وعلى الجملة، فالحيض أو الصوم أو الإحرام لا يمنع تحقّق الإحصان وإجراء حدّ الرجم عليه»[2].

وقال الشيخ التبريزي قدس سره: «والحاصل اعتبار كون الرجل عند امرأته في طرفي النهار حتى في يوم فجوره، بحيث لو كان في ليلة ضيفاً عند أحد فزنى في تلك الليلة أن لا يثبت له الرجم لعدم غدوّه على الفرج المملوك له فغير محتمل، ولا يساعده ظاهر ما تقدّم بحسب المتفاهم العرفي، ولذا قيّد في الجواهر بأنّه يغدو عليه ويروح إذا شاء. فلا يبعد أن يقال: مقتضى ملاحظة ما تقدّم من الروايات ـ مع ملاحظة المتعارف بين الرجال والنساء ـ اعتبار كون الرجل متمكّناً من الوصول إلى زوجته أو مملوكته، وكونهما تحت اختياره أيضاً زمان فجوره عرفاً بأن لا يكون هو غائباً أو زوجته غائبة، بحيث لم يمكن له الوصول إليها إلّا بعد مدّةٍ من الزمان بأن يصدق عرفاً أنّه غائب عن أهله، وكذا فيما كان محبوساً، ومنه أيضاً ما إذا كانت زوجته مريضة بحيث لا يمكن له الاستمتاع منها عندما هاجت به شهوته، ولذا يمكن التفرقة بين حيض المرأة ومرضها بالنحو المزبور حيث يمكن الاستمتاع بها في الأوّل دون الثاني»[3].

نعم، من استظهر من النصوص اعتبار التمكّن بالفعل بأن لا يكون هناك أيّ مانع من مقاربتها مطلقاً، فلا إحصان عنده مع الموانع الشرعية أيضاً.

وكيف كان مع الشكّ في أنّ المراد من النصوص هذا أو ذاك فالمرجع فيه إطلاق الآية في تعلّق الجلد.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.

(٢) الدرّ المنضود ١: ٧٩ ـ ٨٠.

(٣) أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٣٦.

نعم لو كان المانع الشرعي بحيث يمنع عن الوطء أبداً ـ كما إذا وطأ زوجته الصغيرة فأفضاها ـ فإنّه لا يثبت معه الإحصان؛ لأنّ من شرطه التمكّن من الوطء وهو مفقود هنا؛ لمكان الحرمة الأبديّة، بل في الحقيقة أنّه لا يملك فرجاً كما صرّح به بعضهم[1]، وقد مرّت عبارة الشيخ التبريزي في المرض إذا كان بهذه المثابة.

٧ ـ الإسلام:

لا يشترط الإسلام في الإحصان[2] عندنا كما ادّعاه بعضهم[3]، فيثبت في حقّ الكافر والكافرة مطلقاً إذا حصلت الشرائط، فلو وطأ الذمّي زوجته الدائمة تحقّق الإحصان.

ويدلّ عليه عموم قوله عليه السلام في صحيحة إسماعيل بن جابر المتقدّم: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»[4].

وقوله عليه السلام في صحيحة حريز المتقدّمة بعد السؤال عن المحصن: «الذي يزني وعنده ما يغنيه»[5].

وخصوص صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن الحرّ، أتحصنه المملوكة؟ قال: «لا يحصن الحرّ المملوكة، ولا يحصن المملوك الحرّة، والنصراني يحصن اليهودية، واليهودي يحصن النصرانية»[6].

كما أنّ ظاهر المحكي عن ابن الجنيد اعتبار الإسلام فيهما، حيث قال: «والإحصان الذي يلزم صاحبه إذا زنى الرجم هو أن يكون الزوجان حرّين بالغين مسلمين»[7].

ويدلّ على إسلام الزوجة صدر صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وكما لا تحصنه الأمة واليهودية والنصرانية إن زنى بحرّة، كذلك لا يكون عليه حدّ المحصن إن زنى بيهودية أو نصرانية أو أمة وتحته حرّة»[8].

---

(١) انظر: جواهر الكلام ٢٩: ٤٢٥.
(٢) المبسوط ٤: ٢٦٩. السرائر ٣: ٤٣٧. القواعد ٣: ٥٢٩. الروضة ٩: ٨٢.
(٣) كشف اللثام ١٠: ٤٥٤.
(٤) الوسائل ٢٨: ٦٨، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ١.
(٥) الوسائل ٢٨: ٦٩، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٤.
(٦) الوسائل ٢٨: ٧٥، ب ٥ من حدّ الزنا، ح ١.
(٧) حكاه في المختلف ٩: ١٥٣.
(٨) الوسائل ٢٨: ٧١، ب ٢ من حدّ الزنا، ح ٩.

ونوقش فيها بمقطوعية بطلان مفادها، فلا يمكن الالتزام بها. قال السيّد الخوئي: «أمّا ما في الصحيحة الأُولى فهو مقطوع البطلان؛ إذ لا يعتبر في المزني بها الإسلام والحرّية بلا خلاف ولا إشكال، وتدلّ على ذلك عدّة روايات: منها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إذا جامع الرجل وليدة امرأته فعليه ما على الزاني»[1]. ومنها: معتبرة إسماعيل بن أبي زياد، عن جعفر بن محمّد، عن آبائه عليهم السلام: «أنّ محمّد بن أبي بكر كتب إلى علي عليه السلام في الرجل زنى بالمرأة اليهودية والنصرانية، فكتب عليه السلام إليه: إن كان محصناً فارجمه...»[2]. وقيل: إنّ ذلك [= اعتبار إسلام المرأة] مذهب أبي حنيفة وأصحابه، فلا مناص من حملها على التقية»[3].

وقال الشيخ التبريزي: «إنّ المستفاد من الصحيحة الأُولى لمحمّد بن مسلم اعتبار أمرين في تعلّق الرجم بالزاني الحرّ، كون المرأة المزني بها حرّة مسلمة، وأن يكون عنده ـ عند فجوره ـ الزوجة الدائمة الحرّة. واعتبار الأوّل ليس في كلام أصحابنا، بل هو منقول عن أبي حنيفة وأصحابه»[4].

وعليه يبقى القول باشتراط إسلام الزوجة في إحصان المسلم بلا دليل، فإنّ كلام هذين العلمين وإن كان بالنسبة إلى قيد الحرّية ولكن يجري في المقام أيضاً كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا ظهر أيضاً أنّ ما ذهب إليه الصدوق من اشتراط إسلام المزني بها في عقوبة الرجم موافق لبعض العامة[5].

بل الإسلام ـ خلافاً لما ذهب إليه ابن الجنيد ـ غير معتبر في الزوجة أيضاً، على ما صرّح به جماعة من الفقهاء[6]، بل ادّعي عليه الإجماع[7]، فلو وطأ المسلم زوجته الكافرة أُحصنا معاً؛ لعموم أدلّة الإحصان الماضية.

---

(١) الوسائل ٢٨: ٧٩، ب ٨ من حدّ الزنا، ح ١.
(٢) الوسائل ٢٨: ٨٠، ب ٨ من حدّ الزنا، ح ٥.
(٣) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.
(٤) أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٣٢.
(٥) المجموع ١٩: ٤٢٢.
(٦) الخلاف ٥: ٤٠٢، م ٤٦. السرائر ٣: ٤٥١. التحرير ٥: ٣٠٦. اللمعة: ٢٥٤. الروضة ٩: ٨٢.
(٧) كشف اللثام ١٠: ٤٥٤.

ولكن ظاهر المحكي عن القديمين[1] وصريح الصدوق[2] خلافه، حيث ذهبوا إلى اعتبار إسلام الزوجة في إحصان الرجل دون العكس.

والتفصيل في محلّه.

(انظر: رجم)

ب ـ إحصان القذف:

ذكر الفقهاء[3] لتحقّق إحصان القذف في المقذوف شروطاً، هي: البلوغ والعقل والحريّة والإسلام والعفّة.

فلا حدّ على من قذف صبيّاً أو صبيّة أو مجنوناً أو مجنونة، ولكن يعزّر حسبما يراه الحاكم، وهذا ممّا لا خلاف فيه، بل في الجواهر: «الإجماع بقسميه عليه»[4].

وتدلّ عليه صحيحة فضيل بن يسار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا حدّ لمن لا حدّ عليه، يعني لو أنّ مجنوناً قذف رجلاً لم أرَ عليه شيئاً، ولو قذفه رجل فقال: يا زان، لم يكن عليه حدّ»[5].

وصحيحة أبي مريم الأنصاري، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلام لم يحتلم يقذف الرجل، هل يجلد؟ قال: «لا، وذلك لو أنّ رجلاً قذف الغلام لم يجلد»[6].

وصحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يقذف الصبيّة، يجلد؟ قال: «لا، حتى تبلغ»[7].

كما لا حدّ على من افترى على مملوك بل يعزّر، بلا خلاف بين الأصحاب[8]، بل الإجماع بقسميه عليه[9].

ويستدلّ له ببعض النصوص:

منها: صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من افترى على مملوك عزّر؛ لحرمة الإسلام»[10]، فلا يحدّ.

---

(١) حكاه في المختلف ٩: ١٥٣.
(٢) المقنع: ٤٣٩.
(٣) المبسوط ٨: ١٥. السرائر ٣: ٥١٦. الشرائع ٤: ١٦٥. القواعد ٣: ٥٤٥. جواهر الكلام ٤١: ٤١٧.
(٤) جواهر الكلام ٤١: ٤١٧.
(٥) الوسائل ٢٨: ٤٢، ب ١٩ من مقدمات الحدود، ح ١.
(٦) الوسائل ٢٨: ١٨٥، ب ٥ من حدّ الزنا، ح ١.
(٧) الوسائل ٢٨: ١٨٦، ب ٥ من حدّ الزنا، ح ٤.
(٨) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٥.
(٩) جواهر الكلام ٤١: ٤١٧.
(١٠) الوسائل ٢٨: ١٨١ ـ ١٨٢، ب ٤ من حدّ القذف، ح ١٢.

وقد يستشكل في دلالتها على نفي الحدّ بأنّها ـ بقرينة التعليل الوارد فيها ـ ظاهرة في إثبات أصل العقوبة، وليست في مقام إثبات نوعها، فلا ظهور لها في إثبات التعزير المصطلح الظاهر في نفي الحدّ[1].

ومنها: صحيحة منصور بن حازم عن أبي عبد الله عليه السلام: في الحرّ يفتري على المملوك، قال: «يسأل، فإن كانت أُمّه حرّة جلد الحدّ»[2].

والمراد حدّ الفرية على الأُمّ، فيكون المراد بالافتراء على المملوك هو التعبير فيه بمثل يا ابن الزانية الظاهر في قذف الأُمّ، لا إسناد الزنا إلى نفسه، وتقييد الأُمّ بكونها حرّة في خلال الجملة الشرطيّة ظاهر في عدم ثبوت الحدّ في قذف غير الحرّة، ووجه التعزير واضح.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لو أُتيت برجلٍ قذف عبداً مسلماً بالزنا لا نعلم منه إلّا خيراً لضربته الحدّ، حدّ الحرّ إلّا سوطاً»[3]. وقد استدلّ بها في الجواهر وغيره[4]، ولكن جعل السيّد الخوئي هذه الرواية مؤيّدة للحكم[5]، ولعلّه لضعف عبد العزيز العبدي الواقع في سندها[6].

وأيضاً لا حدّ على من قذف كافراً بلا خلاف، بل ادّعي عليه الإجماع[7].

وتدلّ عليه صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه نهى عن قذف من ليس على الإسلام، إلّا أن يطلع على ذلك منهم، وقال: «أيسر ما يكون أن يكون قد كذب»[8].

ومنها: صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه نهى عن قذف من كان على غير الإسلام، إلّا أن تكون قد اطّلعت على ذلك منه[9].

---

(١) تفصيل الشريعة (الحدود): ٣٠٠.
(٢) الوسائل ٢٨: ١٨١، ب ٤ من حدّ القذف، ح ١١.
(٣) الوسائل ٢٨: ١٧٨، ب ٤ من حدّ القذف، ح ٢.
(٤) جواهر الكلام ٤١: ٤١٧. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٦.
(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٦.
(٦) انظر: جامع الرواة (الأردبيلي) ١: ٤٥٩.
(٧) مجمع الفائدة ١٣: ١٤٢. جواهر الكلام ٤١: ٤١٨. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٥٥.
(٨) الوسائل ٢٨: ١٧٣، ب ١ من حدّ القذف، ح ١.
(٩) الوسائل ٢٨: ١٧٣، ب ١ من حدّ القذف، ح ٢.

والمستفاد من الروايتين عدم كون القذف في صورة الاطلاع منهياً عنه، وفي صورة العدم ربّما ينطبق عليه عنوان الكذب، وهو لا يوجب الحدّ.

وأمّا غير العفيف فمقتضى تقييد حدّ قذفه في الآية والنصوص بالإحصان ـ بمعنى العفّة ـ سقوط الحدّ عن قاذفه.

قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلاَ تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْفَاسِقُونَ ﴾ (١).

وفي معتبرة سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في الرجل إذا قذف المحصنة «يجلد ثمانين، حرّاً كان أو مملوكاً» (٢). وتدلّ بمفهومها على عدم الحدّ في قذف غير المحصنة.

وقد مرّ أنّ المقصود من الإحصان في المقام هو العفاف وعدم التظاهر بالفاحشة (٣).

ثمّ إنّ من ثبت منه صدور الزنا أو اللواط عند الحاكم ولكن لم يتجاهر به ولم يكن مشهوراً به فهو مستور، وهل يصدق عليه العفيف أيضاً بحيث لا يجوز قذفه؛ لستره وعفّته في أعين الناس، أو أنّه غير عفيف لثبوت الزنا منه عند الحاكم؟ الظاهر بل صريح بعضهم الأوّل، حيث جعل قيد العفّة في كلام الفقهاء احترازاً عن التجاهر الذي يجوز القذف معه، وإن كان يحتمل أن يكون مرادهم الإشارة إلى مقام الإثبات، بمعنى أنّ من لم يتجاهر ولم يشتهر بذلك يحكم عليه ظاهراً بالعفاف، فيحدّ قاذفه، لا أنّه عفيف واقعاً وإن ثبت منه الزنا عند الحاكم.

وكيف كان فعلى الأوّل لا يجوز قذف من ثبت في المحكمة صدور أحد الأمرين منه ما لم يتجاهر أو يشتهر بهما، ويناسبه تعبير بعضهم عن هذا الشرط في باب القذف بالستر أو عدم التظاهر.

---

(١) النور: ٤.

(٢) الوسائل ٢٨: ١٧٨، ب ٤ من حدّ القذف، ح ١.

(٣) انظر: التبيان ٣: ١٦٣. مجمع البيان ٧: ٢٢١ ـ ٢٣٥. فقه القرآن ١: ٤٢٩. جواهر الكلام ٤١: ٤١٨. أُسس الحدود والتعزيرات (التبريزي): ٢٤٢. تفصيل الشريعة (الحدود): ٣٠١.

وعلى الثاني يجوز، ويناسبه تفسير أهل اللغة للعفّة بمطلق الكفّ عمّا لا يحلّ.

وهذا أمر يجب الالتفات إليه وتحقيقه في كلمات الفقهاء، ونتعرّض لبعضها تاركين تحقيقه إلى محلّه.

ففي الشرائع: «المقذوف: ويشترط فيه الإحصان، وهو هنا عبارة عن البلوغ وكمال العقل والحرّية والإسلام والعفّة، فمن استكملها وجب بقذفه الحدّ، ومن فقدها أو بعضها فلا حدّ، وفيه التعزير، كمن قذف صبيّاً أو مملوكاً أو كافراً أو متظاهراً بالزنا»[1].

وفي المختصر النافع: «يشترط فيه البلوغ وكمال العقل والحرّية والإسلام والستر، فمن قذف... متظاهراً بالزنا لم يحدّ، بل يعزّر»[2].

وفي مجمع الفائدة: «شرائط المقذوف التكليف بالبلوغ والعقل والإسلام والحرّية والعفّة عن الزنا غير المتظاهر [به]...». وفي موضع آخر: «المراد بالعفّة عدم العلم منه إلّا خيراً»[3].

وفي الرياض: «المراد به هنا البلوغ وكمال العقل والحرّية والإسلام والستر أي العفّة عن الزنا واللواط وعدم التظاهر بهما»[4].

وفي كشف اللثام: الحدّ مشروط بقذف المحصن، ولو لم يكن محصناً فالتعزير، إلّا في المشهور بالزنا واللواط[5].

وفي الجواهر: «نعم، لو لم يكن متظاهراً بالزنا واللواط اتّجه تمام الحدّ على قاذفه وإن كان متظاهراً بالفسق...»[6].

وفي جامع المدارك: «وأمّا التقييد في رواية عُبيد[7] بكون المقذوف ممّن لا يعلم منه إلّا الخير فغير معتبر، فإنّ اعتبار العفّة في كلمات الفقهاء لإخراج المتجاهر بالزنا واللواط، وأمّا غير المتجاهر فهو ممّن لا يعلم حاله، فالظاهر أنّه لا إشكال في

(١) الشرائع ٤: ١٦٥.
(٢) المختصر النافع: ٢٩٨ ـ ٢٩٩.
(٣) مجمع الفائدة ١٣: ١٤٠، ١٤٣.
(٤) الرياض ١٣: ٥٢٧.
(٥) كشف اللثام ١٠: ٥٢٧، ٥٢٨.
(٦) جواهر الكلام ٤١: ٤١٨.
(٧) الوسائل ٢٨: ١٧٨، ب ٤ من حدّ القذف، ح ٢.

أنّ قذفه موجب للحدّ»[1].

وفي الدرّ المنضود: «وأمّا الستر وعدم كونه متظاهراً بالزنا فقد استدلّ على اعتباره بمعتبرة سماعة[2]... ورواية عبيد ابن زرارة المذكورة آنفاً»[3].

والمستفاد منها ـ ما عدا ذيل كلام جامع المدارك الذي قد يكون ظاهره جريان حكم القذف مع العلم بالحال ـ عدم جواز قذف المستور ولو ثبت منه الزنا في المحكمة.

والتفصيل متروك إلى محلّه.

(انظر: حدّ، قذف)

▣ مساواة الرجل والمرأة في شروط الإحصان:

الظاهر من إطلاق الفقهاء وعدم تخصيصهم البحث بأيٍّ من الرجل والمرأة ـ مع اشتراط الرجم وحدّ القذف في كلّ منهما بالإحصان ـ أنّهما متّفقان في الشروط المزبورة، بل ذلك صريح جماعة كالشيخ والمحقّق وغيرهما[4]، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[5]، بل الإجماع عليه[6]. وحينئذٍ فالمرأة محصنة إذا كانت بالغة عاقلة حرّة لها زوج دائم ـ عبداً كان أو حرّاً ـ وكان قد وطأها وهي حرّة بالغة عاقلة، وهو عندها يتمكّن من وطئها غدواً ورواحاً.

نعم، بينهما فرق في المراد من هذا التمكّن، وهو أنّ المرأة حيث لا يكون لها حقّ المطالبة بأكثر من مرّة واحدة خلال أربعة أشهر فليس المراد من تمكّنها إلّا كون بعلها بهذا الوصف وخلوّها عن المانع من مرض أو سفر ونحوهما.

وقد صرّح بذلك بعضهم، قال المحقّق النجفي: «فما يعتبر في إحصان الرجل معتبر في إحصان المرأة، لكنّ المراد من تمكّنها من الزوج إرادته الفعل على الوجه المزبور لا إرادتها متى شاءت؛ ضرورة عدم كون ذلك حقّاً لها...»[7].

---

(١) جامع المدارك ٧: ١٠٣.
(٢) الوسائل ٢٨: ١٧٨، ب ٤ من حدّ القذف، ح ١، ٢.
(٣) الدرّ المنضود ٢: ١٨١.
(٤) النهاية: ٦٩٤. المهذب ٢: ٥٢٠. الشرائع ٤: ١٥١. القواعد ٣: ٥٢٩. الرياض ١٣: ٤٢٤.
(٥) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٦.
(٦) الغنية: ٤٢٤.
(٧) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٧.

وكأنّه يشير بذلك إلى إشكال بعضهم في هذا الشرط بالنسبة إلى المرأة[1].

(١) قال المحقّق الأردبيلي في مجمع الفائدة (١٣: ٢٢): «وقد يتخيّل كون الإحصان بالنسبة إليها بأن يكون زوجها حاضراً عندها ويدخل بها ويفعل بالفعل جماعها على الوجه المتعارف، وأنّها تكون قادرة على أن تغدو عليه وتروح مثل ما اعتبر في الرجل؛ إذ مجرّد وجوده عندها ولم يباشر ذلك مع غاية تمكّنه من ذلك ما ينفع المرأة وإن كان لا ينفعه أيضاً، إلّا أنّ الأمر بيده، ولتمكّنه وكمال قدرته لو ترك وزنا يستحقّ الرجم، بخلاف الزوجة فإنّ الأمر ليس بيدها وليست متمكّنة، وإنّما المتمكّن وصاحب القدرة الزوج، فإذا تركها معطّلة لا يحصل حينئذٍ غرض الشارع من الإحصان بالنسبة إليها، فتأمّل».

وقال السيّد الخوانساري في جامع المدارك (٧: ١٠): «إنّه مع اعتبار كون الزوج أو المولى متمكّناً بحيث يغدو ويروح، كيف يشترط في المرأة؟! بل المطلّقة الرجعية لا اختيار لها بوجه. نعم، يمكن أن يقال: حيث حكم في الأخبار برجم المحصنة ولم يشترط غير ما هو معلوم بحسب الأخبار اعتباره يكتفى بما هو معلوم اشتراطه. وفي حسنة محمّد بن مسلم: «المغيب والمغيبة ليس عليهما رجم» (الوسائل ٢٨: ٧٢، ب ٣ من حدّ الزنا، ح ١) [والمغيب والمغيبة كمطيع ومطيعة، فسّرها في المصباح بمن غاب عنها زوجها (المصباح المنير: ٤٥٨)] فبناءً على اعتبار السند لابدّ من اشتراط عدم الغيبة في إحصان المرأة. وأمّا اشتراط الحرّية في المرأة فإذا لم يدلّ عليه الدليل يشكل اعتبارها في المرأة، وظاهر كلمات الفقهاء ـ رضوان الله تعالى عليهم ـ التسوية بين الرجل والمرأة واعتبارها، إلّا أن يقال: مع احتمال المدخلية في حقيقة الإحصان ترجع إلى عموم الآية الشريفة: ﴿اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِي...﴾ (النور: ٢) مضافاً إلى تحقّق الشبهة الدارئة. وقد يتمسّك بصحيحة محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في مكاتبةٍ زنت ـ إلى أن قال: ـ وأبى أن يرجمها وأن ينفيها قبل أن يتبيّن عتقها». (الوسائل ٢٨: ١٣٧، ب ٣٣ من حدّ الزنا، ح ٣، وفيه: «يبيّن») وتؤيّدها رواية بريد العجلي عن أبي عبد الله عليه السلام: في الأمة تزني، قال: «تجلد نصف الحدّ، كان لها زوج أو لم يكن لها زوج». (الوسائل ٢٨: ١٣٣، ب ٣١ من حدّ الزنا، ح ٢). ويمكن أن يقال: يظهر من الصحيحة ـ إن كانت صادرة بالنحو المذكور ـ الفصل بين الصدر والذيل، ولا نعلم الفاصل، ويحتمل أن يكون الفاصل ذكر عدم الزوج للمكاتبة، وعدم الرجم من جهة عدم الزوج، وعدم النفي من جهة عدم تبيّن العتق، ومع هذا الاحتمال كيف يتمسّك بالصحيحة؟!... وأمّا التأييد بالرواية المذكورة فلا فائدة فيه بعد عدم تماميّة السند في الرواية. وما ذكر من التسوية بين الرجل والمرأة في شرائط الإحصان ينافي مع ما ذكر من كون المطلّقة بالطلاق الرجعي محصنة فالأولى التمسّك بصحيحة الحسن بن السري عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا زنى العبد والأمة وهما محصنان فليس عليهما الرجم، وإنّما عليهما الضرب خمسين، نصف الحدّ» (الوسائل ٢٨: ١٣٤، ب ٣١ من حدّ الزنا، ح ٣) بحمل (المحصنان) على المتزوّجين، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ...﴾ (النساء: ٢٤). ومقتضى الإطلاق شمولها لما اجتمع فيه سائر الشرائط وغيره، فتأمّل».

وقد يفرّق بينهما باشتراط كمال العقل في إحصانها إجماعاً دون الرجل[1]، فيختلف فيه، وقد يعلّل بخبر أبان عن الإمام الصادق عليه السلام[2] المشتمل على أنّ المجنون يعقل اللّذة ولذا يأتي، بخلاف المجنونة لاحتمال استكراهها[3].

ولكن أُجيب بعمومات رفع القلم ونحوها، وهو المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع أيضاً[4].

خامساً ـ أثر الإحصان (ما يشترط فيه الإحصان) :

قد مرّ تقسيم الإحصان إلى إحصان الرجم وإحصان القذف، فهو بما مرّ له من المعنى شرط في رجم الزاني، كما أنّه بمعنى العفّة شرط في المقذوف لترتّب الحدّ على قاذفه، فأثر الإحصان في الموضعين ترتّب الحدّ المخصوص.

وقد وقع الخلاف في تأثير الإحصان في عقوبة اللواط والتفخيذ والمساحقة وإتيان البهيمة، بمعنى استلزامه عقاباً زائداً على أصل عقابها وعدمه، والمشهور عدم التأثير[5]. والتفصيل في محلّه.

(انظر : حدّ)

سادساً ـ ما يثبت به الإحصان :

يثبت إحصان الرجم بالإقرار مرّة، ولا يلزم التكرار، كما أنّه يثبت بشهادة عدلين[6]، ولا يلزم أن يشهد به أربعة رجال؛ لأنّ الإحصان حالة في الشخص لا علاقة لها بواقعة الزنا.

وكيفية الشهادة أن يقول الشاهد: تزوّج امرأة وجامعها أو باضعها أو وطأها وشبهها، ولا يكفي قوله: باشرها أو مسّها أو أصابها؛ لاحتمالها غير الوطء[7].

وفي الاكتفاء بلفظ الدخول قولان.

قال العلّامة في القواعد: « ولا يكفي أن يقولا: دخل [بها]، فإنّ الخلوة [بها] يطلق عليها الدخول »[8].

---

(١) الشرائع ٤: ١٥١.
(٢) الوسائل ٢٨: ١١٨، ب ٢١ من حدّ الزنا، ح ٢.
(٣) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٤) جواهر الكلام ٤١: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٥) انظر: المسالك ١٤: ٤٠٨ ـ ٤١٤. الروضة ٩: ٣٢٣ ـ ٣٢٤. جواهر الكلام ٤١: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
(٦) جواهر الكلام ٤١: ٢٥٠.
(٧) القواعد ٣: ٥٢٩. كشف اللثام ١٠: ٤٥٥.
(٨) القواعد ٣: ٥٢٩.

وقال في التحرير: «إذا شهدت بيّنة الإحصان بالدخول كفى، فلا يفتقر إلى لفظ المجامعة والمباضعة، إلّا أن يشتبه عليهما الدخول بالخلوة»[1].

وأمّا إحصان القذف ـ أي العفّة ـ فهو ثابت لكلّ مسلم ظاهراً ما لم يثبت خلافه، فإذا قذف مسلماً بالزنا أو اللواط فعلى القاذف إثبات الفاحشة بإقامة الشهادة، ولا يطالب المقذوف بإثبات العفّة. نعم، لو أقرّ على نفسه بالفاحشة يسقط إحصانه به، ولا يحكم على القاذف بحكم القذف كما ثبت في محلّه.

(انظر: شهادة، إقرار)

سابعاً ـ ما يُزيل الإحصان:

يزول الإحصان بعروض ما يوجب فقد شرط من شروطه، وهو يحصل في إحصان الرجم بأُمور:

١ ـ عروض ما يمنع من تمكّن الوطء من الموانع الطبيعية كالسفر والمرض والغيبة، فيخرج بذلك عن الإحصان، ولا يخرج بعدم التمكّن منه للموانع الشرعية كالحيض والإحرام والصوم، وقد مضى البحث عنه فراجع.

٢ ـ الطلاق، فيسقط به الإحصان لو كان بائناً؛ لعدم كون البائنة زوجة[2]، فلو راجع المخالع لم يتوجّه عليه الرجم، إلّا بعد الوطء؛ لأنّها بحكم الزوجة الجديدة[3]. وقد مضى البحث عن اعتبار الوطء في تحقّق الإحصان أيضاً.

وأمّا الطلاق الرجعي فلا يسقط به الإحصان ما دامت في العدّة؛ لأنّها زوجة بحكم الشارع، فيترتّب عليها تمام أحكام الزوجة، وكذلك الأمر في الزوج المطلِّق[4].

وإن شئت قلت: إنّه يصدق الملاك الذي جعل في الأخبار معياراً للإحصان، وهو

---

(١) التحرير ٥: ٣٠٧.

(٢) الخلاف ٥: ٣٧١، م ٥. السرائر ٣: ٤٤٥. الشرائع ٤: ١٥١. القواعد ٣: ٥٢٩. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٩.

(٣) الشرائع ٤: ١٥١. المسالك ١٤: ٣٣٩ ـ ٣٤٠. كشف اللثام ١٠: ٤٥٤. مجمع الفائدة ١٣: ١٣ ـ ١٤. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٩. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٨.

(٤) الشرائع ٤: ١٥١. المسالك ١٤: ٣٣٩ ـ ٣٤٠. كشف اللثام ١٠: ٤٥٤. مجمع الفائدة ١٣: ١٣ ـ ١٤. جواهر الكلام ٤١: ٢٧٩. مباني تكملة المنهاج ١: ٢٠٨.

ملك الفرج الذي يمكنه أن يغدو عليه ويروح ولو بالرجوع؛ لتمكّنه منه، ولكن ذلك إنّما هو بالنسبة إلى الزوج دون الزوجة كما لا يخفى، فينحصر الدليل بالنسبة إلى الزوجة في النصوص الدالّة على أنّها زوجة.

بل قد ورد التصريح به بالخصوص في بعض النصوص، كصحيحة يزيد الكناسي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة تزوّجت في عدّتها، فقال: «إن كانت تزوّجت في عدّة طلاق لزوجها عليها الرجعة فإنّ عليها الرجم، وإن كانت تزوّجت في عدّة ليس لزوجها عليها الرجعة فإنّ عليها حدّ الزاني غير المحصن»[1].

وهي وإن كانت في زنا الزوجة المطلّقة لا الزوج المطلّق إلّا أنّه بالفحوى والأولوية يحكم بذلك في الزوج أيضاً، مضافاً إلى ورود بعض الروايات المعتبرة في الزوج أيضاً كمعتبرة عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام: عن رجل كانت له امرأة، فطلّقها أو ماتت فزنى، قال: «عليه الرجم»، وعن امرأة كان لها زوج، فطلّقها أو مات ثمّ زنت، عليها الرجم؟ قال: «نعم»[2].

ولابدّ من حمل الطلاق فيها على الرجعي بقرينة صحيحة يزيد الكناسي.

وأمّا الحكم بالرجم للزنا بعد موت الزوج والزوجة فغير صحيح قطعاً؛ لتسالم الأصحاب على خلافه، ومن هنا حمله الشيخ[3] على وهم الراوي.

٣ ـ الارتداد بناءً على شرطيّة الإسلام في الإحصان، وأمّا بناءً على المشهور من أنّ الإسلام ليس شرطاً في الإحصان فالارتداد لا يوجب بنفسه سقوط الإحصان.

نعم، الارتداد إن كان عن فطرة حيث إنّه يوجب البينونة بين الزوجين فيوجب خروجهما عن الإحصان قطعاً، وأمّا إن كان عن ملّة فيوجب الخروج أيضاً على

(١) الوسائل ٢٨: ١٢٦، ب ٢٧ من حدّ الزنا، ح ٣.
(٢) الوسائل ٢٨: ١٢٩، ب ٢٧ من حدّ الزنا، ح ٨.
(٣) التهذيب ١٠: ٢٢، ذيل الحديث ٦٥.

إشكال ذكره العلّامة في القواعد[1]، ينشأ من منعه من الرجوع حال ردّته فكان كالبائن، ومن تمكّنه منها بالتوبة من دون إذنها، فكان كالرجعي.

والظاهر أنّ ارتداد الزوجة ـ مطلقاً ـ كارتداد الزوج عن ملّة حيث لا يوجب الفُرقة كما فصّل في محلّه.

٤ ـ الرقّ: الكافر ـ بناءً على تحقّق الإحصان فيه ـ إذا أصبح رقّاً خرج عن الإحصان[2]؛ لما مضى من اشتراط الحرّية في الإحصان. وأمّا المسلم فلا يتصوّر عروض الرقّية عليه بعدما كان حرّاً كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبة إلى إحصان الرجم، وأمّا إحصان القذف فيزول أيضاً بزوال كلّ ما يتحقّق به من الشروط السابقة من العفّة وغيرها، وقد مرّ البحث عنها.

ثامناً ـ إتخاذ المحصنة للنكاح ونحوه:

قد ورد الحثّ والتأكيد على اتّخاذ المحصنة بمعنى العفيفة في بعض المقامات:

منها: النكاح، فيستحبّ نكاح العفيفة كما صرّح به جماعة من الفقهاء[3]؛ استناداً إلى ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «ألا أُخبركم بخير نسائكم»؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فأخبرنا، قال: «إنّ من خير نسائكم الولود الودود، الستيرة العفيفة، العزيزة في أهلها، الذليلة مع بعلها، المتبرّجة مع زوجها، الحصان مع غيره...»[4]، وعنه صلى الله عليه وآله أيضاً: «ألا أُخبركم بشرّ نسائكم؟... التي لا تتورّع عن قبيح، المتبرّجة إذا غاب عنها زوجها، الحصان معه إذا حضر...»[5].

بل وكذلك الأمر في المتعة[6] كما في رواية إسحاق عن أبي سارة، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عنها ـ يعني المتعة ـ فقال لي: «حلال، ولا تتزوّج إلّا عفيفة، إنّ الله

(١) القواعد ٣: ٥٢٩.
(٢) التحرير ٥: ٣٠٧.
(٣) المختصر النافع: ١٩٥. الإرشاد ٢: ٤. القواعد ٣: ٥. جامع المقاصد ١٢: ١٢. المسالك ٧: ١٧.
(٤) الفقيه ٣: ٣٨٩، ح٤٣٦٧.
(٥) الفقيه ٣: ٣٩١، ح٤٣٧٦.
(٦) انظر: المختصر النافع: ٢٠٥. الجامع للشرائع: ٤٥٠. المسالك ٧: ٤٣٣.

عـزّوجلّ يـقول: ﴿ وَٱلَّـذِينَ هُـمْ لِفُرُوجِهِمْ حَـافِظُونَ ﴾[1]، فـلا تـضع فـرجك حـيث لا تأمن على درهـمك »[2]، وقـد اسـتدلّ بها بعضهم[3].

وأمّا الكتابية فلعلّ إطلاق بـعض هـذه الروايات يشملها أيضاً ـ بناءً على جـواز نكاحها ـ وإن كانت الكلمات خـالية عـن ذكرها.

(انظر: نكاح)

ومـنها: الرضـاع، فـفي الشـرائـع: « يسـتحبّ أن يـختار للـرضاع العـاقلة المسلمة العفيفة الوضـيئة »[4]، وكـذا فـي غيره[5].

واستدلّ له بـالتعليل الوارد فـي روايـة محمّد بن مروان عـن الإمـام البـاقر عليه السلام: «أسـترضع لولدك بـلبن الحسـان، وإيّـاك والقـباح، فـإنّ اللـبن قـد يـعدي »[6]، وصحيحة زرارة عنه عليه السلام.

وما روي عن الإمام الصـادق عليه السلام أنّـه قال: «قـال أمـير المـؤمنين عليه السلام: انـظروا مـن يـرضع أولادكـم، فـإنّ الولد يشبّ عليه »[7].

إحضار

أوّلاً ـ التعريف:

إحضار: وزان إفعال من حضر.

وحضر كنصر وعلم، حضوراً وحضارةً بمعنى إيراد الشيء وورودِه ومشاهدته[8]، وهو ضدّ غاب[9]، وفي اللسان: «الحضور نقيض المغيب والغيبة... ويعدّى فيقال:... أحـضر الشـيء وأحـضره إيّـاه »[10]. فالإحضار هو طلب الحضور.

والفـقهاء يسـتعملونه بـنفس المـعنى اللغوي.

---

(١) المؤمنون: ٥.
(٢) الوسائل ٢١: ٢٤، ب٦ من المتعة، ح٢.
(٣) المسالك ٧: ٤٣٤ ـ ٤٣٥.
(٤) الشرائع ٢: ٢٨٤.
(٥) المختصر النافع: ١٩٩. القواعد ٣: ٢١. الإرشاد ٢: ٢١. التبصرة: ١٧٧. جامع المقاصد ١٢: ٢٠٩. الحدائق ٢٣: ٣٧٦. كشف اللثام ٧: ١٣١.
(٦) الوسائل ٢١: ٤٦٨، ب٧٩ من أحكام الأولاد، ح٢.
(٧) الوسائل ٢١: ٤٦٦، ب٧٨ من أحكام الأولاد، ح١.
(٨) معجم مقاييس اللغة ٢: ٧٥.
(٩) القاموس المحيط ٢: ١٦.
(١٠) لسان العرب ٣: ٢١٤.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ إلقاء القبض والاعتقال: إلقاء القبض هو أن يرسل الحاكم من يحضر الشخص بالقهر والقوّة، وهو من الاصطلاحات المستخدمة في القوانين العصريّة، وكذا الاعتقال، إلّا أنّه قد يستعمل في الإحضار للحبس، ولكنّ الإحضار هو طلب الحضور والإلزام به، فيكون الإحضار أعمّ من إلقاء القبض والاعتقال.

٢ ـ الاستدعاء: هو أن يرسل إليه شخص أو مذكّرة يدعوه من خلالها للحضور، ولكنّ الاحضار كما تقدّم هو طلب الحضور.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

وقد يقع البحث عنه في الإحضار لمجلس الحكم وما يتفرّع عليه، وفي إحضار الأرواح، وفيما يلي تفصيل ذلك:

الأوّل ـ الإحضار لمجلس الحكم :

١ ـ إحضار الخصم:

يحضر الخصم تارة لأصل إثبات الحقّ، وأُخرى بعد ثبوته للحكم واستيفاء الحق منه فهل يجبر على الحضور لذلك أم لا؟

لا خلاف بين الفقهاء في جواز الحكم على الغائب في حقوق الناس مع قيام البيّنة على وفق دعوى محرّرة، من دون فرق في ذلك بين أن يكون مسافراً أو حاضراً، تعذّر عليه الحضور أو لا[١]، وعليه فلا يعتبر إحضار المتّهم في مجلس الحكم.

نعم، لو التمس الخصم من الحاكم إحضار خصمه في مجلس الحكم للمرافعة معه، فهل يجب إحضاره حينئذٍ؟ المعروف بين الفقهاء[٢] وجوب إجابته وإحضاره إذا كان المتّهم حاضراً في البلد[٣]، بل ادّعي عدم الخلاف فيه[٤]، بل ظاهر الشيخ[٥] وثاني الشهيدين[٦] الإجماع عليه؛ استناداً إلى تعلّق حقّ الدعوى به، وبأنّ ذلك

---

(١) الخلاف ٦: ٢٣٨، ٢٣٩، م ٣٨. الإرشاد ٢: ١٤٧. الإيضاح ٤: ٣٥٨. الروضة ٣: ١٠٣، ١٠٤. تحرير الوسيلة ٢: ٣٧٣، ٣٧٣، م ٥، ٦.

(٢) كفاية الأحكام ٢: ٦٨٠.

(٣) مستند الشيعة ١٧: ١٣٣.

(٤) جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤.

(٥) المبسوط ٨: ١٥٤.

(٦) المسالك ١٣: ٤٢٣.

مقتضى منصب الحاكم[1].

قال الشهيد الثاني: «من أتى القاضي مستعدياً على خصمه ليحضره، فخصمه إمّا أن يكون في البلد، أو خارجه، فإن كان في البلد وكان ظاهراً يمكن إحضاره، وجب إحضاره مطلقاً عند علمائنا وأكثر العامّة»[2].

ولا فرق في وجوب الإحضار بين ما إذا كان قد حرّر المدّعي دعواه أم لم يحرّرها[3].

ولكن استشكل بعض المحقّقين في وجوب الإحضار بل جوازه مع عدم تحرير الدعوى[4]، بل ذهب المحقّق السبزواري إلى أنّ الأحوط عدم الحكم بإحضاره قبل تحريره؛ مستنداً إلى أنّ الإحضار في مجلس الحكم نوع إيذاء[5].

ولذلك ذهب الفاضل النراقي إلى القول بتخيير الحاكم بين الإحضار أو الحكم عليه غائباً، مع أولويّة البعث إليه وإخباره بأنّه يحضر أو يحكم عليه؛ لأنّه لا وجه لوجوب الإحضار فيما يجوز فيه الحكم عليه؛ لعدم توقّف الحكم عليه بل يحكم مع غيبته، فإن أدّى إلى الحلف فإن جوّز الحلف في غير مجلس القضاء يبعث من يحلّفه، وإلّا يحضره، وإن أدّى إلى أخذ مال فيؤدّيه الحاكم من مال المدّعى عليه إن كان، وإن كان ماله عند نفسه يبعث من يأخذه منه أو يأتي بحجّته[6].

ولكن أجاب الشيخ الأنصاري عن ذلك بأنّ تحرير الدعوى في غياب المدّعى عليه لا فائدة فيه بعد لزوم إعادتها إذا حضر ليستمعها ويجيب عنها، فاحتمال أن يكون دعواه دعوى غير مسموعة فيكون إحضار الخصم لغواً، جارٍ في صورة تحرير الدعوى في غيابه أيضاً؛ إذ لعلّه يحرّرها بعد الحضور على وجه لا تسمع، مع أنّهم اتّفقوا على أنّ الخصم لا يجاب إلتماسه في إحضار الخصم الغائب عن البلد حتّى

---

(١) جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤.

(٢) المسالك ١٣: ٤٢٣.

(٣) الشرائع ٤: ٧٨. مستند الشيعة ١٧: ١٣٣. جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤.

(٤) مجمع الفائدة ١٢: ٩١.

(٥) كفاية الأحكام ٢: ٦٨٠. بل قال السيد اليزدي: «والأقوى عدم وجوب إحضاره حتى بعد التحرير، وعدم وجوب حضوره بناءً على جواز الحكم على الغائب عن البلد بل الحاضر فيه إذا أسقط حقّ حضوره». العروة الوثقى ٦: ٤٥٦، م ٤١.

(٦) مستند الشيعة ١٧: ١٣٧ ـ ١٣٨.

يحرّر دعواه[1].

هذا كلّه في إحضار المتّهم لإثبات الحقّ.

وأمّا إحضار الخصم لاستيفاء الحقّ منه فيما توقّف عليه فالظاهر عدم الخلاف في ثبوت هذا الحقّ له ووجوب إجابته أيضاً[2].

وبناءً على وجوب إحضار المتّهم فلا فرق بين أن يكون من أهل المروّات أم لا[3]، لإطلاق الأدلّة وغيره[4]، خلافاً للمحكيّ عن ابن الجنيد حيث ذهب إلى عدم وجوب إحضار ذوي المروّات والشرف لمجلس الحكم، بل يوجّه الحاكم إليه من يعرّفه الحال ليحضر أو وكيل له، أو يُنصف خصمه ويغنيه عن معاودة الاستعداء عليه[5].

نعم يشترط ألّا يكون المدّعي أجنبيّاً عمّا يدّعيه، وإلّا فلا يترتّب على قوله أثر من الآثار من وجوب إحضار المدّعى عليه وغيره[6].

ثمّ إنّ الظاهر من كلمات الفقهاء ـ كما تقدّم ـ بل صريح الشهيد الثاني[7]، أنّه لا فرق فيما ذكر بين أن يكون الدعوى من الدعاوي المدنيّة أو الجزائيّة.

ولكنّ الموجود في اصول المحاكمات الجزائية لزوم إحضار المتّهم في الدعاوى الجزائية[8]، من غير فرق بين التماس المدّعي ذلك وعدمه.

كما أنّ الأمر كذلك في حقوق الله تعالى، فإنّه لا يقضي على الغائب في حقوق الله تعالى، بل لابدّ من إحضاره؛ لأنّها مبنيّة على التخفيف، ومن ثمّ درئت الحدود بالشبهات[9]. وتفصيل البحث في ذلك وما يتعلّق به يطلب في مصطلح: (قضاء).

---

(١) القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم): ١٦١، ١٦٢.

(٢) القضاء (العراقي): ١٦٧.

(٣) المبسوط ٨: ١٥٤. المسالك ١٣: ٤٢٣.

(٤) جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤.

(٥) حكاه في المختلف ٨: ٤٢٨. جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤.

(٦) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٣: ٨٦.

(٧) قال في المسالك (١٣: ٤٦٩): «من حكم بالقضاء على الغائب خصّه بحقوق الآدميّين، سواء كانت مالاً كالديون وغيرها من عقود المعاوضات، أم غيرها كالنكاح والطلاق والعتق والجنايات والقصاص...». وبذلك أيضاً صرّح المحقق النجفي في جواهر الكلام ٤٠: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

(٨) انظر: أُصول المحاكمات الجزائية للجمهورية الإسلامية في إيران، مادّة (١١٢ ـ ١٣١).

(٩) انظر: المسالك ١٣: ٤٦٩. جواهر الكلام ٤٠: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

٢ ـ إحضار البيّنة:

لا يجب على المدّعي إقامة البيّنة على دعواه؛ لإمكان إرادته اليمين، بل له إسقاط الدعوى من أصلها، وعلى هذا الأساس فلو كان له البيّنة لا يلزم بإحضارها في مجلس الحكم؛ لأنّه حقّ له إن شاء جاء بها وإلّا فلا[١].

فما ورد في كلمات بعض الفقهاء من أنّ للحاكم أن يأمره بإحضار البيّنة[٢] ـ خصوصاً إذا لم يعرف أنّ المدّعي يعلم ذلك[٣] ـ فالمراد منه الإذن والإعلام، لا الوجوب والإلزام[٤].

قال الشهيد الثاني: «القول بأنّ الحاكم لا يقول للمدّعي: أحضر بيّنتك، للشيخ في المبسوط، فقال: لا يقول للمدّعي: أحضر بيّنتك، بل يقول له: إن شئت أقمتها، ولا يقول له: أقمها، لأنّه أمر. والحقّ له، فلا يؤمر باستيفائه، بل إليه المشيئة. وتبعه القاضي في المهذّب وابن إدريس. وقال في النهاية: يجوز أن يقول له: أحضرها. واختاره الأكثر. واستحسنه المصنّف؛ لأنّ الأمر هنا ليس للوجوب والإلزام، بل مجرّد إذن وإعلام، خصوصاً إذا لم يعرف أنّ المدّعي يعلم ذلك»[٥].

هذا كلّه في حقوق الآدمي التي تثبت باليمين.

وأمّا حقوق الله تعالى كالزنا واللواط والسرقة وشرب الخمر وبعض حقوق الآدمي التي لا تثبت إلّا بالبيّنة، كالطلاق والخلع ونحوهما فلابدّ للمدّعي إحضار البيّنة في مجلس الحكم وإلّا يلزمه حدّ القذف أو التعزير للفرية[٦].

كما أنّه لو قتل شخصاً مدّعياً أنّه رآه يزني بامرأته فلابدّ من أن يحضر بيّنة على دعواه فإن لم يقم بيّنة فعليه القصاص[٧].

وكذلك لو قذفه يجري عليه الحدّ إلّا أن يحضر البيّنة المصدّقة التي يثبت بها

---

(١) انظر: المبسوط ٨: ١١٥. المهذّب ٢: ٥٨٥. السرائر ٢: ١٥٨. المسالك ١٣: ٤٥٩. جواهر الكلام ٤٠: ١٩١.

(٢) انظر: المقنعة: ٧٢٣. الكافي في الفقه: ٤٤٦. النهاية: ٣٣٩. الوسيلة: ٢١٢.

(٣) القواعد ٣: ٤٤٠. المختلف ٨: ٣٧٥. الدروس ٢: ٧٧.

(٤) المسالك ١٣: ٤٥٩. جواهر الكلام ٤٠: ١٩١.

(٥) المسالك ١٣: ٤٥٩.

(٦) انظر: جواهر الكلام ٤١: ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

(٧) تقريرات الحدود والتعزيرات (الگلبايگاني) ١: ١٨٦.

الزنا مثلاً أو صدّقه المستحق الحدّ أو يعفو عنه[1]. وتفصيل ذلك يطلب في مصطلح: (قضاء، بيّنة).

٣ ـ إحضار أهل العلم حال الحكم:

يستحبّ للقاضي إحضار جمع من أهل العلم بالأحكام الشرعية مجلس الحكم ليشهدوا حكمه ويشاورهم ويناظرهم ولينبّهوه إن أخطأ. وفي أنّ المراد من أهل العلم المجتهدون أم لا خلاف وإن اتّفقوا على أنّه ليس المراد تقليدهم[2].

قال المحقّق النجفي: «ويستحبّ له... أن يحضر من أهل العلم بالأحكام الشرعية من يشهد حكمه فإن أخطأ نبّهوه؛ لأنّ الإنسان محلّ الخطأ والنسيان، ولا يعتبر فيهم الاجتهاد؛ لأنّه ليس المراد تقليدهم؛ إذ قد عرفت اعتبار الاجتهاد في القاضي عندهم، بل المراد الطمأنينة بصحّة ما قضى به، وقد تحصل بمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد إذا كان من أهل النظر والذكاء... وبالجملة: يراد حضورهم للتنبيه على فساد الاجتهاد إن كان»[3].

وتفصيل تلك الأحكام كلّها موكول إلى مصطلح (قضاء).

٤ ـ إحضار الناس عند إقامة الحدّ:

ينبغي للحاكم إذا أراد إجراء الحدّ أن يعلم الناس ليجتمعوا على حضوره، بل ينبغي إحضارهم[4]، بل ذهب بعض[5] إلى وجوب الإحضار إذا كان الحضور متوقّفاً عليه.

هذا ما صرّح به الفقهاء في حدّ الزنا وقد صرّحت به الآية الشريفة: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا...﴾[6]، وهل يشمل الحكم سائر الحدود أيضاً فيه خلاف[7]. (انظر: حدّ)

---

(١) جواهر الكلام ٤١: ٤٢٨.

(٢) انظر: الشرائع ٤: ٧٤. الإرشاد ٢: ١٣٩. المسالك ١٣: ٣٧٣. مجمع الفائدة ١٢: ٣٧ ـ ٣٨. الرياض ١٣: ٥٤. مستند الشيعة ١٧: ٥٨.

(٣) جواهر الكلام ٤٠: ٧٧ ـ ٧٨.

(٤) انظر: المقنعة: ٧٨٠. الخلاف ٥: ٣٧٤، م١١. المبسوط ٨: ٨. الوسيلة: ٤١٢. الشرائع ٤: ١٥٧. الروضة ٩: ٩٥. مجمع الفائدة ١٣: ٦٦. تحرير الوسيلة ٢: ٤٢٠، م ٥.

(٥) السرائر ٣: ٤٥٣. المختصر النافع: ٢٩٥. كشف الرموز ٢: ٥٥٣. المفاتيح ٢: ٨١. جواهر الكلام ٤١: ٣٥٣. الدر المنضود ١: ٤٢٧ ـ ٤٢٨.

(٦) النور: ٢.

(٧) انظر: المسالك ١٤: ٣٨٧. التحفة السنية: ٢٠٤ (حجرية). الرياض ١٣: ٤٨٣، قال فيه: «ويستحبّ للإمام أو الحاكم إعلام الناس بعده؛ للتأسّي، وليتوفّروا على حضوره تحصيلاً للاعتبار والانزجار كما تقتضيه حكمة الحدود».

٥ ـ الاحضار عند استيفاء القصاص:

ينبغي للحاكم أن يحضر عند استيفاء القصاص شاهدين عارفين بمواقع القصاص وشرائطه، احتياطاً في الدماء، وليشهدا إذا أنكر المقتص الاستيفاء[١] حتى لا يؤدّي ذلك إلى أخذ الدية أو قضاء القاضي بعلمه مع احتمال اتّهامه، قال المحقّق النجفي: «قد عبّر غير واحد بالاستحباب، ويمكن أن يكون المراد ممّا في المتن ونحوه وإن كنّا لم نعثر على أثر فيه بالخصوص، وما سمعته أقصاه الإرشاد الذي يمكن منع كونه مستحبّاً مع عدم ورود الأمر به، ولكنّ الأمر في الندب سهل؛ للتسامح»[٢]. (انظر: قصاص)

٦ ـ إحضار المكفول:

المتيقّن من مورد الكفالة هو التعهّد بإحضار النفس فترجع فائدتها إلى التزام الكفيل بإحضار المكفول حيث يطلبه المكفول له[٣]. ولو لم يتمكّن الكفيل من إحضاره لا تصحّ كفالته.

وإن كانت الكفالة مؤجّلة لم يجب الإحضار قبل الأجل، ولو أحضره قبله لم يجب القبول ولا تبرأ ذمّة الكفيل.

(انظر: كفالة)

٧ ـ إلزام المخلّص بإحضار القاتل:

إذا خلّص شخص القاتل من يد وليّ الدم أُلزم بإحضاره فيما إذا كان القتل عمداً وقد دلّت عليه بعض الروايات وإلّا فهو مخيّر بين أن يحضره أو يدفع عنه الدية[٤]. وتفصيله في مصطلح (دية، قصاص).

٨ ـ مؤنة الإحضار:

إذا وجب على الحاكم إحضار المتّهم واحتاج ذلك إلى بعض الأعوان والمؤن فإنّ مؤنته على المدّعي إن لم يكن يرتزق من بيت المال[٥]؛ لأنّه الملتمس للإرسال إليه فمؤنته عليه[٦].

نعم، إذا ثبت عند القاضي امتناع المتّهم

---

(١) انظر: الشرائع ٤: ٢٢٩. القواعد ٣: ٦٢٦. المسالك ١٥: ٢٣٣ ـ ٢٣٤.

(٢) جواهر الكلام ٤٢: ٢٩٤.

(٣) انظر: التحرير ٢: ٥٦٦. الروضة ٤: ١٥١. جواهر الكلام ٢٦: ١٨٦ ـ ١٨٧.

(٤) كلمة التقوى ٦: ١٠١. مجمع المسائل ٣: ٤١٥.

(٥) المسالك ١٣: ٤٢٣ ـ ٤٢٤. كفاية الأحكام ٢: ٦٨٠. وفي مجمع الفائدة (١٢: ٩٢): «يمكن أن تكون مؤنة الإحضار على بيت المال إن كان؛ لأنّه للمصالح وهو منه وإلّا فعلى المدّعي، ويحتمل أن يكون عليه مطلقاً؛ لأنّه لمصلحته الخاصّة».

(٦) القضاء (الگلبايگاني) ١: ٤٤٤.

من الحضور عصياناً فاستعان بأعوان ففي كون مؤنة المحضر ـ والحال هذه ـ على المدّعي أو الخصم ـ أي المتهم ـ وجهان[1]: من أنّ الملتمس هو المدّعي فتكون المؤنة عليه، ومن أنّ الموجب لهذه المؤنة هو الخصم؛ لاستنكافه عن الحضور فعليه المؤنة.

واستشكل المحقق النجفي فيه وفي أصل وجوب المؤنة في كلتا الصورتين إذا لم تندرج تحت سبب من الأسباب الشرعية؛ إذ لا دليل عليها هنا بالخصوص على وجه يحكم بوجوبها وإن لم تندرج في معاملة الإجارة أو الجعالة أو نحوهما ممّا يتوقّف على التراضي[2].

وأُجيب بأنّ عمل المسلم محترم والمفروض عدم إتيانه العمل بقصد المجّان فحيث كان الملتمس هو المدّعي فعليه دفع المؤنة. كما هو في سائر موارد الأمر بفعل له مالية على وجه الضمان فلا يحتاج إلى إجارة أو جعالة.

ولذا ذهب بعض المعاصرين إلى أنّ مقتضى القاعدة الأوّليّة توجّه المؤنة إلى الملتمس، وأمّا توجّهها إلى الخصم الممتنع فيتوقّف على كونه السبب الأقوى في لزوم المؤنة والضرر والظاهر أنّ المدّعي هنا هو السبب للضرر اختياراً لا الخصم[3].

وكذا لو احتاج إحضار المكفول إلى مؤنة فهي واجبة عليه دون الكفيل، وإذا صرفها الكفيل ولم يقصد بها التبرّع يرجع بها على المكفول[4]، إلّا أنّ بعض متأخّري المتأخّرين قد أطلق بأنّ نفقة الإحضار على الكفيل ولا يتحمّلها المكفول إلّا مع الشرط وإن كان ضمنيّاً[5].

وكذلك لو ادّعى مالاً غائباً فأحضره المدّعى عليه ولم يثبت الدعوى فعلى المدّعي مؤنة الإحضار ومؤنة الردّ[6]؛ لظهور أنّ الإحضار لم يكن بحقّ[7].

وتفصيل ذلك كلّه يطلب في مصطلح (قضاء، كفالة).

---

(١) انظر: المسالك ١٣: ٤٢٤. كفاية الأحكام ٢: ٦٨٠.
(٢) جواهر الكلام ٤٠: ١٣٤ ـ ١٣٥.
(٣) القضاء (الگلبايگاني) ١: ٢٤٤ ـ ٢٤٥.
(٤) كلمة التقوى ٦: ٩٩. مجمع المسائل ٣: ١٤٩.
(٥) المنهاج (السيد محمّد سعيد الحكيم) ٢: ٢٣١، م١٣.
(٦) القواعد ٣: ٤٥٦. الإيضاح ٤: ٣٦٢.
(٧) كشف اللثام ١٠: ١٥٥.

الثاني ـ إحضار الأرواح :

حكم إحضار الأرواح يختلف بحسب حقيقة هذا العمل، فإن كان الإحضار من السحر فيدخل تحت عنوانه ويحرم بناءً على حرمة السحر، كما صنع المحقّق النجفي ذلك حيث عدّ إحضار الأرواح من أقسام السحر، حيث قال: «ومنه [= السحر] الاستحضار بتلبّس الروح ببدن منفعل كالصبي والمرأة وكشف النائب عن لسانه»[1]. لكن استشكل بعض في كونه من السحر[2].

وكذا إذا كان يؤدّي إلى هتك حرمة مؤمن أو إضراره أو غير ذلك من العناوين المحرمة، فيحرم بناءً على ما ذهب إليه جملة من الفقهاء[3] ولا خلاف فيه ظاهراً، ويدلّ على حرمته ما يدلّ على حرمة تلك العناوين.

وقال السيد الخوئي: «الأظهر تحريم إحضار من يضرّه الإحضار من النفوس المحترمة دون غيرهم»[4].

وأمّا إذا لم يكن سحراً فذهب جمع من الفقهاء[5] إلى عدم حرمته حينئذٍ، بينما يظهر من إطلاق عبارة السيد الگلبايگاني تحريمه[6].

هذا حكم إحضار الأرواح تكليفاً، وأمّا من حيث صحّة الدعوى واعتبار الإخبار فقد صرّح بعض الفقهاء[7] بعدم صحّة دعوى من يدّعي الإحضار وعدم اعتبار إخباره.

إحلال

(انظر: إحرام، إحصار)

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٨٠.

(٢) محمّد أمين زين الدين في كلمة التقوى (٤: ١٨) حيث قال: «أمّا تسخير الملائكة أو الجن وإحضار الأرواح وتسخيرها ففي عدّه من السحر إشكال».

(٣) انظر: جواهر الكلام ٢٢: ٨٠. صراط النجاة (التبريزي) ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣. كلمة التقوى ٤: ١٨. أجوبة الاستفتاءات (الخامنئي) ٢: ٥٤. حواريات فقهية: ٣٢٣. الفتاوى الميسّرة: ٤١٨.

(٤) منية السائل: ٢١١. صراط النجاة ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣.

(٥) انظر: صراط النجاة ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣. كلمة التقوى ٤: ١٨.

(٦) إرشاد السائل: ١٨٥.

(٧) صراط النجاة ١: ٤٤٢ ـ ٤٤٣. حواريات فقهية (السيّد محمّد سعيد الحكيم): ٣٢٣. المنهاج (السيّد محمّد سعيد الحكيم) ٢: ٢٢، م٥٦.

دعوى الإجماع عليه.

نعم يظهر من عبارة المحقق في الشرائع[٨] والنافع[٩] توقفه في هذا الحكم، بل يظهر من المحقق الأردبيلي الميل إلى العدم، وأنّ مقتضى القاعدة هو الحكومة[١٠].

وفي الحاق الرأس بالوجه قول ذهب إليه الشيخ في الخلاف[١١] وابن إدريس في السرائر[١٢].

واستوجه بمساواة الوجه للرأس في الشجاج. ونوقش فيه: بأنّه قياس،

احمرار

أوّلاً ـ التعريف:

الاحمرار زنة افعلال من حمر، وقد احمرّ الشيء احمراراً صار أحمراً، كاحمارّ.

وكلّ إفعلّ من هذا الضرب فمحذوف من إفعالّ، وإفعلّ فيه أكثر لخفته[١] ويقال: احمرّ الشيء احمراراً إذا لزم لونه، فلم يتغير من حال إلى حال، واحمارّ يحمارّ احميراراً إذا كان عرضاً حادثاً لا يثبت[٢].

وقد استعمله الفقهاء في معناه اللغوي، وليس لديهم اصطلاح خاص فيه.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

١ ـ دية احمرار الوجه باللطمة دينار ونصف بلا خلاف بين الفقهاء[٣]، وإن كان في البدن فديته نصف ما ثبت في الوجه بلا خلاف ظاهر أيضاً بين الفقهاء[٤]، بل في الانتصار[٥] والخلاف[٦] والغنية[٧]

(١) لسان العرب ٣: ٣١٦.
(٢) العين ٣: ٢٢٦، ٢٢٧. انظر: لسان العرب ٤: ٢٠٨.
(٣) جواهر الكلام ٤٣: ٣٤٦. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٩٥.
(٤) جواهر الكلام ٤٣: ٣٤٧. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٩٥.
(٥) الانتصار: ٥٤٩.
(٦) الخلاف ٥: ٢٦٢، م ٧٤.
(٧) الغنية: ٤٢٠.
(٨) الشرائع ٤: ٢٧٨.
(٩) المختصر النافع: ٣٢٥.
(١٠) مجمع الفائدة ١٤: ٤٦٠.
(١١) الخلاف ٥: ٢٦٢، م ٧٤.
(١٢) السرائر ٣: ٤١٠.

فالمتجه حينئذٍ الحكومة فيه، لا الحاقه بالبدن؛ لعدم شموله له[1].

وفي مساواة الرجل والمرأة في هذه الدية خلاف أيضاً[2].

وهل يختص الحكم المزبور بالضرب، أو يعم مطلق الجناية؟ المشهور والمعروف هو الثاني، وقيل: الأظهر هو الأوّل[3].

(انظر: دية)

٢ ـ الاحمرار في النخل من علامات بدوّ الصلاح، وهو شرط في تعلق الزكاة على المشهور[4]، ومسوغ للبيع مطلقاً، أو من غير كراهة[5].

(انظر: زكاة، بيع الثمار)

٣ ـ احمرار أُفق المشرق هو آخر وقت الفضل للفضيلة، أو الإجزاء لصلاة الفجر. وهذا مما انعقد عليه الإجماع. وما يدل عليه بعض النصوص من أنّ آخر وقت الفضل أو الإجزاء هو احمرار أُفق المغرب لغير المضطر لم يعمل به أحد من الأصحاب[6]. وتفصيله في وقت فضيلة الصلاة.

(انظر: صلاة)

أحول

أوّلاً ـ التعريف:

الأحول: زنة أفعل من حول، وهو ظهور البياض في مُؤخِر العين، ويكون السواد من قبل الماقِ، أو اقبال الحدقة على الأنف، أو ذهاب حدقتها قِبَل مُؤخِرها، أو أن تكون العين كأنما تنظر إلى الحجاج، أو أن تميل الحدقة إلى اللحاظ[7].

وقد استعملها الفقهاء في المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

١ ـ لا فرق في ثبوت القصاص في العين بين الصحيحة والحولاء، فتقلع كل

(١) جواهر الكلام ٤٣: ٣٤٨.
(٢) جواهر الكلام ٤٣: ٣٤٨.
(٣) مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٩٥.
(٤) انظر: الحدائق ١٢: ١١٦. جواهر الكلام ١٥: ٢١٤.
(٥) الروضة ٣: ٣٥٥. جواهر الكلام ٢٤: ٦٩.
(٦) الصلاة (النائيني ـ الكاظمي) ١: ٨٨.
(٧) انظر: لسان العرب ١١: ١٩١. القاموس المحيط ٣: ٥٣٣.

منهما بالاخرى؛ لكون التفاوت بينهما بالنفع[1]. (انظر: قصاص)

٢ ـ لو جنى على العين الصحيحة فاحولّت ففيها حكومة[2]؛ لأنّه شين[3].

(انظر: حكومة)

٣ ـ لا فرق في تقدير الدية بين العين الصحيحة والحولاء[4]؛ لاطلاق الأدلّة، وعدم ما يصلح لتقييدها[5].

(انظر: دية)

إحياء البيت الحرام

أوّلاً ـ التعريف:

الإحياء إفعال من الحياة، وهي ضدّ الموت[6]، قال الله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[7]، وقال: ﴿فَأَحْيَيْنَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[8].

ويستعار بالمناسبة في أُمور أُخرى فيقال: إحياء الدين ويراد اخراجه عن المهجوريّة بنشر أحكامه وتبليغها، وإحياء التراث ويراد طبع الكتب القديمة وتجديدها، وإحياء المسجد ويراد عمارته وإقامة الصلاة فيه، كما في الحديث: «بيوتي في الأرض المساجد، وانّ زوّاري فيها عمّارها...»[9].

ومن ذلك قولهم إحياء البيت الحرام ويراد به إقامة الحج والعمرة والطواف ونحوها فيه بحيث لا يبقى مهجوراً من الحجاج والمعتمرين والطائفين.

ثانياً ـ الحكم الاجمالي:

لا شكّ في استحباب الحجّ والعمرة في كل عام على كل من يتمكّن منهما،

---

(١) كشف اللثام ١١: ٢٠٩. جواهر الكلام ٤٢: ٣٧١. انظر: تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٢، م ٢٥.

(٢) المبسوط ٧: ١٢٩. التحرير ٥: ٥٨٦.

(٣) المبسوط ٧: ١٢٩.

(٤) الشرائع ٤: ٢٦٢. القواعد ٣: ٦٧٠. الروضة ١٠: ٢٠١ ـ ٢٠٢. جواهر الكلام ٤٣: ١٨١. مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٧٢.

(٥) مباني تكملة المنهاج ٢: ٢٧٢. انظر: جواهر الكلام ٤٣: ١٨١.

(٦) الصحاح ٦: ٢٣٢٣. لسان العرب ٣: ٤٢٤. القاموس المحيط ٤: ٤٦٥.

(٧) يس: ٧٩.

(٨) فاطر: ٩.

(٩) روضة الطالبين ١: ١٠٢.

والأخبار في استحبابهما كثيرة، بل ظاهر جماعة وجوب الحجّ كفاية على أهل الجِدَة مع خوف تعطيله[1]، بل صريح بعضهم أنّه يجوز للحاكم أو الوالي اجبارهم على الحج إذا تركوه ولو بالانفاق عليهم من بيت المال[2].

وذلك لمثل صحيح عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: «لو عطّل الناس الحجّ لوجب على الإمام أن يجبرهم على الحجّ إن شاؤوا وإن أبوا، فإنّ هذا البيت إنّما وضع للحج»[3].

وصحيح الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لو أنّ الناس تركوا الحجّ لكان على الوالي أن يجبرهم على ذلك وعلى المقام عنده... فإن لم يكن لهم أموال أنفق عليهم من بيت مال المسلمين»[4].

وهذه الأخبار حملها بعضهم على الوجوب الكفائي على أهل الجِدَة[5] وبعضهم على تأكّد الاستحباب[6] وفي كشف اللثام احتمالهما[7].

بل ظاهر السيّد الخوئي أنّ هذه الروايات إنّما هي بصدد الردّ على ما كان يصنعه أهلُ الجاهليّة من تحريم الحجّ في بعض السنين؛ المسمّى بالنسيء كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلنَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي ٱلْكُفْرِ... وَيُحَرِّمُونَهُ عَاماً﴾[8]، فسياق هذه الروايات سياق الآية المزبورة في كونها ردّاً عليهم بأنّ الحجّ يجب في كلّ عام قمري على كلّ أحدٍ من أهل الجِدَة والثروة، ولا يجوز تأخيره عن شهر ذي الحجّة[9].

وعلى هذا تكون الروايات أجنبيّة عن البحث.

---

(١) الذخيرة: ٥٤٩. العروة الوثقى ٤: ٣٤٣. مستمسك العروة الوثقى ١٠: ٧. مناسك الحجّ (الگلبايگاني): ١١، م٢.

(٢) المبسوط ١: ٣٨٥. الرياض ٧: ١٦١.

(٣) الوسائل ١١: ٢٤، ب ٥ من وجوب الحجّ وشرائطه، ح ١.

(٤) الوسائل ١١: ٢٤، ب ٥ من وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٢.

(٥) كشف الغطاء ٢: ٤٢٨. مستند الشيعة ١٣: ٣٣١. مدارك الأحكام ٨: ٢٦٠. العروة الوثقى ٢: ٣٤٣.

(٦) العروة الوثقى ٤: ٣٤٣، تعليقة آقا ضياء.

(٧) كشف اللثام ٥: ٩.

(٨) التوبة: ٣٧.

(٩) المعتمد في شرح العروة ١: ١٦.

إحياء السنّة

أوّلاً ـ التعريف :

السنّة لغةً الطريقة والسيرة، حميدة كانت أو ذميمة، والجمع سنن [1].

ومنه قوله تعالى: ﴿ سُنَّةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ ٱللَّهِ تَبْدِيلاً ﴾ [2].

وفي عرف الفقهاء تطلق على معان، فقد يراد بها الرواية أو محكيّها أي قول المعصوم أو فعله أو تقريره في مقابل الكتاب، كما في قولهم: «الكتاب والسنّة»، وهي تعمّ النبويّة وغيرها، وجوباً كان الحكم المستفاد منها أو استحباباً أو غيرهما.

وقد يراد بها خصوص النبويّة أو ما ثبت بها ولو كان وجوباً. وقد يراد بها المندوب في مقابل الواجب، كما في قولهم: «سنن الصلاة وآدابها» أو «سنن الغسل» سواء كان دليله كتاباً أو سنة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو غيره من المعصومين عليهم السلام، وقد يراد بها ما يقابل البدعة، أي كل حكم مستندٍ إلى أُصول الشريعة، ولعلّ المراد من البحث هنا ذلك، كما في قول الإمام الحسين عليه السلام: «فإنّ السنّة قد أُميتت والبدعة قد أُحييت» [3].

فالمراد باحياء السنّة إعادتها إلى العمل بها بعد هجرها بنشرها وتبليغها وتخليصها عن البدع الواقعة فيها [4].

ثانياً ـ الحكم :

إحياء السنن وإماتة البدع من الواجبات الكفائية على كل مكلّف قادر عالم بالدين، بل كل جاهل قادر على تحصيل العلم به، نعم مع تحقّق الكفاية لا يجب إحياء السنة بل يستحبّ.

ويدلّ على الوجوب ـ مضافاً إلى

(١) لسان العرب ٦: ٣٩٩، ٤٠٠. المصباح المنير: ٢٩٢.
(٢) الفتح: ٢٣.
(٣) انظر: تاريخ الطبري ٤: ٢٦٦. بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٠.
(٤) معجم لغة الفقهاء: ٤٨.

عمومات الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ خصوص بعض الأخبار في هذا المعنى، كما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إذا ظهرت البدع في أُمّتي فليظهر العالم علمه، فمن لم يفعل فعليه لعنة الله».

وفي رواية أُخرى: «سلب نور الايمان»[1].

وأمّا استحبابه في نفسه مع وجود قدر الكفاية فلمثل رواية الصدوق باسناده عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال «لفضيل: «تجلسون وتتحدّثون؟» فقال: نعم، فقال: «إنّ تلك المجالس أُحبّها، فأحيوا أمرنا، فرحم الله من أحيى أمرنا...»[2].

ورواية عبد السلام الهروي عن الإمام الرضا عليه السلام أنّه قال: «رحم الله عبداً أحيى أمرنا»، قلت: كيف يحيي أمركم؟ قال: «يتعلّم علومنا، ويعلّمها الناس، فإنّ الناس لو علموا محاسن كلامنا لاتبعونا»[3]. مضافاً إلى عمومات المعروف.

(انظر: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بدعة، سنّة)

إحياء الليل

أوّلاً ـ التعريف:

قد مرّ معنى الاحياء، والليل معروف.

وإحياء الليل استعارة في السهر وترك النوم في جميع الليل أو أكثره، ولعلّ المنساق منه ولو بحسب النصوص الدينيّة خصوص ترك النوم للاشتغال بالعبادة، فليس كل سهر إحياءً، بل لا يبعد ادعاء عدم شمول الاحياء للسهر لكل عبادة كتعلّم الفقه والرباط والجهاد ونحوها، فيكون كالتهجّد من هذه الجهة، وان كان التهجد أعم كما سيأتي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **قيام الليل**: وهو القيام ليلاً إلى

---

(١) الوسائل ١٦: ٢٦٩، ٢٧١، ب ٤٠ من الأمر والنهي، ح ١ و ٩. اليقين (ابن طاووس): ١٠. المعتبر ١: ١٩. عوائد الأيّام: ٣١٩. فقه الصادق ١١: ٣٧٩.

(٢) الوسائل ١٢: ٢٠، ب ١٠ من أحكام العشرة. و ١٤: ٥٠١، ب ٦٦ من المزار وما يناسبه، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢٧: ٩٢، ب ٨ من صفات القاضي، ح ٥٢.

الصلاة[1]، قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ * قُمِ ٱللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً * نِصْفَهُ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ القرآن ترتيلا ﴾[2]. فإنّ ظاهر الآية أنّ قراءة القرآن غير قيام الليل، قال الطبرسي في تفسير القيام: «إنّه عبارة عن الصلاة باللّيل»[3]. وقال الأردبيلي: «أي قم الليل أيّها المزّمّل بالثياب وأعباء النبوّة للصلاة في جميع الليل، أو إنّ القيام كناية عن الصلاة باللّيل»[4].

ولا يتوقّف تحقّقه على استغراق جميع الليل أو أكثره، بل يتحقّق بقيام ساعة من منتصفه إلى طلوع الفجر، وإن كان الأفضل وقت السحر؛ لما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَالمُسْتَغفِرِينَ بِالأَسحَارِ ﴾[5] بالمصلّين وقت السحر[6]، ولما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «من قام من آخر الليل... فتطهّر وصلّى ركعتين وحمد الله وأثنى عليه وصلّى على النبي صلى الله عليه وآله لم يسأل الله شيئاً إلّا أعطاه...»[7].

إذن قيام الليل قد لا يكون مستغرقاً لأكثره، بخلاف إحياء الليل حيث يتحقّق باليقظة تمام الليل أو أكثره.

٢ ـ **تهجّد**: وهو من الهجود، ويطلق على النوم والسهر، فهو من الأضداد[8]، يقال: هجد أي نام بالليل، وتهجّد إذا صلّى[9]. قال الله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱلَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحمُوداً ﴾[10]. ولا يكون إلّا بعد النوم كما صرّح به بعضهم[11].

فهو كالقيام أعمّ من الإحياء؛ لصدقه ولو بالقيام من النوم للعبادة في جزء من الليل، بخلاف الاحياء.

٣ ـ **بيتوتة**: قال الله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِيَاماً ﴾[12].

قال الزمخشري في الكشاف: البيتوتة خلاف الظلول، وهو أن يدركك اللّيل، نمت أو لم تنم. وقالوا من قرأ شيئاً من

---

(١) مجمع البيان ٥: ٣٧٧. زبدة البيان: ٩٤. الميزان ٢٠: ٦٠.
(٢) المزمّل: ٢ ـ ٤.
(٣) مجمع البيان ١٠: ١٦١.
(٤) زبدة البيان: ٩٣.
(٥) آل عمران: ١٧.
(٦) مجمع البيان ١: ٤١٩. انظر: جواهر الكلام ٧: ١٩٦.
(٧) الوسائل ٧: ٧٧، ب ٣٠ من الدعاء، ح ١. انظر: جواهر الكلام ٧: ٢٠٠.
(٨) الصحاح ٢: ٥٥٥.
(٩) الصحاح ٢: ٥٥٥. المصباح المنير: ٦٣٤.
(١٠) الإسراء: ٧٩.
(١١) مجمع البيان ٣: ٤٣٤.
(١٢) الفرقان: ٦٤.

القرآن في صلاته وإن قلّ فقد بات ساجداً وقائماً... إلى أن قال: والظّاهر أنّه وصف لهم بالاحياء كلّه أو أكثره، يقال: فلان يظلّ صائماً ويبيت قائماً»[1].

وقال الأردبيلي في تأييد كلام الزمخشري: «والظاهر هو الظاهر، ولا يبعد تحققه بالأكثر في الليالي والليلة؛ إذ [إحياء] الكل بعيد، والخروج عن العهدة مشكل، وللعيون والزّوجات مثلاً حق كما يدل عليه بعض الأخبار»[2]..

وقال الفيومي في تعريف البيتوتة:

«ولا يكون إلّا مع سهر الليل، وعليه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ...﴾ ثمّ قال: وقال الأزهري: قال الفرّاء: بات الرّجل إذا سَهَر الليل كلّه في طاعةٍ أو معصية، وقال اللّيث: من قال بات بمعنى نام فقد أخطأ، ألا ترى انّك تقول بات يرعى النّجوم، ومعناه ينظر اليها، وكيف ينام من يراقب النجوم»[3].

وكيف كان، فلو فسّرت البيتوتة في الآية بما ذكره الكشاف والمصباح فهي تطابق الإحياء في استغراقها الليل أو أكثره وتخالفه في عدم اختصاصها بالعبادة، أمّا لو فسّرت بمجرد درك الليل ولو في بعضه كما في قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ﴾[4] وكما في قول الفقهاء في البيتوتة الواجبة بمنى المتحققة حتى بالنوم فيها بعض الليل فتختلف البيتوتة عن الإحياء من هذه الجهة أيضاً.

ثالثاً ـ الحكم الاجمالي:

لا شكّ في استحباب القيام في بعض الليل وخصوصاً آخره والاشتغال بالتهجّد والصلاة والاستغفار ونحوها طول السنة، كما دلّت عليها الآيات بوضوح، وقد مرّ بعضها.

وأمّا الإحياء بالاشتغال بها في جميع الليل أو أكثره وبالنسبة لجميع ليالي السنة فقد يحكم باستحبابه أيضاً؛ لاطلاق الأدلّة من الآيات والأخبار كقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبِيتُونَ لربّهم...﴾[5] وقوله: ﴿أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ ٱللَّيْلِ...﴾[6] بناءً على شمولهما للاحياء في جميع الليل أيضاً، وقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم

(١) الكشاف ٣: ٢٩٢.
(٢) زبدة البيان ٥١٩.
(٣) المصباح المنير: ٦٧.
(٤) النساء: ٨١.
(٥) الفرقان: ٦٤.
(٦) الزمر: ٩.

في رواية السكوني عن الإمام الصادق عن آبائه عنه صلى الله عليه وآله: «كل عين باكية يوم القيامة إلّا ثلاث أعين: عين بكت من خشية الله، وعين غضّت عن محارم الله، وعين باتت ساهرة في سبيل الله»[1].

ورواية الصدوق باسناده عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن علي عليه السلام: «أبشر من صلّى من الليل عشر ليله لله مخلصاً... ومن صلّى ليلة تامّة تالياً لكتاب الله عزوجل راكعاً وساجداً وذاكراً أُعطي من الثواب ما أدناه يخرج من الذنوب كيوم ولدته أُمّه... ويقول الربّ تبارك وتعالى لملائكته: يا ملائكتي أُنظروا إلى عبدي أحيى ليله ابتغاء مرضاتي، أسكنوه الفردوس وله فيها مائة ألف مدينة في كل مدينة جميع ما تشتهي الأنفس وتلذّ الأعين ولم يخطر على بال سوى ما أعددت له من الكرامة والمزيد والقربة»[2].

وكذا ما روي من فعل الأئمّة عليهم السلام من احياء أكثر الليالي من أوّلها إلى الصبح كما في رواية الصدوق باسناده عن ابراهيم بن العباس عن الإمام الرضا عليه السلام ـ في حديث ـ أنّه كان عليه السلام قليل النوم بالليل، كثير السهر، يحيي أكثر لياليه من أوّلها إلى الصبح، وكان كثير الصيام...»[3].

والأخبار في حالات علي بن الحسين والباقر وسائر الأئمّة خصوصاً عليّاً عليهم السلام كثيرة[4]. مضافاً إلى العمومات الواردة في أوصاف الشيعة كقول علي عليه السلام حينما خرج ذات ليلة من المسجد ـ وكانت ليلة قمراء ـ فأمّ الجبانة، ولحقه جماعة يقفون أثره فوقف عليهم ثمّ قال: «من أنتم؟» قالوا: شيعتك يا أمير المؤمنين، فتفرّس في وجوههم ثمّ قال: «فمالي لا أرى عليكم سيماء الشيعة؟!» قالوا: وما سيماء الشيعة يا أمير المؤمنين؟ قال: «صفر الوجوه من السهر، عمش العيون من البكاء، حدب الظهور من القيام، خمص البطون من الصيام، ذبل الشفاه من الدعاء، عليهم غبرة الخاشعين...»[5].

ولكن مع ذلك كلّه يمكن القول بأنّ استحباب الإحياء بالنسبة إلى جميع ليالي

---

(١) الوسائل ٧: ٧٥ ـ ٧٦، ب ٢٩ من الدعاء، ح ٧.
(٢) الوسائل ٦: ١٣٩ ـ ١٤٠، ب ٦٢ من قراءة الصلاة، ح ٢.
(٣) الوسائل ١: ٩٠، ب ٢٠ من مقدمة العبادات، ح ١٦. العيون ٢: ١٨٤.
(٤) انظر: الوسائل ١: ٩٠ ـ ٩٢.
(٥) الوسائل ١: ٩٢ ـ ٩٣، ب ٢٠ من مقدمة العبادات، ح ٢١.

السنة وبالنسبة إلى جميع المؤمنين غير ثابت، بل لعلّ الثابت عدمه؛ إذ لم يثبت منهم عليهم السلام ترغيب عامّة الناس على مثل ذلك ـ أي إحياء تمام الليل في عامّة الليالي ـ ضرورة أدائه إلى تعطيل نظام المعاش، وإلى الرهبانيّة والاعتزال وتضييع بعض الحقوق الواجبة، وهي منفيّة في الشريعة، بل في بعض الأخبار النهي عن مثل ذلك بالخصوص، كما في قول النبيّ صلى الله عليه وآله لبعض أصحابه حينما بلغه أنّه يصوم فلا يفطر ويقوم فلا ينام: «لا تفعلنّ، نَم وقُم، وصم وأفطر، فإنّ لعينك عليك حقّاً، وإنّ لجسدك عليك حقاً، وإن لزوجتك عليك حقاً»[1].

مضافاً إلى العمومات الواردة في الاقتصاد في العبادة، كرواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مرّ بي أبي وأنا بالطواف وأنا حدث وقد اجتهدت في العبادة، فرآني وأنا أتصابّ عرقاً، فقال لي: يا جعفر يا بُنيّ إنّ الله إذا أحبّ عبداً أدخله الجنّة ورضي عنه باليسير». وغيرها[2].

قال العلّامة في التذكرة: «ولا يستحبّ استيعاب الليل بالصلاة لأنّ رسول الله صلى الله عليه وآله بلغه... [وذكر الحديث الأوّل ثمّ قال]: وآخر الليل أفضل من أوّله، قال الله تعالى: ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ و ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾. وينبغي أن ينام نصف الليل ويصلي ثلثه وينام سدسه؛ لأنّه روي أنّ النبي صلى الله عليه وآله قال: أحبّ الصلاة إلى الله تعالى صلاة داود، كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه»»[3].

وقد مرّت عبارة المحقق الأردبيلي في البيتوتة وأنّ للعيون والزوجات حقاً[4].

ولكنّ الذي يسهّل الخطب أنّه لا تزاحم بين الواجبات والمستحبات، ولا بين أصناف المستحبات على كثرتها على ما هو المحقّق في علم الأُصول، فلا وجه للاشكال من هذه الجهة بعد افتراض الإطلاق والشمول في أدلّة الاستحباب فيعمل كل أحدٍ بهذه المستحبات على قدر طاقته وبما لا يزاحم سائر الحقوق

---

(١) سنن النسائي ٤: ٢١١.

(٢) انظر: الكافي ٢: ٨٦ ـ ٨٧. ونحوها رواية الإمام الباقر عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: قال رسول الله: «إنّ هذا الدين متين فأوغلوا فيه برفق، ولا تكرهوا عبادة الله إلى عباد الله...» وفي رواية أُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تكرهوا إلى أنفسكم العبادة».

(٣) التذكرة ٢: ٢٩٧. صحيح البخاري ٢: ٦٣.

(٤) زبدة البيان: ٥١٩.

والتكاليف. نعم، قد يستشكل في ثبوت الإطلاق في الآيات والأخبار السابقة ودلالتها على استحباب الإحياء بالنحو المزبور؛ لقوّة احتمال كونها بصدد بيان مطلوبية الإحياء في الجملة لا مطلقاً وبالجملة.

وكيف كان، فمن المسلّم المصرّح به نصّاً وفتوىً استحباب إحياء الليل من أوّله إلى الصبح بالنسبة لخصوص بعض اللّيالي، بحيث تعرف بلياليالإحياء ونتعرّض لأهمّها بما فيها من الأعمال فيما يلي، وهي:

١ ـ إحياء ليلة القدر:

قال الله عزوجل: ﴿ لَيْلَةُ ٱلْقَدْرِ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ... سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ ٱلْفَجْرِ ﴾ (١)، وقال عزّ من قائل: ﴿ إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ * فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ ﴾ (٢).

وهذه الآيات بنفسها كافية في الحكم باستحباب إحياء مثل هذه الليلة والاشتغال فيها بطولها بالاستغفار والعبادات وقراءة القرآن ومناجاة ربّ الأرباب.

مضافاً إلى كثير من الأخبار في هذا المعنى فعن النبي صلى الله عليه وآله قال: «من أحيى ليلة القدر حوّل عنه العذاب إلى السنة القابلة» (٣).

وعن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «من أحيى ليلة القدر غفرت له ذنوبه، ولو كانت ذنوبه عدد نجوم السماء ومثاقيل الجبال ومكاييل البحار» (٤).

وادعى الشيخ الطوسي عدم الخلاف في أنّ ليلة القدر في العشر الأواخر من شهر رمضان، كما لا خلاف في أنّها في المفردات من العشر (٥)، وقد حصرتها بعض الروايات في الليالي الثلاث الفرادى المشهورة. ومن هنا قال بعض الفقهاء: يستحبّ إحياء ليلة القدر بإحياء الثلاث (٦)؛ لمزيد الاهتمام بإحياء ليلة القدر مع إبهامها، ودلالة القرائن على دخولها في الثلاث (٧).

فقد روى الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «اغتسل ليلة تسعة عشر من شهر رمضان، وإحدى وعشرين،

---

(١) القدر: ٣.
(٢) الدخان: ٣ ـ ٤.
(٣) المستدرك ٧: ٤٥٦، ب٢٢ من أحكام شهر رمضان، ح٤.
(٤) المستدرك ٧: ٤٥٧، ب٢٢ من أحكام شهر رمضان، ح٧.
(٥) التبيان ١٠: ٣٨٥. اقبال الأعمال ١: ١٤٩ ـ ١٥١.
(٦) الدروس ١: ٢٨٠.
(٧) مشارق الشموس: ٤٤٤.

وثلاث وعشرين، واجتهد أن تحييها ...»[1].

ويتأكّد إحياء ليلة إحدى وعشرين وثلاث وعشرين[2]، والأخيرة أخصّ وآكد[3]، فإنّها الليلة التي يرجى أن تكون ليلة القدر[4].

وعن الإمام عليّ عليه السلام أنّه قال: «إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله ... كان يوقظ أهله ليلة ثلاث وعشرين، وكان يرشّ وجوه النيّام بالماء في تلك الليلة، وكانت فاطمة عليها السلام لا تدع أحداً من أهلها ينام تلك الليلة، وتداويهم بقلّة الطعام، وتتأهّب لها من النهار، وتقول: محروم من حرم خيرها»[5].

وروي عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «من أحيى ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان وصلّى فيها مئة ركعة وسّع الله عليه معيشته في الدنيا، وكفاه أمر من يعاديه، وأعاذه من الغرق والهدم والسرق، ومن شر السباع...»[6].

هذا، ويظهر من بعض الأخبار أنّ إحياء الليالي الثلاث الفرادى مطلوب بحدّ ذاته، مع قطع النظر عن كون تعظيمها وإحيائها لمجرد احتمال أن تكون واحدة منها ليلة القدر.

قال السيّد ابن طاووس: «وجدت في الأخبار أنّ كلّ ليلة من هذه الثلاث ليال المذكورة، فيها أسرار لله جلّ جلاله، وفوائده لعباده مذخورة»[7].

فمن ذلك ما روي عن أبي عبد الله عليه السلام: «التقدير في ليلة تسع عشرة، والإبرام في ليلة احدى وعشرين، والإمضاء في ليلة ثلاث وعشرين»[8].

وتفصيل الكلام بذكر الأقوال في تعيين ليلة القدر وما ورد فيها من الأعمال متروك إلى محلّه.

(انظر: قدر، ليلة القدر)

---

(١) الهداية: ١٩٦.

(٢) انظر: الدروس ١: ٢٨٠. مشارق الشموس ٢: ٤٤٤. مفاتيح الجنان: ٤٠٣.

(٣) انظر: عدة الداعي: ٤٤. كشف الغطاء ٤: ١٦. مفاتيح الجنان: ٤١٦.

(٤) المقنعة: ١٦٨. إقبال الأعمال ١: ٣٨٣. جواهر الكلام ٥: ٢٩. انظر: الوسائل ٨: ١٨، ب ١ من نافلة شهر رمضان، ح ٢. و ١٤: ٤٧٤، ب ٥٤ من المزار، ح ٥. المستدرك ٧: ٤٧٠، ب ٢٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١٦.

(٥) المستدرك ٧: ٤٧٠، ب ٢٣ من أحكام شهر رمضان، ح ١٥. انظر: مفاتيح الجنان: ٤١٨.

(٦) الوسائل ٨: ١٩، ب ١ من نافلة شهر رمضان، ح ٥. وفيه بدل «الغرق» «الحرق» انظر: إقبال الأعمال ١: ٣٨٦.

(٧) إقبال الأعمال ١: ١٤٩.

(٨) الوسائل ١٠: ٣٥٤، ب ٣٢ من أحكام شهر رمضان، ح ٢.

٢ ـ إحياء ليالي العشر الأواخر من رمضان:

تعدّ العشر الأواخر من شهر رمضان أفضل ليالي الشهر[١]، وهي أفضل أوقات الاعتكاف[٢]، فيستحبّ إحياؤها والمداومة على العبادات فيها، كما كان النبي صلى الله عليه وآله يفعل ذلك[٣].

فقد روي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل العشر الأواخر ضربت له قبّة شعر وشدّ المئزر»[٤].

وعنه عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله إذا دخل العشر الأواخر شدّ المئزر، واجتنب النساء، وأحيى الليل، وتفرّغ للعبادة»[٥].

(انظر: رمضان)

٣ ـ إحياء ليلتي الفطر والأضحى:

صرّح جماعة من الفقهاء باستحباب إحياء تلك الليلتين بفعل الطاعات من الصلاة والدعاء والذكر ونحوها[٦].

وقد ورد في فضل إحيائها والعبادة فيها أخبار، كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من أحيى ليلة العيد لم يمت قلبه يوم تموت القلوب»[٧].

وفي رواية غياث بن ابراهيم عن جعفر ابن محمّد عن أبيه عليهما السلام قال: «كان علي ابن الحسين عليهما السلام يحيي ليلة عيد الفطر بالصلاة حتى يصبح، ويبيت ليلة الفطر في المسجد»[٨].

وفي رواية الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام ـ في فضل إحياء ليلة الأضحى لمن بات بمزدلفة ـ «وإن استطعت أن تحيي تلك الليلة فافعل؛ فإنّه بلغنا أنّ أبواب السماء لا تغلق تلك الليلة لأصوات المؤمنين، لهم

---

(١) المعتبر ٢: ٣٦٨.

(٢) النهاية: ١٧٠. المنتهى ٩: ٤٦٩. مستند الشيعة ١٠: ٥٤٤. جواهر الكلام ١٧: ١٦٠. العروة الوثقى ٣: ٦٦٧. مستمسك العروة ٨: ٥٣٨. مستند العروة (الصوم) ٢: ٣٢٥.

(٣) كشف الغطاء ٤: ١١٠.

(٤) المستدرك ٧: ٤٦٢، ب ٢٢ من أحكام شهر رمضان، ح ٢٢.

(٥) الوسائل ١٠: ٣١١، ب ١٨ من أحكام شهر رمضان، ح ١٧.

(٦) التذكرة ٤: ١٥٨. نهاية الإحكام ٢: ٦٨. الذكرى ٤: ١٧٧. أمّا إحياء ليلة الأضحى فانظر: الدروس ١: ٤٢٢. اللمعة: ٧٣. الروضة ٢: ٢٧٦. المعتمد في شرح المناسك (الحج) ٥: ٥٠٢. مناسك الحج (السيستاني): ٣٤٢. مناسك الحج (الوحيد الخراساني): ٢٢٣. مناسك الحج (التبريزي): ٢٥٧.

(٧) الوسائل ٧: ٤٧٨، ب ٣٥ من صلاة العيد، ح ٢.

(٨) الوسائل ٨: ٨٧، ب ١ من بقية الصلوات المندوبة، ح ٦. انظر: اقبال الأعمال ١: ٤٦٣.

دويّ كدويّ النحل، يقول الله عزّوجلّ ثناؤه: أنا ربّكم وأنتم عبادي أدّيتم حقّي، وحقّ عليّ أن أستجيب لكم، فيحطّ تلك الليلة عمّن أراد أن يحط عنه ذنوبه، ويغفر لمن أراد أن يغفر له»[1].

٤ ـ بعض ليالي رجب:

إنّ رجباً شهرٌ عظيم البركة، والأخبار بفضله كثيرة[2]، فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «إنّ رجباً شهر الله الأصمّ، وهو شهر عظيم، وإنّما سمّي الأصم لأنّه لا يقاربه شيء من الشهور حرمة وفضلاً عند الله...»[3].

وأمّا إحياؤه فقد روي عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «... ومن أحيى ليلةً من ليالي رجب أعتقه الله من النار، وقبل شفاعته في سبعين ألف رجل من المذنبين...»[4]، وهذا عامّ لجميع لياليه.

إلّا أنّه نصّ على إحياء ليلتين من لياليه بالخصوص:

الأُولى: أوّل ليلة من رجب، قال ابن طاووس: «إنّ هذه الليلة موسم جليل المقام جزيل الإنعام، أراد الله جلّ جلاله من عباده أن يطيعوه في مراده بإحيائها بعباداته وطلب إسعاده وإنجاده وإرفاده وهباته»[5].

وعدّها ابن فهد الحلّي من ليالي الإحياء الأربع[6].

وما روي عن الإمام عليّ عليه السلام أنّه: «كان يعجبه أن يفرغ نفسه أربع ليالٍ من السنة: أوّل ليلة من رجب، وليلة النحر، وليلة الفطر، وليلة النصف من شعبان»[7].

الثانية: ليلة النصف من رجب، فإنّ فضلها عظيم ومحلّها شريف، فينبغي إحياؤها بالعبادة، كما صرّح به في الإقبال وغيره[8].

وفي رواية عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «من صام أيّام البيض من رجب أو قام

---

(١) الوسائل ١٤: ١٩، ٢٠، ب ١٠ من الوقوف بالمشعر، ح ١. انظر: التذكرة ٨: ١٩٩. جواهر الكلام ١٩: ٨١.
(٢) مصباح المتهجّد: ٧٩٧.
(٣) الوسائل ١٠: ٤٧٥، ب ٢٦ من الصوم المندوب، ح ٩.
(٤) الوسائل ١٠: ٤٧٨، ب ٢٦ من الصوم المندوب، ح ١٠.
(٥) إقبال الأعمال ٣: ١٧٢ ـ ١٨٩.
(٦) عدة الداعي: ٤٥. نبذة الباغي (الرسائل العشر): ٤٣٣.
(٧) الوسائل ٧: ٤٧٨، ب ٣٥ من صلاة العيد، ح ٣.
(٨) إقبال الأعمال ٣: ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

لياليها ويصلي ليلة النصف مائة ركعة يقرأ في كل ركعة قل هو الله أحد عشر مرات فإذا فرغ من هذه الصلاة استغفر سبعين مرّة رفع عنه شرّ أهل السماء وشرّ أهل الأرض، [ثمّ ذكر كثيراً من الثواب فقال:] وذلك كلّه لمن صام البيض من رجب وقام لياليها وصلّى هذه الصلاة وذلك على الله يسير»[1].

(انظر: رجب)

٥ ـ إحياء ليلة النصف من شعبان:

قال الشيخ المفيد: «هذه الليلة من الليالي المشرّفات المعظّمات، اللواتي جعلن علامات لنزول الخيرات والبركات»[2].

وقد صرّح بعضهم باستحباب إحياء هذه الليلة بالصلوات والأدعية[3]، وجعلها في الاقبال من الليالي الأربع التي تحيى بالعبادات[4].

ودليله بعض الأخبار، كما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «من أحيى ليلة العيد وليلة النصف من شعبان لم يمت قلبه يوم تموت القلوب»[5].

وروي: أنّ أمير المؤمنين عليه السلام كان لا ينام ثلاث ليال:... وليلة النصف من شعبان...[6]، فكان يحييها بعبادة الله عزوجل بالصلاة والدعاء وتلاوة القرآن[7].

كما كان يحييها الإمام زين العابدين عليه السلام بذلك وبالاستغفار، فعن زيد بن علي عليه السلام أنّه قال: كان علي بن الحسين عليهما السلام يجمعنا جميعاً ليلة النصف من شعبان، ثمّ يجزّئ الليل أجزاء ثلاثة، فيصلّي بنا جزءً، ثمّ يدعو فنؤمّن على دعائه، ثمّ يستغفر الله ونستغفره، ونسأله الجنّة حتى ينفجر الفجر[8].

وفي رواية سئل الباقر عليه السلام عن فضل ليلة النصف من شعبان، فقال: «هي أفضل ليلة بعد ليلة القدر، فيها يمنح الله تعالى

---

(١) البحار ٩٧: ٥٠.
(٢) المقنعة: ٢٢٦.
(٣) السرائر ١: ٣١٣. انظر: التحرير ١: ٢٩٦.
(٤) إقبال الأعمال ٣: ٣٥٤.
(٥) الوسائل ٧: ٤٧٨، ب ٣٥ من صلاة العيد، ح ١.
(٦) الوسائل ٨: ١١٠، ب ٨ من بقيّة الصلوات المندوبة، ح ١١.
(٧) المقنعة: ٢٢٦ ـ ٢٢٧.
(٨) الوسائل ٨: ١١٠، ب ٨ من بقيّة الصلوات المندوبة، ح ١٢.

العباد فضله، ويغفر لهم بمنّه، فاجتهدوا في القربة إلى الله فيها، فإنّها ليلة آلى الله على نفسه أن لا يردّ سائلاً له فيها ما لم يسأل معصية، وإنّها الليلة التي جعلها الله لنا أهل البيت بازاء ما جعل ليلة القدر لنبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم، فاجتهدوا في الدعاء والثناء على الله...»[1].

(انظر: شعبان)

٦ ـ إحياء ليلة عاشوراء:

قد عدّها الكفعمي في مصباحه في زمرة ليالي الإحياء السبع[2].

وروي في فضل إحيائها أيضاً أخبار، كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «من أحيى ليلة عاشوراء فكأنّما عبد الله عبادة جميع الملائكة، وأجر العامل فيها كأجر سبعين سنة»[3].

وما رواه في المستدرك عن مسار الشيعة للمفيد أنّ من زاره ـ يعني الحسين عليه السلام ـ يوم عاشوراء وبات عنده ليلة عاشوراء حتى يصبح حشره الله تعالى ملطّخاً بدم الحسين عليه السلام في جملة الشهداء[4].

وقد أحيى مولانا الحسين عليه السلام هو وأهل بيته وأصحابه هذه الليلة بالصلاة والدعاء والاستغفار وتلاوة القرآن[5].

ففي رواية المفيد في الإرشاد أنّه قال لأخيه العباس عليه السلام: «إن استطعت أن تؤخّرهم إلى الغدوة وتدفعهم عنّا العشية لعلّنا نصلّي لربّنا الليلة وندعوه ونستغفره، فهو يعلم أنّي أُحبّ الصلاة له وتلاوة كتابه والدعاء والاستغفار»[6]. فباتوا تلك الليلة ولهم دويّ كدويّ النحل، بين قائم وقاعد وراكع وساجد[7].

(انظر: عاشوراء)

٧ ـ إحياء ليلة الجمعة:

قال المفيد في المقنعة: «إعلم انّ الله

---

(١) الوسائل ٨: ١٠٦، ب ٨ من بقية الصلوات المندوبة، ح ٣.
(٢) مصباح الكفعمي: ٦٨٠، (مؤسسة الأعلمي ـ بيروت).
(٣) ذكره في الاقبال ٣: ٤٥. ورواه المجلسي [البحار ٩٥: ٣٣٦] عن كتاب دستور المذكّرين.
(٤) المستدرك ١٠: ٢٩٣، ب ٤١ من المزار وما يناسبه، ح ٨. مصباح المتهجد: ٧٧١.
(٥) انظر: إقبال الأعمال ٣: ٤٥.
(٦) الإرشاد ٢: ٩٠.
(٧) مقتل الحسين عليه السلام (المقرم): ٢١٦.

تعالى فضّل ليلة الجمعة ويومها على سائر الليالي والأيّام ـ إلّا ما خرج بالدليل من ليلة القدر ـ فشرّفهما وعظّمهما وندب إلى الزيادة من أفعال الخير فيهما»[1].

وقد ورد في الأحاديث الشريفة الحثّ والترغيب على إحياء هذه الليلة:

فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ للجمعة حقّاً وحرمة، فإيّاك أن تضيّع أو تقصّر في شيء من عبادة الله والتقرّب إليه بالعمل الصالح وترك المحارم كلّها، فإنّ الله يضاعف فيه الحسنات، ويمحو فيه السيّئات، ويرفع فيه الدرجات، قال: وذكر أنّ يومه مثل ليلته، فإن استطعت أن تحييه بالصلاة والدعاء فافعل، فإنّ ربّك ينزل في أوّل ليلة الجمعة إلى السماء الدنيا يضاعف فيه الحسنات، ويمحو فيه السيّئات، وأنّ الله واسع كريم»[2].

وعن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «إنّ الله تعالى لينادي كلّ ليلة جمعة من فوق عرشه من أوّل الليل إلى آخره: ألا عبد مؤمن يدعوني لآخرته ودنياه قبل طلوع الفجر فأُجيبه؟ ألا عبد مؤمن يتوب إليّ من ذنوبه قبل طلوع الفجر فأتوب عليه؟ ألا عبد مؤمن قد قتّرت عليه رزقه فيسألني الزيادة في رزقه قبل طلوع الفجر فأزيده وأُوسّع عليه؟ ألا عبد مؤمن سقيم يسألني أن أُشفيه قبل طلوع الفجر فأُعافيه؟ ألا عبد مؤمن محبوس مغموم يسألني أن أُطلقه من حبسه قبل طلوع الفجر فأُطلقه من حبسه وأُخلّي سربه؟ ألا عبد مؤمن مظلوم يسألني أن آخذ له بظلامته قبل طلوع الفجر فأنتصر له وآخذ له بظلامته؟» قال: «فما يزال ينادي بهذا حتى يطلع الفجر»[3].

قال الشيخ في مصباحه: «إن قدر على إحيائها فعل، وإلّا بحسب ما استطاع»[4].

(انظر: جمعة)

ثمّ إنّ هناك بعض الليالي لم يرد نصّ بإحيائها، إلّا أنّه قد وردت أخبار بفضل العبادة فيها على نحو العموم، أو ذكرت لها

(١) المقنعة: ١٥٣.
(٢) الوسائل ٧: ٣٧٥، ب ٤٠ من صلاة الجمعة وآدابها، ح ٣.
(٣) الوسائل ٧: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، ب ٤٤ من صلاة الجمعة وآدابها، ح ٣.
(٤) مصباح المتهجد: ٢٦٢.

أعمال خاصة قد لا تلازم الإحياء، ولكن عدّها بعض في ليالي الاحياء، كأوّل ليلة من محرّم حيث عدّها الكفعمي في المصباح من ليالي الإحياء السبع[1]، وروى فيها السيّد في الإقبال عدّة أعمال ـ من دعوات أو صلوات أو عبادات ـ أهمّها عدّة صلوات بكيفيّات مختلفة[2].

وهناك بعض الليالي نسب بعض أهل السنة إلى الشيعة أنّها من ليالي الإحياء عندهم ولم يثبت كونها كذلك على الخصوص حيث لم ترد بها رواية، كليلة المبعث حيث حكي عن ابن بطوطة انّه قال: هذه الليلة تعرف عند الشيعة بليلة المحيا، وليلة الغدير حيث قال الزمخشري في ربيع الأبرار: «إنّ ليلة الغدير معظّمة عند الشيعة محياة فيهم بالتهجّد»[3]. ولعلّ المراد حكاية عمل عامّة الناس من الشيعة لا نقل الفتوى.

رابعاً ـ من لا يقدر على الاحياء:

حيث كان الغرض من الاحياء التقرّب إلى الله تعالى بالعبادات المنصوصة وغيرها، فينبغي لمن غلبه النوم أو كان مريضاً ولا يقدر على الاحياء أن يكون في نومه متقرّباً إلى الله تعالى برعاية آداب النوم في الظاهر، وإصلاح نيته في الباطن، بحيث لا يكون نومه نوم الغافلين؛ فإنّ هذا المقدار أقلّ ما يمكن تدارك فضل الاحياء به.

قال السيد بعد ذكر أعمال الاحياء: «وإن غلبك النوم فليكن نومك على نيّة التقرب إلى العظمة الالهيّة؛ لتستعين به على النشاط والإقبال على زيادة العبادات للأبواب الربانيّة، فإذا عملت على هذا النظام تكون قد ظفرت باحياء تلك اللّيلة على التّمام، إن شاء الله جلّ جلاله»[4].

وقال في موضع آخر: «فإن غلبك النوم بغير اختيارك حتى شغلك عن بعض عبادتك ودعائك وأذكارك، فليكن نومك لأجل طلب القوّة على العبادة كنوم أهل السعادة، ولا تنم كالدّوابّ على العادة، فتكون مُتلفاً بنوم الغافلين ما ظفر به مَن أحياها من العارفين»[5].

---

(١) مصباح الكفعمي: ٥١٤.
(٢) إقبال الأعمال ٣: ٣٠، ٤١.
(٣) ربيع الأبرار (الزمخشري) ١: ٨٤.
(٤) اقبال الأعمال ٢: ١٩٠.
(٥) اقبال الأعمال ٣: ٣٥٤.

إحياء الموات

أوّلاً ـ التعريف :

قد مرّ معنى الإحياء، وأمّا الموات ـ بفتح الميم ـ فيطلق على ما لا روح فيه[1]، ومنه الموتَان ضدّ الحَيَوان بفتحتين فيهما[2]. وغالب استعمالهما في الأرض ونحوها. قال الفيومي: «ماتت الأرض (مَوَتاناً) بفتحتين و (مواتاً) بالفتح، خَلَت من العمارة والسكان، فهي مَوات تسمية بالمصدر، وقيل: (الموات) الأرضُ التي لا مالك لها ولا ينتفِع بها أحد، و (الموتان) التي لم يجر فيها إحياءٌ»[3].

وأمّا لفظتي المَيْت والميّت ـ بالتخفيف والتشديد ـ فيستعملان في كلّ ميّت، أرضاً كان كقوله تعالى: ﴿وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتاً﴾[4]، أو غيرها كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَيِّتُونَ﴾[5]، وقال أيضاً: ﴿وَيُحْيِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾[6] وكذا في الروايات[7].

ولا يخرج استعمال الفقهاء له عن المعنى اللغوي.

نعم، قد ذكروا في تعاريفهم قيوداً، ولكنّها إمّا راجعة إلى تحديد المعنى اللغويّ العرفي كقولهم: الموات ما لا ينتفع به لعطلته، إمّا لانقطاع الماء عنه أو لاستيلاء الماء عليه، أو لاستيجامه، أو لغير ذلك من موانع الانتفاع، ونحوها[8]، أو راجعة إلى قيود الحكم، كإذن الإمام وعدم كون الأرض حريماً لعامر، وعدم كونها معداً للعبادة وغيرها على ما سيأتي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ التحجير: وهو تفعيل من الحَجر بمعنى المنع، يقال: حجرت عليه، أي

---

(١) القاموس المحيط ١: ٣٤١.
(٢) المفردات: ٧٨٢.
(٣) المصباح المنير: ٥٨٤.
(٤) ق: ١١.
(٥) الزمر: ٣٠.
(٦) الروم: ١٩.
(٧) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٦، و ٤١٣، ب ٢، ح ١.
(٨) الشرائع ٣: ٢٧١. التحرير ٤: ٤٨٤. القواعد ٢: ٢٦٦. الدروس ٣: ٥٥. جامع المقاصد ٧: ٩. الروضة ٧: ١٣٣. المهذّب البارع ٤: ٢٨٣. مفتاح الكرامة ٧: ٤. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٠.

منعته من التصرّف[1]. وهو في الاصطلاح كلّ حدث يدلّ على إرادة الإحياء، وهو إمّا بنصب علامة يدلّ عليه كوضع أحجار وجمع تراب وحفر أساس في جوانب الأرض ونحوها[2]، أو بالشروع في إحيائها قبل تمامه كما إذا شرع في حفر بئر من آبار القناة الدارسة التي أراد إحياءها، فإنّه تحجير بالنسبة إلى سائر آبار القناة، بل بالنسبة إلى الأراضي الموات التي تسقى بمائها بعد الجريان[3]، وظاهر القواعد أنّ كلّ تحجير يعتبر شروعاً في الإحياء[4].

٢ ـ الحيازة: وهي لغة ضمّ شيء إلى النفس[5]، وفي الإصطلاح وضع اليد على شيء من المباحات الأصلية بقصد التملّك، وهو أحد طرق الاكتساب شرعاً في غير الأرض.

والفرق بينها وبين الإحياء والتحجير واضح؛ لصدق الحيازة بمجرّد إثبات اليد على شيء بقصد التملّك، بخلاف التحجير والإحياء لتوقّفهما على عمل زائد.

٣ ـ الإرتفاق: وهو لغةً الإنتفاع بالشيء[6]، ويستعمل لدى الفقهاء بنفس المعنى، وهو موجب لحقّ المرتفق ما دام باقياً. وقد يحصل بمجرد السبق إلى مكان من السوق ونحوه لغرض البيع والشراء، كما قد يحصل بالإحياء لا بقصد التملّك كما إذا حفر المسافر في طريقه بئراً للانتفاع بمائه ما دام باقياً.

وقد وقع الكلام بينهم في أنّ الإحياء بقصد الارتفاق موجب للملك أم لا؟ وسيأتي البحث عنه في شروط الإحياء (شرط نيّة التملّك).

٤ ـ الإقطاع: وهو إفعال من القطع بمعنى الإبانة والفصل[7]، وفي الاصطلاح أن

---

(١) المفردات: ٢٢٠. المصباح المنير: ١٢١. المعجم الوسيط: ١٥٧.

(٢) الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٦٨ ـ ٢٦٩. المسالك ١٢: ٤١٩.

(٣) المسالك ١٢: ٤١٩. وسيلة النجاة ٢: ٣٠٤، م١٨. تحرير الوسيلة ٢: ١٨١، م١٨. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٧، م٧٣٥. هداية العباد ٢: ٢٧٢.

(٤) القواعد ٢: ٢٦٩.

(٥) الصحاح ٣: ٨٧٥. المصباح المنير: ١٥٦. تاج العروس ٤: ٢٩.

(٦) الصحاح ٤: ١٤٨٢. المصباح المنير: ٢٣٤.

(٧) لسان العرب ١١: ٢٢٠. القاموس المحيط ٣: ٩٩. المعجم الوسيط: ٧٤٥.

يقطع النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام الأصل عليه السلام لأحدٍ قطعةً من الأرض على وجه الملك أو الارتفاق، وهو بمنزلة التحجير، وفائدته الأولوية ومنع الغير من المزاحمة بإحياءٍ ونحوه[1]. وفي حصول الملك بمجرده أو توقّفه على الإحياء في ما كان قابلاً للإحياء كالموات كلام في محلّه.

(انظر: إقطاع)

٥ ـ **الحِمى**: وهو لغة المنع[2]، واصطلاحاً أن يجعل النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام بقعة من الموات لنفسه أو لغرض خاص كمواشي الصدقة ونحوها[3]، وهو يفيد الإختصاص، ولا يجوز للغير إحياءه ما دام الحمى باقياً.

(انظر: حمى)

٦ ـ **الإختصاص**: وهو لغة الانفراد بالشيء[4]، وفي الاصطلاح حقّ يصير الشخص معه أولى من غيره بشيءٍ، ولا يجوز معه للغير مزاحمته، ويعبّر عنه بحقّ الأولوية أيضاً[5]، وهو نتيجة التحجير والسبق والحمى والإقطاع والإحياء، بناءً على عدم الملك.

ثالثاً ـ صفة الإحياء (حكمه التكليفي):

لا خلاف بين الفقهاء في جواز إحياء الموات ومشروعيّته، بل في الجواهر اتّفاق الأُمّة عليه[6]، والأصل فيه الروايات العديدة عن النبي صلى الله عليه وآله:

منها: قوله: «من... أحيى أرضاً ميتة فهي له»[7].

ومنها: قوله: «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»[8].

ومنها: قوله: «من أحاط حائطاً على أرض فهي له»[9].

ومنها: قوله: «موتان الأرض لله ورسوله، فمن أحيى منها شيئاً فهو له»[10]، وغيرها[11]. ووجه الدلالة واضح.

---

(١) انظر: المبسوط ٣: ٢٧٣. الشرائع ٣: ٢٧٤. جامع المقاصد ٧: ٢٩، ٣٠، ٤٦. المسالك ١٢: ٤١٨.

(٢) المصباح المنير: ١٥٣.

(٣) الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٦٩.

(٤) لسان العرب ٤: ١٠٩. المصباح المنير: ١٧١.

(٥) الشرائع ٣: ٢٧٤. القواعد ٢: ٢٦٩.

(٦) جواهر الكلام ٧: ٣٨.

(٧) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.

(٨) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٥.

(٩) المستدرك ١٧: ١١١، ب ١ من إحياء الموات، ح ٣.

(١٠) المستدرك ١٧: ١١١، ب ١ من إحياء الموات، ح ٢.

(١١) انظر: الوسائل ٢٥: ٤١١، ب ١ من إحياء الموات. المستدرك ١٧: ١١١، ب ١ من إحياء الموات.

بل صريح العلّامة الحلّي والشهيد الثاني استحبابه أيضاً، وظاهر المحقق النجفي اتّفاق الأُمّة عليه[1].

وقد يستدلّ للاستحباب بخصوص خبر جابر عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: «من أحيى أرضاً ميتة فله فيها أجر، وما أكلت الدوابّ منه فهو له صدقة»[2]، وبالعمومات الدالّة على استحباب طلب الرزق، وبأنّ الإحياء إخراج للعاطل من العطلة المشتملة على تضييع المال الممنوع شرعاً، وصرف لها في ما خلقت له وهو الانتفاع كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[3][4].

ويمكن الجواب عن الرواية بضعف السند وإن كان ينحصر ذلك بفرض إنكار القول بالتسامح في أدلّة السنن كما عليه المتأخّرون.

وعن عمومات طلب الرزق بأنّ النسبة بين طلب الرزق والإحياء عموم من وجه.

وعن الثالث بأنّ عدم الإحياء ليس تضييعاً، بل إبقاء للأرض على حالها، وهذا ليس تضييعاً مستنداً إلى المكلّفين.

وعن الأخير بأنّ الآية إنّما تدلّ على أنّ الأرض وما فيها خلق للإنسان، وهذا لا يلازم مطلوبيّة الانتفاع منها شرعاً لا وجوباً ولا استحباباً. نعم، إهمال الزرع والشجر أو البناء بحيث يشرف على الخراب قد يعدّ تضييعاً للمال، وهذا أمر آخر.

فالأولى الاستدلال لاستحباب الإحياء بالأخبار الواردة في فضل الحرث والزرع والغرس والسقي، وقد استدلّ بها بعضهم على استحباب عقد المزارعة أيضاً[5]، وهذه الأخبار وإن كان في دلالتها على استحباب عقد المزارعة إشكال[6]، إلّا أنّ دلالتها على استحباب الصحّة والزرع والغرس ـ كما صرّح به بعضهم[7] ـ ممّا لا إشكال فيه، وعلى أيّ حال فهذه الأخبار كثيرة:

---

(١) التذكرة ٢: ٤٠٠ (حجرية). المسالك ١٢: ٣٨٩. جواهر الكلام ٣٨: ٧.

(٢) المستدرك ١٧: ١١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٦.

(٣) البقرة: ٢٩.

(٤) انظر: التذكرة ٢: ٤٠٠ (حجرية). المسالك ١٢: ٣٨٩ـ ٣٩٠.

(٥) العروة الوثقى ٥: ٢٩٠.

(٦) مباني العروة (المضاربة): ٣٨٠.

(٧) المهذّب البارع ٢: ٣٤٥.

منها: خبر الواسطي قال: سألت جعفر بن محمّد عليه السلام عن الفلّاحين فقال: «هم الزارعون، كنوز الله في أرضه، وما في الأعمال شيء أحبّ إلى الله من الزراعة، وما بعث الله نبيّاً إلّا زرّاعاً، إلّا إدريس عليه السلام فإنّه كان خيّاطاً»[1].

ومنها: خبر يزيد بن هارون قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الزارعون كنوز الأنام، يزرعون طيّباً أخرجه الله عزّوجلّ، وهم يوم القيامة أحسن الناس مقاماً، وأقربهم منزلة، يُدعَون المباركين»[2].

ومنها: خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سئل النبي صلى الله عليه وآله أيّ المال خير؟ قال: زرع زرعه صاحبه وأصلحه وأدّى حقّه يوم حصاده...»[3].

ومنها: حديث علي عليه السلام قال: «إنّ معايش الخلق خمسة: الإمارة والعمارة والتجارة و... وأمّا وجه العمارة فقوله تعالى: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[4] فأعلَمَنا سبحانه أنّه قد أمرهم بالعمارة ليكون ذلك سبباً لمعايشهم بما يخرج من الأرض من الحبّ والثمرات وما شاكل ذلك...»[5].

وقد وردت أخبار في آداب الزراعة والآيات والأدعية التي تستحبّ قراءتها عند الزرع[6].

وأضف إلى جميع ذلك الأخبار الواردة في النهي عن قطع الأشجار حتى في الحرب، كما رواه ابن مضارب عن أبي عبد الله عليه السلام: «لا تقطعوا الثمار فيصبّ الله عليكم العذاب صبّاً»[7].

وما رواه مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله: «لا تغدروا ولا تغلوا... ولا تحرقوا النخل ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً...»[8]، وغيرها[9] ممّا

---

(١) الوسائل ١٧: ٤٢، ب ١٠ من مقدمات التجارة، ح ٣.
(٢) الوسائل ١٩: ٣٤، ب ٣ من المزارعة والمساقاة، ح ٧.
(٣) الوسائل ١٩: ٣٥، ب ٣ من المزارعة والمساقاة، ح ٩.
(٤) هود: ٦١.
(٥) الوسائل ١٩: ٣٥، ب ٣ من المزارعة والمساقاة، ح ١٠.
(٦) انظر: الوسائل ١٩: ٣٧، ب ٥ من المزارعة والمساقاة.
(٧) الوسائل ١٩: ٣٩، ب ٧ من المزارعة والمساقاة، ح ١.
(٨) الوسائل ١٥: ٥٩، ب ١٥ من جهاد العدوّ، ح ٣.
(٩) انظر: الوسائل ١٥: ٥٨، ب ١٥ من جهاد العدوّ.

يستكشف منها اهتمام الشارع المقدّس بعمارة الأرض وإحيائها وعدم ارتضائه بخرابها في الجملة.

بل في حكمهم بإجبار الحاكم للمحجّر الذي عطّل الأرض من دون عذر بأحد الأمرين إمّا الإحياء أو رفع اليد عن الأرض والتخلية[1]؛ استناداً إلى مثل خبر يونس عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إنّ الأرض لله تعالى جعلها وقفاً على عباده، فمن عطّل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علّةٍ أُخذت من يده...»[2] شهادة على المطلب.

وفي كلام الإمام عليّ عليه السلام في عهده لمالك الأشتر: «وليكن نظرك في عمارة الأرض أبلغ من نظرك في استجلاب الخراج؛ لأنّ ذلك لا يدرك إلّا بالعمارة، ومن طلب الخراج بغير عمارة أخرب البلاد، وأهلك العباد، ولم يستقم أمره إلّا قليلاً... ولا يثقلنّ عليك شيء خفّفت به المؤونة عنهم؛ فإنّه ذخرٌ يعرِدون به عليك في عمارة بلادك، وتزيين ولايتك»[3].

بل لعلّ في نفس قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «من أحيى أرضاً ميتة فهي له»[4] دلالة على محبوبيّة الإحياء في مذاق الشارع، لأنّ سياقه سياق الترغيب على إحياء الأراضي الميّتة.

وكيف كان فالاستحباب المزبور من المسلّمات كما صرّح به بعضهم[5].

رابعاً ـ محلّ الإحياء:

محلّ الإحياء الأرض الموات التي لا يمكن الانتفاع بها إلّا بالعمل فيها وبذل الجهد في سبيل الإنتفاع بها لزرعٍ أو حفر معدنٍ أو بئر أو بناءٍ أو نحو ذلك.

فما يكون الانتفاع منه غير محتاج إلى مثل هذه العمليّات ليس متعلّقاً للإحياء كالأراضي العامرة طبيعياً، وكالمعادن الظاهرة حيث إنّ الاستفادة منها ليس إلّا بنفس حيازتها، وكذلك إثبات اليد على المباحات الأصلية كالماء والنار والكلاء

---

(١) الشرائع ٣: ٢٢٥. جواهر الكلام ٣٨: ٥٦ ـ ٦٠.
(٢) الوسائل ٢٥: ٤٣٣ ـ ٤٣٤، ب ١٧ من إحياء الموات، ح ١.
(٣) نهج البلاغة: ٤٣٦، الكتاب ٥٣. المستدرك ١٣: ١٦٦، ب ٤٢ ممّا يكتسب به، ح ٢.
(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.
(٥) انظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٣: ١٨.

والصيود، فإنّ ذلك لون من ألوان الحيازة والتملّك، وليس إحياءً كما لا يخفى.

وهذا ما يوافقه إطلاقات الفقهاء أيضاً، فإنّهم يعبّرون عن العمل في الأرض بحفر البئر والنهر والساقية والقناة والمعدن وبناء البيت والحظيرة ونحوها بالإحياء، ويجعلون العنوان المملّك فيها (الإحياء) تبعاً للروايات، بخلاف مثل الاحتشاش والاحتطاب والصيد فإنّها من ألوان الحيازة وليست إحياءً.

خامساً ـ ما يجوز إحياؤه وما لا يجوز:

قد مرّ أنّ محلّ الإحياء إنّما هو الموات، فالعامر خارج عن البحث؛ إذ لا معنى لإحياء العامر وإنّما طريق تملّكه الاقطاع أو الحيازة فيما يجوز.

وأمّا الموات فيجوز إحياء ما كان منها مواتاً بالأصل بشروطه، وكذلك الموات بالعارض الذي ليس لها مالك لانقراض أهلها وبوادهم؛ لأنّهما من الأنفال وملكٌ للإمام عليه السلام فيشملهما جميع ما دلّ على إذنهم في الإحياء للشيعة أو مطلقاً على ما سيأتي تفصيله.

نعم، لا يجوز إحياء ما كان منها مستحقّاً للغير ـ ملكاً أو حقّاً ـ كالموات بالأصل من دون إذن الإمام عليه السلام ـ بناءً على اشتراطه بالإذن لأنّه مالكها أو وليّها ـ وكذا الأرض المحجَّر، والمقطَع من قبل الإمام عليه السلام، والحمى إذا كانت مصلحته باقية، وحريم القرية والطريق المبتكر والأرض المحياة، كما سيأتي تفصيل ذلك كلّه في شروط الإحياء.

وكذا لا يجوز إحياء الموات بالعارض التي كانت عامرة حال الفتح؛ لكونها من الأراضي الخراجيّة وملكاً لعامّة المسلمين، وهي لا تخرج عن ملكهم بعروض الخراب، ولا تدخل في نطاق الأنفال، كما ثبت في محلّه.

وكلّ ذلك ممّا لا خلاف فيه. نعم، قد وقع الخلاف في جواز إحياء الموات بالعارض التي يكون لها مالك معلوم أو مجهول، وفي بعض أقسام أراضي الوقف ـ كما سيأتي الكلام عنها مفصّلاً ـ وكذا وقع الخلاف في جواز إحياء ما حماه النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام لمصلحةٍ ثمّ زالت تلك المصلحة، وفي إحياء اليسير من

أراضي منى ومشعر وعرفة إذا لم يستلزم ضرراً وضيقاً على الناسكين، وسيأتي تفصيلها في شروط الإحياء.

وفيما يلي نتعرّض لإحياء الموات بالأصل والموات بالعارض:

١ ـ إحياء الموات بالأصل:

والمراد بالموات بالأصل ما لم يجر عليه حياة من أوّل الأمر، لا بشريّاً ولا غيره، وهو من الأنفال قطعاً، وداخل في عموم قول الفقهاء في عداد الأنفال: (الارضون الموات) و (ما لم يجر عليه ملك) ونحوها، فيجوز إحياؤها بإذن الإمام عليه السلام، وهذا المقدار هو القدر المتيقّن من مدلول أخبار إحياء الموات وكلمات الفقهاء.

قال الشيخ الطوسي: «أمّا الغامر فعلى ضربين: أحدهما لم يجر عليه ملك أحد، والآخر جرى عليه ملكه، فالذي لم يجر عليه ملك أحد فهي للإمام خاصّة؛ لعموم الأخبار... ـ إلى أن قال: ـ الأرضون الموات عندنا للإمام خاصّة لا يملكها أحد بالإحياء إلّا أن يأذن له الإمام...»[١].

وقال ابن البرّاج: «الغامر ضربان: غامر لم يجرِ عليه ملك لمسلم، وهو الموات الذي قصد به الإحياء... فأمّا الأرضون الموات فهي للإمام أيضاً، لا يملكها أحد إلّا بالإحياء بإذنه»[٢].

وقال ابن إدريس: «الأرضون الموات التي لم يجر عليها ملكٌ لأحدٍ لإمام المسلمين خاصّة، لا يملكها أحد بالإحياء إلّا أن يأذن له الإمام»[٣].

وقال المحقّق الحلّي: «الموات ما لا ينتفع به لعطلته ممّا لم يجر عليه ملك، أو مُلِك وباد أهله فهو للإمام، لا يجوز إحياؤه إلّا بإذنه، ومع إذنه يُملك بالإحياء، ولو كان الإمام غائباً فمن سبق إلى إحيائه كان أحقّ به»[٤].

وقال العلّامة الحلّي: «وكلّ أرض لم يجر عليها ملكٌ لمسلم فهي للإمام... ولا يجوز إحياؤها إلّا بإذنه»[٥]. وكذا في

(١) المبسوط ٣: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٢) المهذّب ٢: ٢٨ ـ ٢٩.
(٣) السرائر ٢: ٣٨١.
(٤) المختصر النافع: ٢٦١.
(٥) القواعد ٢: ٢٦٧.

الارشاد[1].

وقال الشهيد الأوّل: «وكذا كلّ مواتٍ من الأرض لم يجر عليه ملك أو مُلك وباد أهله، سواء كان في بلاد الإسلام أو بلاد الكفر... ويشترط في تملّكه بالإحياء أُمور تسعة...»[2].

وقال الشهيد الثاني: «وكذا كلّ... موات من الأرض لم يجر عليه ملك المسلم؛ فإنّه للإمام عليه السلام فلا يصحّ إحياؤه إلّا بإذنه مع حضوره، ويباح في غيبته»[3].

والدليل على ذلك العمومات الدالّة على جواز إحياء الموات:

منها: رواية الباقر عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحيى مواتاً فهو له»[4].

ومنها: رواية الباقر والصادق عليهما السلام قالا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»[5].

ومنها: قول الصادق عليه السلام في رواية محمّد بن مسلم: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها، وهي لهم»[6].

ومنها: قوله الآخر أيضاً: «أيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عمروها فهم أحقّ بها»[7].

ومنها: رواية أُخرى عنه عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من غرس شجراً أو حفر وادياً بديّاً لم يسبقه إليه أحد، وأحيى أرضاً ميتة فهي له قضاءً من الله ورسوله صلى الله عليه وآله»[8].

ومنها: صحيح الكابلي عن الإمام الباقر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[9] أنا وأهل بيتي الذين أورثَنا [الله تعالى] الأرض ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله

(١) الإرشاد ١: ٣٤٨.
(٢) الدروس ٣: ٥٥.
(٣) الروضة ٧: ١٣٧.
(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٦.
(٥) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٥.
(٦) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٤.
(٧) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٣.
(٨) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.
(٩) الأعراف: ١٢٨.

ما أكل منها، فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها...»[1].

وهي كالصريح في جواز إحياء الموات بالأصل، بلا فرق في ذلك بين كونه موات دار الإسلام أو دار الكفر، ولا يضر بذلك اختلافهم في دلالتها على ملك المحيي وعدمه كما لا يخفى.

٢ ـ إحياء الموات بالعرض:

إذا جرى على الأرض ملك مسلم ومن بحكمه فما دامت عامرة فهي له ولورثته بعده وإن ترك الانتفاع بها، بلا خلاف[2]، بل ادّعي عليه الإجماع[3]، فلا يزول ملكهم عنها إلّا بالإعراض كسائر الأملاك، حتى إذا جُهل مالكها فهي مال مجهول المالك، كما صرّح به بعضهم[4].

وأمّا إذا عرض عليها الموت والخراب فإمّا أن لا يكون لها مالك، أو يكون لها مالك مجهول، أو معلوم، أو يكون من الأراضي الموقوفة، فهي أربعة أقسام، ونتعرّض لحكم كلّ منها فيما يلي:

القسم الأوّل: وهو كالأراضي الدارسة المتروكة والقرى والبلاد الخربة، والقنوات الطامسة التي كانت للأُمم الماضية ولم يبق منهم اسم ولا رسم، ولا إشكال في جواز إحيائها كالموات بالأصل؛ لأنّها من الأنفال وللإمام، فتشملها الأخبار الواردة في إذنه عليه السلام في احيائها، ولا يجري عليها حكم مجهول المالك؛ لفرض عدم مالك لها إلّا الإمام عليه السلام، وقد حكى عليه الإجماع في الجواهر عن ظاهر السرائر والتذكرة وجامع المقاصد وصريح المفاتيح[5]، وهذا المقدار هو القدر المتيقّن من إطلاق قول جماعة: (إن لم يكن لها مالك معروف فهي للإمام) وما في معناه[6].

قال السيد بحر العلوم في الأرض الموات: «إمّا أن لا يكون له مالك

---

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.
(٢) كفاية الأحكام ٢: ٥٤٢.
(٣) المسالك ١٢: ٣٩٦. جواهر الكلام ٣٨: ٢٠.
(٤) المسالك ١٢: ٤٠٢. جواهر الكلام ٣٨: ٢٠.
(٥) جواهر الكلام ٣٨: ٢٧.
(٦) انظر: الشرائع ٣: ٢٧٢. القواعد ٢: ٢٦٧. مجمع الفائدة ٧: ٤٨٦. المسالك ١٢: ٤٠٢. كفاية الأحكام ٢: ٥٤٨. الدروس ٣: ٥٥.

معروف سواء لم يكن له مالك أصلاً لانقراضه وانقطاعه أو كان مجهولاً لا يمكن تشخيصه ولو في محصور، وهذه كلّها للإمام عليه السلام كالموات بالأصالة، يجوز إحياؤها مطلقاً وللمسلمين خاصّة ـ على الخلاف ـ مشروطاً بإذن الإمام عليه السلام مطلقاً أو في زمان الحضور خاصة، على الخلاف أيضاً...»[1].

وقال السيد الخوئي قدس سره: «الموات بالعارض على أقسام، الأوّل: ما لا يكون له مالك، وذلك كالأراضي الدارسة... ـ إلى أن قال ـ: أمّا القسم الأوّل فحاله حال الموات بالأصل، ولا يجري عليه حكم مجهول المالك»[2].

وقال الإمام الخميني: «فأمّا القسم الأوّل فهو بحكم الموات بالأصل في كونه من الأنفال وأنّه يجوز إحياؤه ويملكه المحيي، فيجوز إحياء الأراضي الدارسة التي بقيت فيها آثار الأنهار والسواقي والمروز... ولا يعامل معها معاملة مجهول المالك...»[3].

وقد مرّ في البحث السابق تصريح جماعة بكون ما ملك وباد أهلها من الأنفال كالموات بالأصل في جواز إحيائها.

والدليل على كونها من الأنفال ـ مضافاً إلى عموم ما دلّ على أنّ كلّ موات من الأنفال ـ خصوص الأخبار الواردة في الخربة وما باد أهلها:

منها: رواية حمّاد عن العبد الصالح عليه السلام: «... والأنفال كلّ أرض خربة قد باد أهلها و...»[4].

ومنها: رواية إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال، فقال: «هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها فهي لله وللرسول... وما كان من الأرض الخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض لا ربّ لها...»[5].

ومنها: رواية عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الأنفال، فقال: «هي القرى التي قد جلا أهلها وهلكوا

(١) بلغة الفقيه ١: ٣٥٠.
(٢) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٠، م٧٠٨.
(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٧٤، م ٢.
(٤) الوسائل ٩: ٥٢٤، ب ١ من الأنفال، ح ٤.
(٥) الوسائل ٩: ٥٣١ ـ ٥٣٢، ب ١ من الأنفال، ح ٢٠.

فخربت، فهي لله وللرسول»[1].

ومنها: رواية داود بن فرقد عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وكلّ أرض ميتة قد جلا أهلها...»[2].

فيشملها جميع الأخبار الدالّة على إذنهم عليهم السلام في إحياء الموات من الأنفال.

القسم الثاني: وهو ما علم له مالك غير معيّن ـ ولو في محصور ـ وصريح جماعة من الفقهاء أنّها أيضاً للإمام عليه السلام ومن الأنفال، قال الشهيد الثاني: «فأمّا إذا كانت ميتة والحال أنّها كانت في الأصل مملوكة ثمّ جهل مالكها فهي للإمام عليه السلام، ثمّ إن كان حاضراً لم يصحّ إحياؤها إلّا بإذنه كغيرها من الموات المتقدّم...»[3].

وبمثله عبارة السبزواري في الكفاية[4]، وقد مرّ تصريح السيد بحر العلوم في كونها ملكاً للإمام عليه السلام[5]، ومقتضى إطلاق عبارة المحقق والعلّامة الحلّيين وغيرهم أيضاً ذلك[6].

قال المحقّق الحلّي: «وإن لم يكن لها مالك معروف معيّن فهي للإمام، ولا يجوز إحياؤها إلّا بإذنه، فلو بادر مبادر فأحياها من دون إذنه لم يملك، وإن كان الإمام عليه السلام غائباً كان المحيي أحقّ بها ما دام قائماً بعمارتها...»[7].

بل قال المحقّق النجفي: «أمّا إذا لم يكن لها مالك معروف للجهل به أو لهلاكه وكانت ميتة فهي للإمام عليه السلام إجماعاً محكيّاً في ظاهر السرائر والتذكرة وجامع المقاصد وصريح المفاتيح في الثاني والخلاف في الأوّل»[8].

وحينئذٍ فتشملها الإطلاقات الدالّة على إذنهم عليهم السلام في إحياء الموات.

ولكنّ الظاهر من بعضهم الإشكال في ذلك والتوقّف عن إجراء أحكام الموات عليه، إلّا في فرض ثبوت الإعراض الذي هو خروج عن محلّ البحث كما لا يخفى.

قال الشيخ الأنصاري: «وما يعلم بقاؤه

---

(١) الوسائل ٩: ٥٣٢ ـ ٥٣٣، ب ١ من الأنفال، ح ٢٤.
(٢) الوسائل ٩: ٥٣٤، ب ١ من الأنفال، ح ٣٢.
(٣) المسالك ١٢: ٤٠٢.
(٤) كفاية الأحكام ٢: ٥٤٨.
(٥) بلغة الفقيه ١: ٣٥٠.
(٦) الشرائع ٣: ٢٧٢. القواعد ٢: ٢٦٧. الدروس ٣: ٥٥.
(٧) الشرائع ٣: ٢٧٢.
(٨) جواهر الكلام ٣٨: ٢٧.

[= بقاء مالكه] ولا يتمكّن من معرفة شخصه، ومقتضى إطلاق الفتاوى ومعاقد الإجماع كونها من الأنفال، إلّا أنّ تقييد الموات في أخبار الأنفال تارة بما باد أهلها، وأُخرى بالتي لا ربّ لها يوجب خروج ذلك، إلّا أن يُراد بالربّ المالك المعروف، وحينئذٍ فيقع التعارض بين أدلّة مجهول المالك وأدلّة الموات، إلّا أنّ الإنصاف إنصراف أدلّة الطرفين إلى غير المقام، وعلى فرض الانصراف ففي الترجيح تأمّل، ولا يترك الاحتياط»[1].

وقال السيد الخوئي: «وأمّا القسم الثاني ففي جواز إحيائه والقيام بعمارته وعدمه وجهان، المشهور هو الأوّل، ولكنّ الأحوط فيه الفحص عن صاحبه، وبعد اليأس عنه يعامل معه معاملة مجهول المالك، فإمّا أن يشتري عينه من الحاكم الشرعي أو وكيله المأذون ويصرف ثمنه على الفقراء، وإمّا أن يستأجره منه بأُجرة معيّنة، أو يقدّر ما هو أُجرة مثله ويتصدّق بها على الفقراء، وإن لم يعلم بإعراض مالكه عنه، وأمّا إذا علم به جاز إحياؤه وتملّكه بلا حاجة إلى الإذن أصلاً»[2].

وقال الإمام الخميني قدس سره: «وأمّا القسم الثاني فالأحوط الاستئذان فيه من الحاكم في الإحياء والقيام بتعميره والتصرّف فيه، كما أنّ الأحوط معاملة مجهول المالك معه بأن يتفحّص عن صاحبه وبعد اليأس يشتري عينها من حاكم الشرع ويصرف ثمنها على الفقراء، وإمّا أن يستأجرها منه بأُجرة معيّنة أو يقدّر ما هو أُجرة مثلها، لو انتفع بها، ويتصدّق بها على الفقراء...»[3].

بل قال المحقق النجفي ـ بعد ما مرّ من الإجماعات المحكيّة في كونها للإمام ومن الأنفال ـ: «إلّا أنّ الجميع لم أتحقّقه، بل لم أعرف وجهه؛ ضرورة كونها من مجهول المالك مع فرض عدم زوال ملك الأوّل بالموات وعدم هلاكه...»[4].

بل ظاهر كلامهم شمول هذا الإشكال حتى لفرض حصول ملك الأوّل بغير الإحياء.

وهذا الإشكال منهم إمّا لعدم زوال

---

(١) الخمس (تراث الشيخ الأعظم): ٣٥٢.
(٢) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥١، م٧٠٨.
(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٧٤، م٢.
(٤) جواهر الكلام ٣٨: ٢٧.

الملك بمجرّد الموت عندهم، كما مرّ فرضه في كلام الجواهر؛ استناداً إلى عمومات مملّكية الإحياء، أو خصوص بعض الأخبار المشتملة على لزوم الطسق للمحيي الأوّل الكاشف عن بقاء ملكه عادة، أو لاستنادهم إلى استصحاب بقاء الملك بعد الشك في مفاد الأخبار بالنسبة للمقام، وإن أُشكل ذلك أيضاً بناءً على القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكلّية، كما عليه السيد الخوئي على ما فصّل في مبحث الاستصحاب، أو للزوم الاحتياط بعد إجمال الأدلّة بالنسبة للمقام وعدم جريان الأصل، أو لوجه آخر.

ولو قيل بخروجها عن ملك الأوّل بمجرّد الموت ودخولها في الأنفال بما ستأتي من الوجوه في القسم الثالث فلا وجه لإجراء أحكام مجهول المالك عليه؛ لفرض عدم المالك، فينتفي حكم مجهول المالك بانتفاء موضوعه، وتختصّ عندئذٍ إطلاقات مجهول المالك بغير الأرض الميّتة بالعارض.

قال المحقق النجفي بعد عبارته السابقة: «اللهمّ إلّا أن يثبت من الأدلّة إخراج خصوص الأرض من بين مجهول المالك في كونها للإمام عليه السلام ولو لاندراجها في الخربة التي ورد في النصوص[1] أنّها من الأنفال، أو فيما لا ربّ لها خصوصاً مع عدم العلم بوجود المالك، أو قلنا بخروجها عن ملك الأوّل بالموت إذا فرض أنّ ملكه لها بالإحياء، ولكن قد عرفت ما في الأخير»[2].

القسم الثالث: وهو ما كان له مالك معلوم، وفيه أقوال:

الأوّل ـ أنّها باقية على ملك الأوّل أو حقّه ـ على الخلاف في أصل المسألة ـ ولا يزول بالموت، سواء كان قد ملكها بالشراء ونحوه أو بالإحياء وذهب إليه جماعة من الفقهاء.

قال الشيخ الطوسي: «وأمّا الذي جرى عليه ملك المسلم فمثل قرى المسلمين التي خربت وتعطّلت فإنّه ينظر، فإن كان صاحبه معيّناً فهو أحقّ بها وهو في معنى العامر، وإن لم يكن معيّناً فإنّه يُملك بالإحياء؛ لعموم الخبر، وعند قوم

(١) انظر: الوسائل ٩: ٥٢٣، ب ١ من الأنفال.
(٢) جواهر الكلام ٣٨: ٢٧.

لا يملك». وقال في موضع آخر من كلامه: «وأمّا الغامر فعلى ضربين: أحدهما: لم يجرِ عليه ملك أحد، والآخر: جرى عليه ملكه، فالذي لم يجر عليه ملك أحد فهي للإمام خاصّة... وأمّا الذي جرى عليه ملكٌ فإنّه ينظر فإن كان صاحبه معيّناً فهو له، ولا يملك بالإحياء بلا خلاف، وإن لم يكن معيّناً فهو للإمام عندنا...»[1].

وقال في النهاية: «من أحيى أرضاً ميّتاً كان أملك بالتصرّف فيها من غيره، فإن كانت الأرض لها مالك معروف كان عليه [= المحيي] أن يعطي صاحبَ الأرض طسق الأرض، وليس للمالك انتزاعها من يده [= المحيي] ما دام هو راغباً فيها»[2].

وقال المحقق الحلّي في جهاد الشرائع: «كلّ أرض موات سبق إليها سابق فأحياها كان أحقّ بها، وإن كان لها مالكٌ معروف فعليه طسقها»[3] يعني للمالك الأوّل، وهذا ظاهر في بقاء ملكيّته بناءً على الملازمة بين لزوم الطسق والملكية[4]، ومثله عبارة الإرشاد[5].

بل لعلّ قول المحقق الحلّي في مباحث الإحياء ـ وكلّ أرض جرى عليه ملك لمسلم فهي له أو لورثته بعده، وإن لم يكن لها مالك معروف معيّن فهي للإمام[6] ـ أيضاً ظاهر في بقائها على ملك المالك الأوّل مع تعيّنه بمقتضى مفهوم الشرط، ومثله عبارة العلّامة في القواعد[7].

وقال الشهيد الأوّل: «عامر الأرض ملك لأربابه، ولو عرض له الموات لم يصحّ لغيرهم إحياؤه إلّا بإذنهم، ولو لم يُعرفوا فهو للإمام»[8]، وظاهره البقاء في ملك الأوّل مع معرفته.

وقال المحقّق الثاني ـ بعد التعرّض لهذا

---

(١) المبسوط ٣: ٢٦٩.
(٢) النهاية: ٤٢٠.
(٣) الشرائع ١: ٣٢٣.
(٤) وقد يحتمل عدم التلازم؛ لاحتمال كون الطسق حكماً شرعيّاً لرعاية حال السابق، ويؤيده أنّ العلّامة القائل بملك الثاني في التذكرة (٩: ١٩٤) أتى بنفس هذه العبارة في باب الجهاد حيث قال: «فإن كان لها مالك معروف وجب عليه طسقها لمالكها»، إلّا أن يعتبر ذلك قولاً ثانياً له في المسألة كما هو دأبه في كثير من الفروع.
(٥) الإرشاد ١: ٣٤٨.
(٦) الشرائع ٣: ٢٧٢.
(٧) القواعد ٢: ٢٦٧.
(٨) الدروس ٣: ٥٥.

القول وأدلّته ـ: «وهذا متين»[1].

وفي الجواهر بعد حكاية نسبته إلى المهذّب والسرائر والجامع للشرائع وغيره[2] واختياره له، نسبه إلى المشهور[3].

ثمّ الظاهر من إطلاق هؤلاء شمول الحكم لما إذا كان المالك قد ملكها بالشراء ونحوه وبالإحياء، بل لعلّ كلامهم كالصريح في القسم الثاني؛ لأنّ القسم الأوّل ممّا لا خلاف فيه عندهم كما ادّعاه في التذكرة[4]، بل فيها عن ابن عبد البرّ إجماع الفقهاء عليه، وإن استُشكل فيه بأنّه حكاية إجماع عمّن لا نعرفه[5].

وممّن ذهب إلى هذا الإطلاق صريحاً الإمام الخميني في المعاصرين حيث قال: «فإن كان سبب ملك المالك غير الإحياء مثل أنّه ملكها بالإرث أو الشراء فليس لأحدٍ وضع اليد عليها»، ثمّ تعرّض لفرض ملكه بالإحياء، وقال: «فجوّز إحياءها لغيره بعضهم، وهو في غاية الإشكال، بل عدمه لا يخلو من قوّة»[6].

ودليلهم عليه إطلاقات الإحياء الظاهرة في حصول الملك أو الحقّ للمحيي بمجرد الإحياء، ومقتضى عدم تقيّده بشيء أو وقت أنّ هذا الاختصاص باقٍ ما لم يطرأ بعض أسباب النقل من الشراء والصلح ونحوها. وأمّا الموت فهو عين المتنازع فيه، وأمّا شمول نفس هذه الإطلاقات للمحيي الثاني فتكشف هي عن خروج الأرض عن ملك الأوّل بمجرّد الموت أو بعد إحياء الثاني فسيجيء جواب الشهيد عنه.

مضافاً إلى خصوص خبر سليمان بن خالد: أنّه سأل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها ويجري أنهارها ويعمّرها ويزرعها ماذا عليه؟ قال: «الصدقة»، قلت: فإن كان يعرف صاحبها، قال: «فليؤدِّ إليه حقّه»[7]، بناءً على ظهور الحقّ في نفس الأرض أو أُجرتها التي هي تابعة للأرض

(١) جامع المقاصد ٧: ١٨.
(٢) جواهر الكلام ٣٨: ٢١.
(٣) جواهر الكلام ٣٨: ٢٢، ٢٣، ٢٤.
(٤) التذكرة ٢: ٤٠١ (حجرية).
(٥) جواهر الكلام ٣٨: ٢٠.
(٦) تحرير الوسيلة ٢: ١٧٥، م٣.
(٧) الوسائل ٢٥: ٤١٥، ب٣ من إحياء الموات، ح٣.

في الملكيّة ما لم تنفصل عنها بإجارة ونحوها، أو ظهوره في الطسق باعتباره حقّاً ثابتاً للأوّل بتبع ملكه للعين، لا تكليفاً مستقلّاً متعلّقاً به ولو من باب كونه مالكاً له سابقاً، وهو الفرض الذي يأتي عن الشهيد احتماله في الرواية.

قال المحقّق الكركي: «ويدلّ عليه قول الصادق عليه السلام في رواية سليمان بن خالد... «فليؤدّ إليه حقّه»، وهو ظاهر في أداء الأرض إليه؛ لأنّها حقّه. ولأنّه لو حمل على الطسق يحصل المراد؛ لأنّه فرع الملك. ولإطلاق قوله عليه السلام: «من أحيى أرضاً ميتة فهي له»[1]، واللام تقتضي الملك، وخروج الملك يحتاج إلى سببٍ ناقل وهو محصور، وليس من جملة الأسباب الخراب. ولأنّ ما ملك ببيع أو إرث ونحوهما لا يخرج عن الملك بخرابه، صرّح به في التذكرة والظاهر أنّه اتفاقي، فكذا ما هنا؛ للاستواء في الملك. ولأنّ مطلق الملك لابدّ أن ينتهي إلى الإحياء. وهذا متين»[2]، وقريب منه ما في الجواهر[3].

فلا حاجة بعد ذلك إلى الاستدلال لهذا القول بالنبوي: «ليس لعرق ظالم حقّ»[4] بناءً على ما قيل ـ في تفسيره ـ: من أن يأتي الرجل الأرض الميتة لغيره فيغرس فيها؛ إذ من الواضح توقّف صدق الظلم على ثبوت حقّ سابق وهو عين المتنازع فيه، ولا حجّة في التفسير المزبور المحكي عن هشام بن عروة[5] الذي قوله غير حجة كما صرّح به الشهيد وغيره[6].

ثمّ القائلون ببقاء الأرض على ملك الأوّل مختلفون بين قائل بعدم جواز تصرّف الغير فيها بالإحياء إلّا بإذن المالك، وقد مرّت عبارة الدروس الصريحة في عدم جواز الإحياء إلّا بإذن مالكه، وإن صرّح في موضع آخر بكفاية استئذان الإمام مع امتناع المالك وسقوطه عند تعذّرها[7]. وقائلٍ بسقوط الإذن مطلقاً، فيجوز إحياء الأرض من دون إذن وإن

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.
(٢) جامع المقاصد ٧: ١٧ ـ ١٨.
(٣) جواهر الكلام ٣٨: ٢٣ ـ ٢٤.
(٤) المجازات النبويّة: ٢٥٥، ح ٢٠١.
(٥) عوالي اللآلي ٣: ٤٨٠، ح ٢.
(٦) المسالك ١٢: ٤٠٠. جواهر الكلام ٣٨: ٢٤.
(٧) الدروس ٣: ٥٥، ٥٧.

كان ملكاً للأوّل، وهم الأكثر، وعندئذ فلو راجعها المالك فعلى المحيي طسقها له، كما مرّ التصريح به من نهاية الشيخ والمحقق والعلّامة، بل قد مرّ تصريح الشيخ في النهاية بأنّه «ليس للمالك انتزاعها من يده ما دام هو راغباً فيها»[1].

ولعلّه لظهور رواية سليمان بن خالد في سقوط الإذن؛ إذ لم تتعرّض له مع كونها في موضع بيان.

القول الثاني: التفصيل بين ما إذا كان قد ملكها الأوّل بالشراء ونحوه فلا يزول ملكه، وما إذا ملكها بالإحياء فيزول بمجرّد الموت أو بإحياء الغير، على الخلاف.

ومال إليه في التذكرة[2]، وقوّاه في المسالك والروضة[3]، وجعله في المفاتيح أصحّ وأوفق بالجمع بين الأخبار[4]، وفي الكفاية أقرب[5]، بل نسبه المحقق الكركي إلى المشهور[6]. وذهب إليه من المعاصرين السيد الخوئي قدس سره حيث قال: «فالظاهر جواز إحيائه لغيره إذا كان سبب ملك المالك الأوّل الإحياء، وليس له انتزاعه من يد المحيي، وإن كان الأحوط أنّه لو رجع إليه المالك الأوّل أن يعطي حقّه إليه، ولا يتصرّف فيه بدون إذنه. وأمّا إذا كان سبب ملكه غير الإحياء من الشراء أو الإرث فالأحوط عدم جواز إحيائه لغيره والتصرّف فيه بدون إذنه، ولو تصرّف فيه بزرع أو نحوه فعليه أُجرته لمالكه على الأحوط»[7].

وظاهر احتياطه فيما إذا ملكه بالشراء ونحوه ـ الذي أفتى المشهور ببقاء الملك في هذه الصورة، بل مرّ دعوى عدم الخلاف بل الاتّفاق فيه ـ أنّ ما سيجيء من أدلّة بقاء الأرض على ملك المحيي الأوّل في هذه الصورة أيضاً قابل للمنع وإيراد الإشكال، كما سيجيء ذكرها في القول الثالث.

وعمدة الدليل لهذا التفصيل ـ بعد البناء على عدم زوال ملك ما ملك بغير الإحياء،

(١) النهاية: ٤٢٠.
(٢) التذكرة ٢: ٤٠١ (حجرية).
(٣) المسالك ١٢: ٤٠٠. الروضة ٧: ١٣٩.
(٤) المفاتيح ٣: ٢١ ـ ٢٢.
(٥) كفاية الأحكام ٢: ٥٤٧.
(٦) جامع المقاصد ٧: ١٧.
(٧) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥١، م٧٠٨.

للوجوه السابقة التي منها الإجماع المدّعى ـ الإشكال في دلالة أخبار الإحياء بالنسبة لحال عروض الموت؛ إذ الفرض شمولها للمحيي الثاني أيضاً إن لم يكن أقوى مضافاً إلى بعض الأخبار الخاصّة الدالّة على ملك الثاني بالإحياء، ويترتّب على ذلك عدم جريان استصحاب بقاء ملك الأوّل أيضاً؛ لقيام الدليل على ملك الثاني عندئذ.

قال الشهيد الثاني: «أمّا الأوّل [أي عمومات الإحياء] فنقول بموجبه، لكنّه كما دلّ على ملك الأوّل لها بالإحياء دلّ على ملك الثاني أيضاً، بل دلالته أقوى؛ لأنّه سببٌ طارٍ مملّك بمقتضى الحديث، وإذا طرأ سبب مملّك على سببٍ سابق كان التأثير للثاني، مع أنّه مصرّح بما ذكرناه من رجحانه في أخبار صحيحة سيأتي ذكرها...

وأمّا الثالث [أي رواية سليمان بن خالد] ففيه ـ مع ضعف السند ـ: عدم الدلالة؛ فإنّ أمره بأداء حقّ صاحبها أعمّ من كونه الأرض أو أُجرتها أو غيرهما من الحقوق الخارجة عنها. ولا دلالة أيضاً في لفظ (صاحبها)؛ لأنّ الصاحب يصدق بنسبتها إليه سابقاً وإن زال ملكه.

وأمّا أصالة بقاء الملك فمنقطعة بما سنذكره من الأخبار الصحيحة الدالّة على أنّ إحياءها بعد خرابها من أسباب الملك للثاني. وبها يحصل الجواب عن الأخير أيضاً، ويحصل الفرق بين ما ملكت بالشراء وشبهه وبالإحياء... وذهب جماعة من أصحابنا... إلى صحة إحيائها، وكون الثاني أحقّ بها من الأوّل؛ لعموم... وخصوص صحيحة أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام: ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [1] أنا وأهل بيتي الذين أورثَنا الأرض ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمّرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها أو أخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمّرها وأحياها فهو أحقّ بها من الذي تركها، فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل حتى

(١) الأعراف: ١٢٨.

يظهر القائم...»[1]». فإنّ ظاهرها زوال حق الأوّل بمجرّد الموت أو بعد إحياء الثاني.

ثمّ قال: «وصحيحة معاوية بن وهب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «أيّما رجل أتى خربة بائرة فاستخرجها وكرى أنهارها وعمّرها فإنّ عليه فيها الصدقة، فإن كانت أرضٌ لرجل قبله فغاب عنها وتركها وأخربها، ثمّ جاء بعدُ يطلبُها؛ فإنّ الأرض لله ولمن عمّرها»[2]». ويبتني الاستدلال بها لمرام الشهيد على استظهار أولويّة الثاني منها دون الأوّل.

ثمّ قال: «ولأنّ هذه الأرض أصلها مباح، فإذا تركها حتى عادت إلى ما كانت عليه صارت مباحة، كما لو أخذ ماءً من دجلة ثمّ ردّه اليها. ولأنّ العلّة في تملّك هذه الأرض الإحياء والعمارة، فإذا زالت العلّة زال المعلول وهو الملك، فإذا أحياها الثاني فقد أوجد سبب الملك فيثبت الملك له، كما لو التقط شيئاً ثمّ سقط من يده وضاع عنه فالتقطه غيره، فإنّ الثاني يكون أحقّ به»[3]. وقريب منه عبارة المفاتيح[4].

وقال المحقّق السبزواري: «ويدلّ على ما اخترناه عموم صحيحتي محمّد بن مسلم[5] وحسنة زرارة ومحمّد بن مسلم وأبي بصير وجماعة من الفضلاء عن الباقر والصادق عليهما السلام قالا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من أحيى مواتاً فهو له»[6]، وخصوص صحيحة الكابلي السابقة وصحيحة معاوية بن وهب».

ثمّ قال: «احتجّوا بالاستصحاب، وبعموم صحيحتي محمّد بن مسلم، وبصحيحة سليمان بن خالد. والأوّل ضعيف، ودلالة الصحيحتين على مطلوبنا أقوى؛ لأنّ [الإحياء] الأخير عارض يزيل حكم الأوّل، وصحيحة سليمان غير دالّة على الوجوب». ولعلّ مراده ما مرّ من الشهيد، وإلّا فظاهرها الوجوب:

ثمّ قال: «ونحوها صحيحة الحلبي[7]»،

---

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ١.
(٣) المسالك ١٢: ٣٩٨ ـ ٤٠٠.
(٤) المفاتيح ٣: ٢٣ ـ ٢٤.
(٥) الوسائل ٢٥: ٤١١، ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ١، ٤.
(٦) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٥.
(٧) التهذيب ٧: ٢٠١، ح ٨٨٨. الوسائل ٢٥: ٤١٥ ـ ٤١٦، ب ٣ من إحياء الموات، ذيل الحديث ٣.

ويمكن تخصيصهما بصورة الانتقال بالبيع ونحوه»[1]. ومراده الإشارة إلى ما صرّح به في المفاتيح، حيث قال في ذيل قول الإمام «فليؤدّ إليه حقه»: «وحُمل على ما إذا ملكها الأوّل بغير الإحياء؛ جمعاً بينه وبين سائر الأدلّة»[2].

ولعلّ العمدة في ما ذكروه دليلاً للتفصيل الأخبار، وأمّا سائر الوجوه فهي قابلة للإشكال كما لا يخفى.

القول الثالث: زوال الملك بالموت مطلقاً وصيرورتها من الأنفال حتى إذا ملكها بغير الإحياء، وهذا الوجه وإن كان ظاهر النراقي في المستند وجود قائل به[3]، ولعلّ ظاهر الكفاية ـ في نسبتها القول ببقاء ملك الأوّل إذا مُلك بالشراء ونحوه إلى المعروف ـ أيضاً ذلك[4]، وقد مرّ عدول السيد الخوئي قدس سره عن الفتوى ببقاء الملك في هذه الصورة إلى الاحتياط[5]، إلّا أنّه لم نجد منهم من ذهب إلى القول به صريحاً أو ظاهراً.

ويمكن الاستدلال لهذا القول بإطلاقات الأنفال الشاملة لكلّ خربة، سواء كان لها مالك معروف أو لم يكن، وسواء كان قد ملكها المالك بالإحياء أو غيره، وقد مرّ ذكر عدّة منها في القسم الأوّل[6]، إلّا أنّهم خصّوه ببعض الصور كما مرّ تفصيله.

ثمّ ليعلم أنّ هذا كلّه إنّما هو مع عدم العلم بإعراض المالك، وأمّا مع العلم به فيجوز إحياء الأرض قطعاً كما صرّح به جماعة[7]، سواء قلنا: إنّ الإعراض من أسباب الخروج عن الملك أو إنّه موجب لإباحة التصرّف[8].

(انظر: إعراض)

ولو قيل ببقاء الشيء المعرض عنه على ملك المعرِض، وأنّه لا دليل أيضاً على

---

(١) كفاية الأحكام ٢: ٥٤٧.

(٢) المفاتيح ٣: ٢٣.

(٣) مستند الشيعة ١٧: ١٤٦، حيث قال: «ففيه ثلاثة أقوال، الأوّل: أنّها من الأنفال مطلقاً».

(٤) كفاية الأحكام ٢: ٥٤٦، حيث قال: «وإن ملكها بالشراء أو العطية ونحوها لم يزل ملكه عنها على المعروف».

(٥) المنهاج ٢: ١٥١، م٧٠٨.

(٦) انظر: الوسائل ٩: ٥٢٣، ٥٢٦، ٥٢٧، ب ١ من الأنفال، ح ١، ٨، ١٠.

(٧) انظر: جواهر الكلام ٣٨: ٢٨. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥١، م٧٠٨. تحرير الوسيلة ٢: ١٧٤، م٢.

(٨) انظر: بلغة الفقيه ٢: ٧٥ ـ ٧٦.

جواز تصرّف الغير فيه، فيجري في خصوص الأرض، التفاصيل السابقة؛ لقيام الدليل على جواز التصرّف في ملك الغير في خصوص الأرض التي عرض عليها الموات على حسب ما مرّ من الوجوه.

كما أنّه إذا علم أنّ تركَ المالك لإحياء الأرض لم يكن من باب الإهمال وعدم الاعتناء بشأنها، بل بغرض الانتفاع منها على تلك الحال ببيع حشيشها وقصبها وغيرها ممّا فيها، أو جَعْلِها مرعىً لدوابّه وأنعامه، أو أنّه كان عازماً على إحيائها وإنّما أخّر ذلك لانتظار وقتٍ صالح له، أو لعدم توفّر الآلات والأسباب التي يتوقّف عليها الإحياء، فإنّه لا إشكال ظاهراً في جميع هذه الصور في عدم جواز التصرّف في الأرض من دون إذن المالك، وقد صرّح بذلك كلّه السيد الخوئي والإمام الخميني قدس سرهما [1].

ولعلّ هذا من الواضحات فقهيّاً التي لابدّ لكلّ فقيه من القول به، فعدم تعرّضهم لمثل ذلك في أبواب الإحياء والأنفال لا يدلّ على عدم اعتقادهم به، فلا إطلاق لكلماتهم بالنسبة لهذه الفروض كما لا يخفى.

القسم الرابع: الأراضي الموقوفة:

الأراضي الموقوفة التي طرأ عليها الموتان والخراب على أنواع:

١ ـ ما كانت من الموقوفات القديمة الدارسة التي لم يعلم كيفية وقفها وأنّها خاصّ أو عامّ، ولا جهتها، وإنّما علم من الشهرة والاستفاضة أنّها كانت وقفاً على الماضين.

٢ ـ ما علم أنّها وقف على جهة غير معلومة أو أشخاص موجودين غير معلومين.

٣ ـ ما علم أنّها وقف على جهةٍ معيّنة أو أشخاص موجودين معلومين، ولكنّهم تركوا الوقف حتى خربت بعد سنين.

٤ ـ ما تردّد أمره بين الجهة والشخص على نحو العلم الإجمالي، ولم يكن طريق لتعيين أحد الأمرين. ونتعرّض لحكم كلّ منها من حيث جواز الإحياء وعدمه فيما يلي:

---

(١) انظر: المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥١، م٧٠٨. تحرير الوسيلة ٢: ١٧٤ ـ ١٧٥، م٢.

أمّا النوع الأوّل فظاهر كلماتهم أنّه لا إشكال في جواز إحيائها لكلّ أحد؛ لكونها من الأنفال قطعاً بمقتضى شمول ما ورد في مطلق الموات وخصوص ما باد أهله عنها، فحالها حال سائر الأراضي الموات من هذه الناحية.

وأمّا النوع الثاني فمقتضى حكم المشهور فيما كان له مالك مجهول بكونه من الأنفال ـ كما سبق ـ أنّه من الأنفال أيضاً فيجوز إحياؤه؛ لما مرّ من الدليل عند المشهور، وقد مرّ الإشكال فيه عن جماعة حيث حكموا فيه بلزوم إجراء أحكام مجهول المالك ولو من باب الاحتياط اللزومي، فالأحوط عندئذٍ لمن يريد القيام بإحياء هذه الأراضي مراجعة الحاكم الشرعي أو وكيله ـ مع عدم وجود المتولي الخاص كما هو العادة في أمثال المقام ـ والاتّفاق معه بالإجارة ونحوها ودفع الأُجرة إليه ليصرفها في وجوه البرّ فيما إذا كان الموقوف عليه جهة من الجهات؛ لأنّ هذا هو المسلّم عندهم في صورة جهل الجهة، أو يصرفها في الفقراء؛ لأنّه مصرف مجهول المالك عندهم.

وأمّا النوع الثالث فحيث لا إشكال في عدم خروجه عن ملك الموقوف عليهم بمجرّد الخراب ـ على ما ثبت في باب الوقف ـ فلا يجوز التصرّف فيه بإحياءٍ ونحوه إلّا بإذن المتولّي، أو الحاكم ـ مع عدم المتولّي ـ في الوقف على الجهة، ومن المتولّي أو الأشخاص الموقوف عليهم في الوقف الخاصّ، ومنه أو الحاكم في الوقف العامّ.

وعلى كلّ حال يجب صرف أُجرة المسمّى أو المثل في مصرفه بأن يدفعه إلى المتولّي أو يصرفه بنفسه في الجهة أو الأشخاص الموقوف عليهم عموماً أو خصوصاً.

وأمّا النوع الرابع فيجب فيه الاحتياط ـ لمكان العلم الإجمالي ـ بمراجعة مريد الإحياء أوّلاً إلى الذرّية التي يحتمل كون الوقف لهم والاتّفاق معهم بشأن الأرض باستيجارها منهم، ثمّ الاستئذان منهم في صرف أُجرته إلى الجهة المعيّنة؛ لاحتمال كون الوقف لها، وبذلك يحصل الجمع بين الاحتمالين. فإن قدر على ذلك تعيّن؛ لأنّه مقتضى الاحتياط اللازم بمقتضى

قاعدة منجّزية العلم الإجمالي، وإلّا فلابدّ من القرعة لتعيين الموقوف عليهم، والأحوط تصدّي الحاكم الشرعي أو وكيله لإجرائها.

وقد صرّح بجميع ذلك جمع من الفقهاء المعاصرين[1] وفقاً لقاعدة منجّزيّة العلم الإجمالي.

نعم ذكر بعضهم في النوع الثالث إمكان اشتراء هذه الأرض من الحاكم[2]، ولعلّ نظره إلى موارد جواز بيع الوقف لمصلحة الموقوف عليهم مع فقد المتولّي حيث أوكله إلى الحاكم.

ولكن هذا لا معنى له بعد إمكان إجارة الأرض لمن يحييها بزرع ونحوه كما في المقام، ولذا لم يتعرّض له آخرون[3] مع التفاتهم إلى كلامه قدس سره، بل ظاهر السيد السيستاني التعريض إليه في حكمه بالعدم حيث قال: «والأظهر أنّه لا تصل النوبة في القسمين [وهما الثالث في تقسيمنا لا تقسيمه] إلى بيع العين الموقوفة كلّاً، أو بعضاً لتعمير البعض الآخر، مع إمكان استنمائهما بوجه من الوجوه»[4].

سادساً ـ ما يتحقّق به الإحياء:

مرّ الكلام في تعريف الإحياء، وأنّه موكول إلى العرف، وليس فيه حقيقة شرعيّة[5]، فلابدّ حينئذٍ لإحراز صدق الإحياء في كلّ شيء من الرجوع إلى العرف، وهو في كلّ شيء بحسبه، فما ذكره الفقهاء فيما يتحقّق به إحياء الموات وإحياء البئر وإحياء النهر وإحياء الدار والحظيرة وغيرها ـ مع ما فيها من الاختلاف اليسير في بعض القيود ـ إنّما يرجع إلى تعيين ما يصدق عليه إحياء أحد هذه العناوين عرفاً، فبعد صدق العنوان المقصود يتحقّق حكم الإحياء بتحقّق موضوعه.

---

(١) انظر: وسيلة النجاة ٢: ٢٩٧ ـ ٢٩٨، م ٥. تحرير الوسيلة ٢: ١٧٥ ـ ١٧٦، م ٥. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٢، م ٧١٠. المنهاج (السيستاني) ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٥، م ٨٩٤.

(٢) انظر: المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٢، م ٧١٠.

(٣) انظر: وسيلة النجاة ٢: ٢٩٨، م ٥. تحرير الوسيلة ٢: ١٧٦، م ٥. مهذب الأحكام ٢٣: ٢٢١ ـ ٢٢٢، م ٥.

(٤) المنهاج (السيستاني) ٢: ٢٨٤، م ٨٩٤.

(٥) انظر: الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٧٦. المسالك ١٢: ٤٢٣ ـ ٤٢٤. جامع المقاصد ٧: ٧٣. المفاتيح ٣: ٢٧. الروضة ٧: ١٦٥.

فلا وجه للتطويل بذكر كلمات الفقهاء في ما يتحقّق به إحياء هذه الأُمور بعد وضوح الملاك، وإنّما نتعرّض لبعضها على سبيل المثال توثيقاً للملاك المزبور.

قال المحقّق الحلّي في كيفية الإحياء: «والمرجع فيه إلى العرف؛ لعدم التنصيص شرعاً ولغةً. وقد عُرّف أنّه إذا قصد سكنى أرض فأحاط ولو بخشبٍ أو قصب أو سقف ممّا يمكن سكناه سمّي إحياءً. وكذا لو قصد الحظيرة فاقتصر على الحائط من دون السقف، وليس تعليق الباب شرطاً. ولو قصد الزراعة كفى في تمليكها التحجير بمرز أو مسنّاة وسوق الماء إليها بساقية أو ما شابهها، ولا يشترط حراثتها ولا زراعتها؛ لأنّ ذلك انتفاع كالسكنى. ولو غرس أرضاً فنبت فيها الغرس وساق إليها الماء تحقّق الإحياء. وكذا لو كانت مستأجمة فعضد شجرها وأصلحها. وكذا لو قطع عنها المياه الغالبة وهيّأها للعمارة، فإنّ العادة قاضية بتسمية ذلك كلّه إحياءً؛ لأنّه أخرجها بذلك إلى حدّ الانتفاع الذي هو ضدّ الموت»[1]، وبعينه عبارة العلّامة في القواعد[2].

وقال الإمام الخميني من المعاصرين: «الإحياء المفيد للملك عبارة عن جعل الأرض حيّة بعد الموتان وإخراجها عن صفة الخراب إلى العمران، ومن المعلوم أنّ عمارة الأرض إمّا بكونها مزرعاً أو بستاناً، وإمّا بكونها مسكناً وداراً، وإمّا حظيرة للأغنام والمواشي أو لحوائج أُخر كتجفيف الثمار أو جمع الحطب أو غير ذلك. فلابدّ في صدق إحياء الموات من العمل فيه وإنهائه إلى حدٍّ صدق عليه أحد العناوين العامرة بأن صدق عليه المزرع أو الدار ـ مثلاً ـ أو غيرهما عند العرف»[3].

وقال السيد الخوئي: «لابدّ في صدق إحياء الموات من العمل فيه إلى حد يصدق عليه أحد العناوين العامرة كالدار والبستان والمزرعة والحظيرة والبئر والقناة والنهر وما شاكل ذلك، ولذلك يختلف ما اعتُبر في الإحياء باختلاف العمارة...»[4].

---

(١) الشرائع ٣: ٢٧٥ ـ ٢٧٦.
(٢) القواعد ٢: ٤٢٣.
(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٨٣ ـ ١٨٤، م ٢٦.
(٤) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٩، م ٧٤٦.

سابعاً ـ أثر الإحياء (حكمه الوضعي) :

لا إشكال عندهم في أنّ الموات للإمام عليه السلام ومن الأنفال، وقد مرّت طائفة من الأخبار الدالّة عليه، كما لا إشكال ـ في الجملة ـ في جواز إحياء هذه الأرض، وفي أنّ المحيي يكتسب بذلك حقّاً في المحياة؛ إذ جاء عن أهل البيت عليهم السلام : أنّ «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»[1] وهو «أحقّ بها»[2]، والمستفاد من هذه الروايات أنّ الشريعة الإسلامية سمحت للأفراد بممارسة إحياء الأرض وعمارتها، ومنحتهم حقّاً خاصّاً فيها على أساس ما يبذلون من جهد في سبيل إحياء الأرض وعمارتها[3].

لكنّ السؤال المهم بهذا الشأن يرتبط بطبيعة الحقّ الذي يستمدّه المحيي من خلال عمليّة الإحياء، هل هو حقّ الملكية بحيث تنتقل ملكيّة الأرض من الإمام عليه السلام إلى المحيي وتخرج رقبة الأرض عن ملكه عليه السلام، أو هو حقّ الأولويّة بحيث يكون المحيي أولى بالأرض من غيره من الناس؟

وفي المسألة قولان:

الأوّل: أنّها تكون ملكاً لمن أحياها، وهو المعروف[4] والمشهور[5] بين الفقهاء قديماً وحديثاً[6]، بل ادّعي عليه الإجماع[7].

---

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٥، ٦.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤١١ ـ ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ١، ٣، ٤، ٧.

(٣) اقتصادنا: ٤٣٩.

(٤) نهج الفقاهة: ٥٤١. وانظر: الأراضي (الفيّاض): ٩٤.

(٥) نسبه إليهم في مصباح الفقاهة ٥: ١٢٨، ١٣١. والأراضي (الفيّاض): ٩٤. وفي منية الطالب ٢: ٢٦٦: «لا إشكال في أنّه لو أحياها الشيعة يملكها».

(٦) انظر: الشرائع ٣: ٢٧١. القواعد ٢: ٢٦٦. الدروس ٣: ٥٥. المسالك ١٢: ٣٩٢. جواهر الكلام ٢١: ١٨٢، و ٣٨: ١١. منية الطالب ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٧. المنهاج (الحكيم) ٢: ١٨٤، م ٥. نهج الفقاهة: ٥٣٦. تحرير الوسيلة ٢: ١٧٣، ح ١. المنهاج (الخوئي) ٢: ١٥٠، م ٧٠٧، و ١: ٣٨٢، م ٤٦. هداية العباد ٢: ٢٦٤، م ٩٢٦.

(٧) التذكرة ٢: ٤٠٠ (حجرية). المهذب البارع ٤: ٢٨٥. التنقيح الرائع ٤: ٩٨. قال الشيخ الأنصاري في المكاسب (تراث الشيخ الأعظم ٤: ١٥): «الأخبار متّفقة على أنّها لمن أحياها، وسيأتي حكاية إجماع المسلمين على صيرورتها ملكاً بالإحياء». وقال المحقّق النائيني في منية الطالب (٢: ٢٦٧): «والظاهر كون الحكم إجماعيّاً». وقال المحقّق الأصفهاني في حاشية المكاسب (٣: ١٩): «والمسألة وإن كانت إتّفاقية ـ كما في المتن ـ إلّا أنّ أخبارها مختلفة». وقال السيد الخوئي في مصباح الفقاهة (٥: ١٢٨): «المشهور بل المجمع عليه أنّ الأراضي الموات بالأصل تكون ملكاً لمن أحياها، ولكنّ الظاهر خلافه».

وقد استدلّ لهذا القول بأُمور:

الأوّل: ما دلّ على أنّ من أحيى أرضاً فهي له، كصحيحة الفضلاء عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالا: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من أحيى أرضاً مواتاً فهي له»[1]. وصحيحة محمّد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «أيّما قومٍ أحيوا شيئاً من الأرض، وعمروها فهم أحقّ بها، وهي لهم»[2].

وموثقة السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من غرس شجراً، أو حفر وادياً بديّاً لم يسبقه إليه أحد، وأحيى أرضاً ميتة فهي له قضاء من الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم»[3].

ووجهه ظهور اللام في هذه الأخبار في الملك[4]؛ لأنّها تدلّ بطبعها على الاختصاص، وإطلاق الاختصاص يدلّ على الملك؛ فإنّ الملكيّة إختصاص من جميع الجهات والحيثيّات، فإطلاق الاختصاص يدلّ عليها[5].

ونوقش الاستدلال بها أوّلاً بمعارضتها بمثل روايتي الكابلي[6] وعمر بن يزيد[7] الدالّتين على الأحقّية ببيان أنّ غير الشيعة لابدّ وأن يعطوا الخراج وإلّا يكون كسبهم في تلك الأراضي حراماً، ولا معنى لحرمة الكسب ووجوب الخراج في الأملاك الشخصيّة، فترفع اليد عن ظهور اللام في الملكيّة، وتحمل على إرادة مجرّد حقّ الإختصاص والأولويّة[8]. وسيأتي لذلك

---

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٥. وانظر: المسالك ١٢: ٣٨٩، ٣٩٢. مفتاح الكرامة ٧: ٣. الرياض ١٢: ٣٤٧. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ١٥. نهج الفقاهة: ٥٤١. البيع (الخميني) ٣: ٢٣ ـ ٢٤. المنهاج (الخوئي) ١: ٣٨٢. مباني المنهاج ٩: ١٢٧.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١، من إحياء الموات، ح ٤. وصحيحته الأُخرى عن أبي عبد الله عليه السلام. الوسائل ١٥: ١٥٦، ب ٧١ من جهاد العدوّ، ح ٢. وانظر: المسالك ١٢: ٣٨٩، ٣٩٢. مفتاح الكرامة ٧: ٣. الرياض ١٢: ٣٤٧. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ١٥. نهج الفقاهة: ٥٤١. البيع (الخميني) ٣: ٢٣ ـ ٢٤. مباني المنهاج ٩: ١٢٧.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.

(٤) نهج الفقاهة: ٥٤١.

(٥) إحياء الموات (الشهيد الصدر / مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام ١١ ـ ١٢): ٥١ ـ ٥٢.

(٦) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.

(٧) الوسائل ٩: ٥٤٩، ب ٤ من الأنفال، ح ١٣.

(٨) إحياء الموات (الشهيد الصدر / مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ١١ ـ ١٢): ٥١ ـ ٦٦. الأراضي (الفيّاض): ٩٥ ـ ٩٧.

زيادة توضيح في أدلّة القول الثاني.

وثانياً بمعارضتها بما ورد في الأخبار الكثيرة[1] من أنّه ليس لمحيي الأرض تعطيلها وإلّا فلغيره إحياؤها، واجراء أنهارها فيكون أحقّ به من غيره، فلو كان الإحياء موجباً للملكيّة لما سقط حقّه بالتعطيل أزيد من ثلاث سنوات، فإنّ الناس مسلّطون على أموالهم يفعلون فيها ما يشاؤون[2].

وقد يجاب عنه بإمكان القول بحصول الملك ما دام قائماً بعمارتها وأنّه يزول بزوالها وترك عمارتها إلى ثلاث سنين.

الأمر الثاني: النصوص المتضمّنة لجواز الشراء من المحيي؛ معلّلاً فيها بأنّها بالإحياء صارت له[3] كرواية أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الأرضين من أهل الذمّة، فقال: «لا بأس بأن يشتريها منهم، إذا عملوها وأحيوها فهي لهم...»[4]. فلو لم تكن ملكاً فلا وجه لجواز البيع[5].

وأُجيب عنها بعدم دلالة جواز بيع الأرض المحياة على كونها ملكاً للمحيي؛ لجواز بيع الحقّ الثابت فيها أيضاً، فإنّ البيع مبادلةٌ بين الشيئين بحيث يقوم كلّ منهما مقام الآخر في جهة الإضافة، ففي المقام يقوم العوض ـ وهو الثمن ـ مقام المعوّض وهو الحقّ الثابت في تلك الأرض كحقّ التحجير وحقّ الجلوس، كما هو المرسوم اليوم في نقل الحقّ المتعلّق بالدكاكين المسمّى في الفارسية (بسرقفلي)، فجواز البيع من هذه الجهة[6].

قال المحقّق الاصفهاني: «والبيع لا يقتضي التمليك إلّا في موردٍ قابل، وإلّا فهو جعل شيء بإزاء شيء، فيكون مقتضاه تارة الوقفيّة، وأُخرى الأحقّية، وثالثة زوال الملكيّة، كما قدّمناه في أوائل البيع، فتنتقل الرقبة إلى المشتري بمعنى أنّه [= المشتري] يقوم مقام البائع فيما له من الأحقّية، وهكذا إلى

(١) انظر: الوسائل ٢٥: ٤١٤، ٤٣٣، ب ٣، ١٧ من إحياء الموات.
(٢) مصباح الفقاهة ٥: ١٣٠.
(٣) نهج الفقاهة: ٥٤١.
(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٦، ب ٤ من إحياء الموات، ح ١.
(٥) انظر: البيع (الخميني) ٣: ٢٤.
(٦) مصباح الفقاهة ٥: ١٣١.

الآخر، كيف؟! وظاهر الأخبار ـ من أنّه عند قيام الحجّة عليه السلام يترك الأرض في أيدي الشيعة ويقاطعهم عليها ـ أنّها تبقى على حالها، لا أنّها بالنواقل الشرعية... وأمّا الإرث فهو أوضح؛ لأنّ الحقوق تورث كالأملاك»[1].

وسيجيء زيادة بيان لذلك عند نقل كلام السيد بحر العلوم (صاحب البلغة) في القول الثاني.

الأمر الثالث: الاستدلال بالسيرة العملية للمتشرّعة، فإنّه على صعيد التطبيق وعمل المسلمين لم يكن يؤخذ ممّن أحيى أرضاً ميتة خراج ولا طسق، بل كان يتعامل معه تعامل المالك، فيقال: إنّ عدم أخذ الخراج من الأراضي المحياة في العصر النبوي صلى الله عليه وآله وما بعده، وعدم أخذه صلى الله عليه وآله بهذا المبدأ عمليّاً في الإسلام ـ كما تدلّ عليه أخبار التحليل أيضاً ـ يعتبر في نفسه دليلاً على المبنى المشهور، وهو حصول الملك بالإحياء.

ولكن أُجيب عنه أيضاً بعدم التلازم؛ لأنّ من حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله العفو عن الطسق، كما أنّ ممارسته على ذلك لا تعيّن عدم السماح لإمام متأخّر العمل بهذا المبدأ وتطبيقه حين زوال الظروف التي كانت تمنع من ذلك[2].

القول الثاني: أنّ الإحياء لا يوجب حقّ الملك، بل يوجب حقّ الأولوية. وأوّل من أخذ بهذا الرأي الشيخ الطوسي، حيث قال: «فأمّا الموات فإنّها لا تغنم، وهي للإمام خاصّة، فإن أحياها أحد من المسلمين كان أولى بالتصرّف فيها، ويكون للإمام طسقها»[3]. وأقرّ هذا الرأي المحقق الفقيه السيّد محمّد بحر العلوم صاحب (بلغة الفقيه)[4]. واختاره جمع من

---

(١) حاشية المكاسب (الأصفهاني) ٣: ٢٠.

(٢) انظر: اقتصادنا: ٤٤٢.

(٣) المبسوط ٢: ٢٩. وهناك عبارة أُخرى له في المبسوط (٣: ٢٧٣) قد تشعر بالأولوية دون الملك وهي: «إذا تحجّر أرضاً وباعها لم يصحّ بيعها، وفي الناس من قال: يصحّ، وهو شاذّ. فأمّا عندنا فلا يصحّ بيعه؛ لأنّه لا يملك رقبة الأرض بالإحياء وإنّما يملك التصرّف...». ونحوها في المهذّب ٢: ٣٢ ـ ٣٣. والسرائر ١: ٤٨٢. لكن استظهر السيد الحكيم في نهج الفقاهة (٥٤١) بأنّ مرادهم بالإحياء التحجير، ولا سيّما بملاحظة تصريحهم بالملك بالإحياء في كثير من المواضع في كتبهم، فلاحظ.

(٤) بلغة الفقيه ١: ٢٧٤.

المتأخرين[1].

واستدلّ لهذا القول بعدة روايات، كرواية أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وجدنا في كتاب عليّ عليه السلام ﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[2] أنا وأهل بيتي الذين أورَثَنا الأرض، ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها...»[3]. ورواية عمر بن يزيد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم عليه السلام فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه»[4].

فالأرض في ضوء هذه النصوص لا تخرج رقبتها عن ملك الإمام ولا تصبح ملكاً خاصّاً لمن أحياها، وإلّا لما صحّ التكليف بدفع أُجرةٍ عن الأرض للإمام، فتبقى رقبة الأرض ملكاً للإمام وإنّما يتمتّع الفرد بحقّ في رقبة الأرض يمكنه من الانتفاع بها ومنع الآخرين عن انتزاعها منه، وللإمام في مقابل ذلك فرض الطسق عليه[5].

---

(١) انظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٣: ١٩ ـ ٢٠. المنهاج (الحكيم) ٢: ١٨٤، تعليقة الشهيد الصدر. إحياء الموات (الشهيد الصدر / مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ١١ ـ ١٢): ٦٥ ـ ٦٦. الأراضي (الفيّاض): ٩٧. شرح التبصرة (العراقي) ٤: ٤٤٣. مصباح الفقاهة ٥: ١٢٨ ـ ١٣١. قال الشهيد الصدر في اقتصادنا (٤٤٠): «وهناك رأي فقهي آخر يبدو أكثر انسجاماً مع النصوص التشريعية، يقول: إنّ عمليّة الإحياء لا تغيّر من شكل ملكيّة الأرض، بل تظلّ الأرض ملكاً للإمام أو لمنصب الإمامة، ولا يسمح للفرد بتملّك رقبتها وإن أحياها، وإنّما يكسب بالإحياء حقّاً في الأرض دون مستوى الملكيّة، ويخوّل له بموجب هذا الحقّ استثمار الأرض والاستفادة منها، ومنع غيره ممّن لم يشاركه جهده وعمله من مزاحمته وانتزاع الأرض منه ما دام قائماً بواجبها، وهذا القدر من الحقّ لا يعفيه من واجباته تجاه منصب الإمامة، بوصفه المالك الشرعي لرقبة الأرض، فللإمام أن يفرض عليه الأُجرة أو الطسق ـ كما جاء في الحديث ـ بالقدر الذي يتناسب مع المنافع التي يجنيها الفرد من الأرض التي أحياها».

(٢) الأعراف: ١٢٨.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.

(٤) الوسائل ٩: ٥٤٩، ب ٤ من الأنفال، ح ١٣.

(٥) اقتصادنا: ٤٤٠. وانظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٣: ١٩ ـ ٢٠. إحياء الموات (الشهيد الصدر / مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام ١١ ـ ١٢): ٥٠. الأراضي (الفيّاض): ٩٥ ـ ٩٧.

قال السيد محمّد بحر العلوم في توجيه كيفيّة انسجام عدم الملك مع ظهور اللام في قوله «فهي له» أنّ هذا الكلام إذا صدر من مالك الأرض خطاباً للفلّاح الذي يعمل في أرضه بأجرٍ فإنّه لا يظهر منه أكثر من أحقّيّته من غيره من الفلّاحين، ولا ينعقد له ظهور في نقل الملك[1]، وظاهر الشهيد الصدر تقريره عليه[2].

وقال السيد الخوئي في مقام الجمع بين هذه الروايات والروايات السابقة الظاهرة في الملك: «وبالجملة: فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور اللام في الملكيّة وبين الالتزام بورود التخصيص على دليل السلطنة، أو الالتزام بتصرّف الإمام في ملك الغير بولايته الشخصيّة بحيث حكم بثبوت الخراج وإلّا فيكون الكسب حراماً، فلا شبهة أنّ الأوّل أولى وأسهل للالتزام كما لا يخفى، وعلى هذا فيكون الحكم بعدم جواز الكسب [إلّا مع الخراج] على طبق القاعدة، وكذلك إخراجهم من الأرض وأخذها منهم بعد ظهور الحجّة؛ فإنّ الملك ملك الغير، فإذا لم يف المتصرّف على ما شرطه عليه مالك الأرض فيكون كسبه حراماً على حسب القواعد؛ لكونه غصباً. ومن هنا اندفع ما تُوهّم من أنّ التملّك مشروط بأداء الخراج، فإذا منعوا منه فلا يكون الملك حاصلاً. ووجه الاندفاع أنّه لا معنى للخراج مع الملكيّة، وأنّ رفع اليد عن الملكيّة أسهل من رفع اليد عن دليل السلطنة...»[3].

ثمّ إنّ هناك وجوهاً دقيقة قد تعرّض لها الشهيد الصدر في النسبة بين روايات المسألة، وكيفيّة الجمع بينها والاستدلال بها للمقام وما يرد عليها ويجاب عنها، لا تناسب البحث الموسوعي تركناها فراجع[4].

هذا كلّه بالنسبة للأرض وتملّك رقبتها بالإحياء، وأمّا تملّك ما فيها من المياه والمعادن الباطنة وغيرها من المكنوزات الطبيعيّة، فالخلاف فيها من حيث حصول الملك بالإحياء وعدمه كالخلاف في الأرض، فإنّ المشهور القائلين بالملك قد

(١) بلغة الفقيه ١: ٢٧٤.
(٢) اقتصادنا: ٤٤٠.
(٣) مصباح الفقاهة ٥: ١٢٩.
(٤) انظر: اقتصادنا: ٧٠١ ـ ٧٠٥.

أرسلوا حصول الملك (بالاحياء) في هذه المقامات إرسال المسلّمات، وإنّما جعلوا الكلام في ما يتحقّق به إحياء البئر وإحياء النهر والمعدن ونحوها، ولعلّ هذا شاهد على شمول كلامهم في حصول الملك بالإحياء لغير الأرض أيضاً. بل نصّ الشيخ الطوسي ـ المخالف في المسألة السابقة ـ على حصول الملك هنا، ولعلّ ظاهره الإجماع.

قال في المبسوط: «وأمّا المعادن الباطنة ـ ممّا يكون في بطون الأرض والجبال ولا يظهر إلّا بالعمل فيها والمؤونة عليها ـ فهل تُملك بالإحياء أم لا؟ قيل: فيه قولان، أحدهما: أنّه يملك، وهو الصحيح عندنا... فإذا ثبت أنّها تملك بالإحياء فإنّ إحياءها أن يبلغ نيله، وما دون البلوغ فهو تحجير، وليس بإحياء، فيصير أولى به مثل الموات»[1]، وكذا في المهذّب[2]، بل في السرائر: «وهو مذهبنا»[3].

وفي الشرائع: «والمعادن الباطنة هي التي لا تظهر إلّا بالعمل كمعادن الذهب والفضّة والنحاس فهي تملك بالإحياء... وحقيقة إحيائها أن يبلغ نيلها، ولو حجّرها ـ وهو أن يعمل فيها عملاً لا يبلغ نيلها ـ كان أحقّ بها، ولم يملكها...»[4].

وفي الإرشاد: «وتملك [المعادن] الباطنة بالعمل... وإحياؤها ببلوغها، والتحجير بدونه»[5].

وفي المسالك: «... يملك بالإحياء وهو الحفر والعمل فيه بقصد التملّك إلى أن يبلغ نيله...»[6].

وكذا غيرهم ممّن تعرّض للبحث[7] والغرض بيان عدم الفرق بين المقامين عند المشهور. نعم، سيجيء من بعضهم الإشكال بالنسبة لحصول الملك بالحفر[8].

هذه تصريحاتهم في المعدن. وأمّا البئر

(١) المبسوط ٣: ٢٧٧.
(٢) المهذّب ٢: ٣٤.
(٣) السرائر ٢: ٣٨٣.
(٤) الشرائع ٣: ٢٧٨.
(٥) الإرشاد ١: ٣٤٩.
(٦) المسالك ١٢: ٤٤٢.
(٧) الجامع للشرائع: ٣٧٦. الدروس ٣: ٦٧. اللمعة: ٢٢٩. جامع المقاصد ٧: ٤٦ ـ ٤٧. الروضة ٧: ١٩١ ـ ١٩٢.
(٨) اقتصادنا ٤٧٨، ٧١٢، ٧١٣. الأراضي (الفياض): ٣٧٤، ٣٩٢.

فقال المحقّق الحلّي فيها: «وأمّا الماء فمن حَفَر بئراً في ملكه أو مباحٍ لتملكه فقد اختصّ بها كالمحجّر، فإذا بلغ الماء فقد ملك البئر والماء»[1].

وقال الشهيد الثاني في ذيله: «ومذهب الأصحاب أنّه يملك بذلك...»[2].

وأمّا النهر فقال فيه المحقّق الحلّي: «إذا استجدّ جماعة نهراً فبالحفر يصيرون أولى به، فإذا وصلوا منتزع الماء ملكوه، وكان بينهم على قدر النفقة على عمله»[3].

وقال الشهيد الثاني في ذيله: «لا خلاف في ملكيّة النهر بالحفر كما ذكرناه سابقاً إذا بلغ الحافر حدّ الإحياء، ويتحقّق [الإحياء] بوصوله إلى مشرع الماء حيث يكون جريانه فيه بسهولة، سواء جرى الماء أم لا؛ لأنّ حصول المنفعة بالفعل غير شرط في الإحياء»[4]، وقال أيضاً: «لا خلاف في أولويّة الحافر بالماء المذكور... ولا في ملكيّة نفس النهر، أعني الأرض المحفورة، بمعنى جواز بيعه، والمعاوضة عليه، وترتّب أولويّة الماء الداخل فيه. وإنّما الخلاف في ملكيّة الماء الذي يدخل فيه، فالمشهور بين الأصحاب ـ خصوصاً المتأخّرين ـ أنّه يملك أيضاً، كما يملك الماء الخارج بحفر البئر والعين؛ لاشتراكهما في المقتضي وهو الإخراج والكُلفة عليه كإخراج المعدن، وذهب الشيخ في المبسوط إلى عدم ملك الماء بذلك»[5].

وقد يستدلّ لحصول الملك فيها بأُمور:

١ ـ إدّعاء صدق إحياء الأرض بحفر هذه الأُمور فيكون إحياؤها إحياءً للأرض بالسراية فتشملها الأخبار السابقة الدالّة على مملّكيّة إحياء الأرض، فإنّ في تعليق كثير من الفقهاء حكم ملكيّة الأُمور المزبورة بعنوان (الاحياء) إشعار بل دلالة على أنّ نظرهم الاستدلال للحكم بهذه الأخبار.

نعم، ظاهر رواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من غرس شجراً، أو حفر وادياً بديّاً لم يسبقه

(١) الشرائع ٣: ٢٧٩.
(٢) المسالك ١٢: ٤٤٥.
(٣) الشرائع ٣: ٢٨٠.
(٤) المسالك ١٢: ٤٤٩.
(٥) المسالك ١٢: ٤٤٨.

إليه أحد وأحيى أرضاً ميتة فهي له، قضاءً من الله ورسوله»[1] أنّ نفس الحفر في قوله: «أو حَفَر وادياً» كافٍ للاستدلال به على الحكم بناءً على شمول الحفر لحفر البئر والنهر والمعدن، فلا يحتاج إلى ادّعاء صدق إحياء الأرض بالسراية، ثمّ الاستدلال بأخباره على المقام.

إلّا أنّ الظاهر من تعبير الفقهاء (بالإحياء) عدم استدلالهم بهذه الفقرة، إمّا لكفاية ما دلّ على حصول الملك بإحياء الأرض أو لوجوه أُخرى ستأتي.

قال المحقق النجفي في المعدن: «وعلى كلّ حال فهي ـ أي الباطنة ـ تملك بالإحياء الذي هو العمل حتى يبلغ نيلها بلا خلاف أجده بين من تعرّض له... ولعلّه لصدق الإحياء الذي هو سبب الملك، ولو بملاحظة ما سمعته من فتوى الأصحاب؛ فإنّ إحياء كلّ شيء بحسبه، ومن هنا يملك البئر ببلوغه الماء الذي فيها؛ إذ هو كالجوهر الكائن فيها ويبلغه بحفرها...»[2].

٢ ـ دعوى شمول ما دلّ على مملّكيّة الحيازة والسبق للمقام[3]، قال المحقق النجفي في البئر: «وأمّا ملك الماء ببلوغه الذي نسبه غير واحدٍ إلى الأصحاب مشعراً بالإجماع عليه، بل لعلّه كذلك نظراً إلى السيرة المستمرّة، فقد يقال: إنّ الوجه فيه... دعوى أنّ ذلك حيازة له، أو سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم، فيكون له... أو أنّه إحياء للأرض بالسراية على نحو ما سمعته في المعدن...»[4].

وأُجيب عن الدليل الأوّل ـ بعد تسليم صدق إحياء الأرض بحفرها وكشف ما فيها ـ بأنّ الشريعة إنّما جعلت الحكم ـ وهو الملكيّة ـ على نفس رقبة الأرض على أساس الإحياء للنصّ التشريعيّ: «من أحيى أرضاً فهي له»، والمعدن ليس أرضاً، وكذا غيره من المكنوزات الطبيعيّة. وقد يستشهد على ذلك بفعل الفقهاء في أراضي الفتح العامرة حيث حكموا بكونها ملكاً للمسلمين، ولم يلحقوا بها معادن تلك الأراضي في هذه الملكيّة، معترفين

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.
(٢) جواهر الكلام ٣٨: ١١٠، ١١١.
(٣) اقتصادنا: ٤٧٦.
(٤) جواهر الكلام ٣٨: ١١٧.

بأنّ المعدن ليس أرضاً[1].

وأُجيب عن الثاني بعدم قيام دليل على سببيّة الحيازة لتملّك المصادر الطبيعيّة الكامنة في الأرض[2]، كما لا دليل على سببيّتها لتملك نفس رقبة الأرض. وبالجملة: لا يوجد نصّ صحيح يدلّ على أنّ كلّ حيازة سبب للملكية.

٣ ـ فحوى النصوص الدالّة على جواز بيع الشرب، كرواية سعيد الأعرج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يكون له الشرب مع قوم في قناة فيها شركاء، فيستغني بعضهم عن شربه، أيبيع شربه؟ قال: «نعم، إن شاء باعه بورق، وإن شاء بكيل حنطة»[3]، فلو لم يكن ملكاً لما جاز بيعه[4].

وأُجيب عنه بأنّ جواز البيع أعمّ من الملكيّة؛ لأنّ الحقّيّة تكفي لتصحيح البيع، فقد يكون بيعاً بلحاظ الحق، فينتقل هذا الحقّ بالبيع إلى المشتري[5]، وقد مرّ تفصيل الكلام فيه في مبحث الأرض.

٤ ـ قيام السيرة العقلائيّة على الملك.

وأُجيب عنه أيضاً بإمكان منع قيام السيرة في أيّام الأئمّة عليهم السلام على أكثر من الأحقّيّة والأولويّة، ولا أقلّ من الشكّ في ذلك، كما أنّ القول بأنّ معاملة الناس مع هذه الأراضي معاملة الملك حيث يبيعونها فيكشف بها نوع علاقتهم مع الأرض، قد مرّ الجواب عنه بأنّ البيع كما يقع على العين يقع على الحقّ الثابت في الأرض أيضاً، فلا يكشف مجرّد إطلاق البيع عن ملكيّة نفس رقبة الأرض وبيعها.

مضافاً إلى أنّ السيرة حيث لا تكون حجّة بذاتها بل بإمضاء الشارع، ولا طريق عادة لاكتشاف رضاه إلّا بعدم الردع، فلابدّ لدى الاستدلال بها من الجزم بعدم الردع، ومع وجود ما يحتمل دلالته في الأخبار على الردع ـ ولو لم يكن تامّاً سنداً ـ لا يحرز الإمضاء، والروايات الواردة تارة: بلسان أنّ الناس شركاء في الماء، وأُخرى:

---

(١) اقتصادنا: ٤٧٨، ٧١٢، ٧١٣. الأراضي (الفيّاض): ٣٧٤، ٣٩٢.

(٢) اقتصادنا: ٤٧٨، ٧١٤. الأراضي: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، ٣٩٣ ـ ٣٩٤.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٨، ب ٦ من إحياء الموات، ح ١.

(٤) جواهر الكلام ٣٨: ١١٧.

(٥) اقتصادنا: ٧١٣.

بلسان النهي عن منع فضل الماء، وثالثة: بلسان النهي عن بيع القناة بعد الاستغناء عنها[1] تؤدّي على أقلّ تقدير إلى احتمال ورود الردع عن الإختصاص المطلق المسمّى بالملك[2].

وقد يجاب عن البيان الأخير بأنّ عدم إحراز إمضاء السيرة مع وجود بعض الأخبار ـ ولو كانت ضعافاً سنداً ـ وإن كان في نفسه صحيحاً؛ لاحتمال اتّكال الشارع في ردعه عليها، إلّا أنّ ذلك قد لا يكفي في ما يكثر ابتلاء الناس به من المسائل؛ إذ لو تحقّق فيها ردع لبان وشاع، ولم يبق في حال الإجمال والاحتمال، وبعبارة أُخرى: يكون عدم وضوح الردع في مثل هذه المسائل دليلاً على عدمه. وما نحن فيه من هذا القبيل، فلا يكفي احتمال الردع في عدم إحراز الإمضاء[3].

وبذلك اتّضح وجه القول بعدم الملك فيها أيضاً.

ثامناً ـ شروط الإحياء:

يعتبر في الإحياء الموجب للملك أو الحقّ ـ على الخلاف ـ أُمور يرجع بعضها إلى نفس الإحياء، وبعضها إلى المحيي، وبعضها إلى المُحيا ـ أرضاً كان أو غيرها ـ وقد يقع الخلاف في بعض هذه الشروط. وهي كما يلي:

الأوّل ـ إذن الإمام عليه السلام:

واشتراطه في الجملة من المسلّمات.

قال المحقق النجفي رحمه الله: «وأمّا أنّ إذنه شرط في تملّك المحيا فظاهر التذكرة الإجماع، بل عن الخلاف دعواه صريحاً، بل في جامع المقاصد: لا يجوز لأحد الإحياء من دون إذن الإمام عليه السلام، وأنّه إجماعي عندنا. وفي التنقيح: الإجماع على أنّها تملك إذا كان الإحياء بإذن الإمام عليه السلام. وفي المسالك: [إذا كان الإمام حاضراً فـ] لا شبهة في اشتراط إذنه في إحياء الموات، فلا يملك بدونه إتّفاقاً»[4].

---

(١) انظر: الوسائل ٢٥: ٤١٩ ـ ٤٢٠، ب ٧ من إحياء الموات، ح ١ ـ ٣.

(٢) اقتصادنا: ٧١٤.

(٣) انظر: الأراضي (الفيّاض): ٣٨٩.

(٤) جواهر الكلام ٣٨: ١١.

وقد صرّح بالاشتراط جماعة من الفقهاء[1].

ويستدلّ له بالروايات الكثيرة الدالّة على ملكيّة الإمام للموات وأنّها من الأنفال كرواية حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكلّ أرضٍ خربةٍ وبطون الأودية فهو لرسول الله صلى الله عليه وآله، وهو للإمام من بعده يضعه حيث يشاء»[2]، وغيرها[3]. فإنّ الظاهر من تفريع بعضهم عدم جواز التصرّف فيها على كونها له ومن الأنفال، الإستدلال بهذه العمومات بضمّ القاعدة المسلّمة وهي حرمة التصرّف في مال الغير من دون إذنه، قال في المبسوط: «الأرضون الموات عندنا للإمام خاصّة، لا يملكها أحد بالإحياء إلّا أن يأذن له الإمام»[4]. وقال المحقّق الحلّي: «وأمّا الموات... فهو للإمام عليه السلام ولا يملكه أحد وإن أحياه، ما لم يأذن له الإمام، وإذنه شرط...»[5]. وقال المحقّق النجفي: «مضافاً إلى قاعدة حرمة التصرّف في مال الغير بغير إذنه...»[6].

وقال في موضع آخر: «لا يجوز التصرّف في ذلك [= الخمس والأنفال] بغير إذنه عقلاً وشرعاً، بل ضرورةً من الدين كغيره من الأملاك، ولو تصرّف كان غاصباً ظالماً مأثوماً، ولو حصل له فائدة تابعة للملك شرعاً ـ لا التابعة لغيره من البذر ونحوه ـ كانت للإمام كما هو قضيّة أُصول المذهب وقواعده في جميع ذلك، من غير فرق بين زمني الحضور والغيبة، وتحليل الأنفال منهم عليهم السلام للشيعة في الثاني [أي حال الغيبة] خروجٌ عن موضوع المسألة؛ إذ هو إذن، فما في المدارك ـ من تخصيص ما في المتن بعد أن جعل ذلك فيه إشارة

(١) المبسوط ٣: ٢٧٠. الخلاف ٣: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، م ٣. التذكرة ٢: ٤٠٠. الشرائع ٣: ٢٧١. القواعد ٢: ٢٦٧. الروضة ٧: ١٣٥. جامع المقاصد ٧: ١٠. جواهر الكلام ٣٨: ١١. البيع (الخميني) ٣: ١٥. مهذّب الأحكام ٢٣: ٢١١. الأراضي (الفيّاض): ١٢٦.

(٢) الوسائل ٩: ٥٢٣، ب ١ من الأنفال، ح ١.

(٣) الوسائل ٩: ٥٢٤، ٥٢٦ ـ ٥٢٧، ب ١ من الأنفال، ح ٤، ١٠.

(٤) المبسوط ٣: ٢٧٠.

(٥) الشرائع ٣: ٢٧١.

(٦) جواهر الكلام ٣٨: ١١.

للأنفال تبعاً لجدّه في المسالك بالحضور حاكياً له عن نصّ المعتبر ـ في غير محلّه»[1].

ثمّ إنّه بناءً على اعتبار الإذن لا فرق في ذلك بين القول بملك الإمام للأنفال على نحو أملاكه الشخصيّة، والقول بملك الجهة ومنصب الإمامة وأنّ الإمام وليّها، بل القول بعدم الملك لأحد وأنّ للإمام عليه السلام ولاية التصرّف فيها فقط؛ وذلك لأنّ مقتضى الولاية وسلطنة الإمام في التصرّف في شيء عدم جواز تصرّف أحد في مورد سلطانه وولايته، كما أنّ الأمر كذلك في جميع الأولياء، فليس لأحد التصرّف في شيء له مالكٌ أو وليّ إلّا بإذن مالكه أو وليّه. وهذا قد صرّح به بعض الفقهاء[2].

فاتّضح بذلك إمكان الاستدلال لوجوب الإذن بأدلّة ولاية الإمام عليه السلام أيضاً.

ثمّ إنّ مقتضى الأدلّة المزبورة لزوم الإذن حتى بالنسبة لحال الغيبة. ولكنّ صريح المحقق الكركي اختصاص الاشتراط بحال الحضور حيث قال: «ولا يخفى أنّ اشتراط إذن الإمام عليه السلام إنّما هو مع ظهوره، أمّا في غيبته فلا، وإلّا لامتنع الإحياء»[3]، وقد يستفاد ذلك من الشهيدين أيضاً، قال في الروضة: «وحكم الموات أن يتملّكه من أحياه إذا قصد تملّكه مع غيبة الإمام عليه السلام، سواء في ذلك المسلم والكافر؛ لعموم من أحيى... وإلّا يكن الإمام عليه السلام غائباً افتقر الإحياء إلى إذنه إجماعاً»[4].

ومن المحتمل قويّاً إرادة عدم الاحتياج إلى الإذن في حال الغيبة بعد ثبوته وتحقّقه بالأخبار وغيرها، كما يأتي تفصيلها، لا إرادة سقوط أصل الاشتراط. ويؤيّده عبارة التذكرة: «وإن كان الإحياء حال الغيبة ملكها المحيي؛ لما تضمّنه كتاب عليٍّ عليه السلام[5]، وكان الإذن هنا متحقّق»[6].

هذا كلّه بالنسبة للكبرى أي أصل اشتراط جواز الاحياء بإذن الإمام عليه السلام وعدمه.

---

(١) جواهر الكلام ١٦: ١٣٤.
(٢) البيع (الخميني) ٣: ١٥.
(٣) جامع المقاصد ٧: ١٠.
(٤) الروضة ٧: ١٣٥.
(٥) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.
(٦) التذكرة ٢: ٤٠٢ (حجرية).

وأمّا الصغرى وهو تحقّق الإذن فقد ذكروا لاستكشاف تحقّقه منهم عليهم السلام في الحضور والغيبة وجوهاً لا بأس بذكرها، وهي:

١ ـ الأخبار المتعدّدة[١] الواردة بلسان: «من أحيى أرضاً مواتاً فهي له». وقد استدلّ بها جماعة[٢].

واعترض على هذا البيان بأنّ هذه الأخبار إنّما هي بصدد بيان الحكم الشرعي الإلهي الواقعي، وهو سببيّة الإحياء للملك في الجملة، وليست بصدد بيان ما يشترط فيها فضلاً عن بيان تحقّق هذه الشرائط أو بعضها ـ كإذن الإمام عليه السلام ـ في الخارج وبالنسبة لآحاد المسلمين. نعم، صحيحة الكابلي[٣] وإن كانت تدلّ على إذن الإمام لآحادهم على وجه الخصوص بإحياء الأرض واستثمارها إلّا أنّها إنّما تدلّ على ذلك فيما إذا كان المحيي ملتزماً بأداء الخراج والطسق إلى الإمام، مضافاً إلى انحصار موردها في المسلم[٤].

ولكن الظاهر من صاحب الجواهر قدس سره جواز كون هذه الأخبار بياناً للسبب الشرعي ولإنشاء الإذن منهم عليهم السلام معاً، قال: «واحتمال أنّ جميع النصوص لبيان السبب الشرعي الذي لا ينافيه توقّفه بعد ذلك على شرائط أُخر [ومنها الإذن]، يدفعه: أنّه لا منافاة فيه بين إرادة الإذن منه مع ذلك ولو بطريق من طرق الدلالة، مضافاً إلى ظهور بعضها في الإذن كما أومأ إليه في التذكرة...»[٥]. ولعلّ مراده من هذا البعض مثل صحيحة أبي خالد السابقة.

٢ ـ أخبار التحليل: وهي كثيرة، كرواية حسن بن محبوب عن أبي عبد الله عليه السلام: «... وكلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا... فيجبيهم طسق ما كان في أيديهم ويترك الأرض في أيديهم، وأمّا ما كان في أيدي غيرهم فإنّ كسبهم من الأرض حرام»[٦]، وغيرها[٧].

---

(١) انظر: الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات.

(٢) مفتاح الكرامة ٧: ٤. الرياض ١٢: ٣٤٨. جواهر الكلام ٣٨: ١٦.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.

(٤) الأراضي (الفيّاض): ١١٥ ـ ١١٦.

(٥) جواهر الكلام ٣٨: ١٦.

(٦) الوسائل ٩: ٥٤٨، ب ٤ من الأنفال، ح ١٢ وذيله.

(٧) انظر: الوسائل ٩: ٥٤٣، ب ٤ من الأنفال.

ولكن الإذن فيها يختصّ بالشيعة، ولا يشمل الغير.

٣ ـ قرينة شاهد الحال، فقد يدّعى إحراز رضى الإمام عليه السلام بالإحياء بهذه القرينة، ببيان أنّ الأرض من أهمّ الثروات الطبيعية التي لا يتمكّن الإنسان تمارس أيّ شكلٍ من أشكال الإنتاج الطبيعي بدونها، على أساس أنّها تحتوي على المواد الأولية، كالمياه الطبيعيّة، والمعادن بشتّى أنواعها، وغيرهما من المصادر والثروات الطبيعيّة. وفي الدين الإسلامي كما جُعل الإهتمام في الجانب المعنوي، كذلك جُعل الإهتمام في الجانب المادّي، ومن هنا حثّت الشريعة بإحياء الأرض واستثمارها وبذل الجهد في سبيل إنتاجها والاستفادة من ثرواتها، ومن الطبيعي أنّ هذا الإهتمام يكشف عن رضى الإمام عليه السلام بإحياء الأراضي وإذنه العام بذلك.

وأُجيب عنه بعدم ملازمة بين هذا الاهتمام بشأن إحياء الأرض وإذن الإمام عليه السلام بالإحياء خارجاً؛ وذلك لإمكان الإذن في حال الحضور منه عليه السلام أو نائبه، وفي حال الغيبة من نائبه العام وهو الفقيه الجامع للشرائط، فهذا الإهتمام بإحياء الأرض وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه كما لا يخرجه عن اشتراطه بإذن الإمام، كذلك لا يدلّ على تحقّق الإذن، ولا صرف الأخبار الظاهرة في بيان أصل سببيّته ـ بناءً على قبول ذلك ـ إلى بيان تحقّق الإذن[1].

ثمّ إنّ ملكيّة الإمام للموات واشتراط إذنه بالإحياء إذا قلنا بأنّه من شؤون إمامته وولايته العامّة ـ كما هو المستظهر من التعبير بالإمام والقائم بأُمور المسلمين ـ فهي تثبت في عصر الغيبة لكلّ من ثبتت له الولاية العامّة الشرعيّة، فيشترط إذنه في الإحياء كما أنّ له أخذ الطسق والخراج عليه أيضاً.

الثاني ـ عدم سبق حقّ الغير:

ويشترط في الإحياء أن تكون الأرض التي أُريد إحياؤها خاليةً عن الاختصاص بملكٍ أو حقٍ سابقٍ للغير[2].

فلا يجوز إحياء ما كان مشعراً للعبادة

---

(١) انظر: الأراضي (الفيّاض): ١١٧، ١١٨ ـ ١١٩.

(٢) الشرائع ٣: ٢٧٢ ـ ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٩.

كمنى ومشعر وعرفات ونحوها؛ لتعلّق حقّ الله تعالى بها أو حقّ الناسكين. ولا إحياء الأرض المحجّرة؛ لسبق حقّ المحجّر بإحيائها، فلا يتعرّض لها ما دام هذا الحقّ باقياً شرعاً. ولا إحياء حريم المحياة؛ لسبق حقّ المحيي بالحريم بتبع الأرض المحياة، وفي حكمه حريم الطريق والشارع العامّ؛ لسبق حقّ المارّة والمستطرقين به وإن لم نقل بملكه لأحد كالمساجد.

نعم، قد يقع الخلاف في مقدار الحريم، كالخلاف في حريم الطريق المبتكر ـ على ما هو المفصل في محلّه من مصطلح (حريم) ـ إلّا أنّ ذلك لا دخالة له في المقام.

كما لا يجوز إحياء ما أقطعه النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام، وكذا الحِمى؛ لتعلّق حقّ المقطَع له والمحمى له بهما، فلا يجوز إحياؤها ما دام هذا الحقّ باقياً.

وهذا كلّه من المسلّمات التي لا ينبغي الخلاف فيها بعد فرض ثبوت الحقّ بهذه الأُمور شرعاً فيشملها ما دلّ على حرمة التصرّف في مال الغير وتضييع حقّه من العقل والنقل، وبها تخصّص عمومات إحياء الموات.

وقد يقع الكلام في بقاء بعض هذه الحقوق في بعض الصور، وبتبع ذلك يقع الخلاف في جواز إحيائها وعدمه.

ومن موارده ما حماه النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام لجهةٍ ومصلحةٍ ثمّ زالت المصلحة، حيث ذهب بعض الفقهاء كالمحقّق والعلّامة الحلّيين والمحقّق الثاني إلى جواز نقضه مطلقاً[1]، والمستفاد من الشيخ عدم الجواز في خصوص حِمى النبي صلى الله عليه وآله[2]، واستدلّ للعدم بأنّ حماه صلى الله عليه وآله كالنصّ الذي لا يجوز الاجتهاد في مقابله[3]. وأُجيب بعدم الفرق بين النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بعد عصمتهما وعدم حكمهما بالاجتهاد. نعم، هو قول العامّة بناءً على مذهبهم في الإمام، ولا ريب في بطلانه[4].

---

(١) الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٧٠. جامع المقاصد ٧: ٣٣.

(٢) المبسوط ٣: ٢٧١.

(٣) الشرائع ٣: ٢٧٥.

(٤) جواهر الكلام ٣٨: ٦٤ ـ ٦٥.

وأيضاً من موارد الخلاف الموات بالعارض بإهمال مالكها المعلوم، حيث اختلفوا في جواز إحيائها، فحكم بعضهم بالجواز مطلقاً، وبعضهم بالعدم مطلقاً، وفصّل أكثرهم بين ما ملكت بالإحياء فماتت فيجوز للغير إحياؤها؛ لزوال السبب المملّك، وما ملكت بغير الإحياء كالإرث والشراء ونحوهما فلا يجوز. وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك فراجع.

كما وقع الخلاف بالنسبة لإحياء اليسير من أراضي منى ومشعر وعرفة إذا لم يستلزم ضرراً وضيقاً على الناسكين، فذهب المشهور ـ كما في المسالك ـ إلى العدم مطلقاً؛ لما مرّ من تعلّق حقّ الناسكين بها، وانصراف مطلقات الإحياء عنها[1]، وبعضهم إلى الجواز في هذه الصورة[2]؛ لفرض عدم كون هذه الأراضي ملكاً لأحد، ولا وقفاً كالمساجد، ولا ينافي كونها مشعراً للعبادة المخصوصة جواز إحياء جزءٍ منها بما لا يضرّ الناسكين، بعد شمول إطلاقات الإحياء لها؛ لأنّها من الموات. ولكن في الجواهر أنّ ذلك كالمنافي للضروري، وأنّ فتح هذا الباب يؤدّي إلى إخراجها عن وضعها، فلا يصح إحياؤها بوجه[3].

وقد مرّ الخلاف في النوع الثالث من الأراضي الموقوفة أيضاً، حيث حكم المشهور بكونها من الأنفال جرياً على حكمهم في الموات الذي ليس له مالك معلوم بكونها للإمام ومن الأنفال، واستشكل جماعة من الفقهاء فيه من باب أنّها شيء يصدق عليه مجهول المالك فيجري عليه أحكامه.

الثالث ـ إسلام المحيي أو إيمانه:

هل يشترط في حصول الملك بالإحياء أن يكون المحيي مسلماً أو مؤمناً، أو لا يشترط شيء منهما، بل يحصل الملك بمجرّد الإحياء وإن كان المحيي كافراً فضلاً عن كونه مسلماً غير مؤمن؟

---

(١) المختصر النافع: ٢٦١. القواعد ٢: ٢٦٦. التحرير ٢: ١٣٠. الدروس ٣: ٥٥ ـ ٥٧. اللمعة: ٢٢٧ ـ ٢٢٨. الروضة ٧: ١٥٦ ـ ١٥٧. المفاتيح ٣: ٢٨. كشف الغطاء ٤: ٣٩٦. الرياض ١٢: ٣٥٠. جواهر الكلام ٣٨: ٥٣ ـ ٥٤.

(٢) الشرائع ٣: ٢٧٤. مجمع الفائدة ٧: ٤٩١. كفاية الأحكام ٢: ٥٥٧.

(٣) جواهر الكلام ٣٨: ٥٤.

ظاهر جماعة من الفقهاء كالمحقّق في الشرائع والعلّامة في القواعد وغيرهما اشتراط الإسلام. قال المحقّق: «وإذنه شرط، فمتى أذن ملكه المحيي له إذا كان مسلماً، ولا يملكه الكافر، ولو قيل: يملكه مع إذن الإمام عليه السلام كان حسناً»[1].

وقال العلّامة: «وهو للإمام عليه السلام خاصّة، لا يملكه الآخذ وإن أحياه ما لم يأذن له الإمام، فيملكه ـ إن كان مسلماً ـ بالإحياء، وإلّا فلا»[2]. وكذا ذكر الشهيد في الدروس[3].

بل في التذكرة وجامع المقاصد ادّعاء إجماع علمائنا على عدم ملك الكافر لما أحياه وإن كان بإذن الإمام عليه السلام[4].

وذهب كثير من الفقهاء[5] منهم الشيخ والعلّامة في بعض كتبهما إلى عدم الاشتراط، ونسبه بعضهم إلى المشهور[6].

ولا يخفى أنّ البحث هنا في اعتبار الإسلام زائداً على شرط الإذن؛ إذ لا مانع عقلاً ولا شرعاً في عدم ترتّب الملك على إحياء الكافر وإن كان الإمام قد أذن له في الإحياء، حيث لا ملازمة بين الإذن في الإحياء وبين حصول الملك.

نعم، لو فرض إذن الإمام في تملّك الكافر بالإحياء ـ لا في نفس الإحياء ـ فالملازمة موجودة؛ لفرض عصمة الإمام عليه السلام في مذهبنا؛ ضرورة أنّه لو لم يكن أهلاً للتملّك بالإحياء لم يأذن فيه، إلّا أنّ هذا غير مفروض الكلام وما مرّ من المحقّق والعلّامة في عبارتهما السابقة.

ولعلّ الشهيدين والمحقّق الكركي قد اشتبه عليهم الأمر وخلطوا بين الأمرين فحسبوا أنّ مفروض كلام المحقّق والعلّامة هو صورة إذن الإمام للكافر في التملّك بالإحياء، فأشكل عليهم الأمر في كيفيّة افتراض إذن الإمام في التملّك بالإحياء

---

(١) الشرائع ٣: ٢٧١.
(٢) القواعد ٢: ٢٦٦.
(٣) الدروس ٣: ٥٥.
(٤) التذكرة ٢: ٤٠٠ (حجرية). جامع المقاصد ٧: ١٠.
(٥) الخلاف ٣: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، م ٣. المبسوط ٣: ٢٧٠. المختصر النافع: ٢٦١. التحرير ٤: ٤٨٤. الجامع للشرائع: ٣٧٥. كفاية الأحكام ٢: ٥٤٤ ـ ٥٤٦. المفاتيح ٣: ٢٠ ـ ٢١. كشف الغطاء ٤: ٣٩٦. الرياض ١٢: ٣٤٨. جواهر الكلام ٣٨: ١٦. منية الطالب ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٧. نهج الفقاهة: ٥٣٦. مصباح الفقاهة ٥: ١٢٣ ـ ١٢٥.
(٦) حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ٢٥٢.

والقول بعدم حصول الملك مع ذلك، فاضطرّوا إلى تأويل البحث إلى بحث آخر، وهو أنّه هل يجوز ويصحّ في حقّ الإمام عليه السلام أن يأذن للكافر في التملّك بالإحياء أم لا؟ وبعبارة أُخرى: هل يصلح الكافر في أن يأذن له الإمام في التملّك بالإحياء أم لا؟

قال في الدروس: «فلو أحياها الذمّي بإذن الإمام عليه السلام ففي تملّكه نظر، من توهّم اختصاص ذلك بالمسلمين. والنظر في الحقيقة في صحّة إذن الإمام له في الإحياء للتملّك؛ إذ لو أذن كذلك لم يكن بدٌّ من القول بملكه، وإليه ذهب الشيخ نجم الدين»[1].

وفي جامع المقاصد: «والحقّ أنّ الإمام لو أذن له في الإحياء للتملّك قطعنا بحصول الملك له، وإنّما البحث في أنّ الإمام عليه السلام هل يفعل ذلك أم لا؟ نظراً إلى أنّ الكافر أهل له أم لا؟ والذي يفهم من الأخبار وكلمات الأصحاب العدم، وليس مرادهم أنّ الإمام عليه السلام يرخّصه في التملّك ثمّ لا يُملّك قطعاً»[2].

وكذا فعل الشهيد الثاني في الروضة والمسالك[3].

ولكن قد مرّ أنّ هذا خارج عن مفروض كلام الفقهاء؛ وقد تعجّب المحقق النجفي قدس سره منهم حيث وقعوا في هذا الخلط وحسبوا أنّ النزاع في الثاني. قال قدس سره: «قلت: لا إشكال ـ بعد عصمة الإمام ـ في حصول الملك بالإذن له في التملّك؛ ضرورة أنّه لو لم يكن أهلاً لذلك لم يأذن له، إلّا أنّه يمكن تحصيل الإجماع ـ فضلاً عن النصوص ـ على عدم اعتبار الإذن من الإمام في التملّك بالإحياء، بل يكفي الإذن منه بالإحياء الذي هو سبب حصول الملك مع فرض وقوعه على الوجه المعتبر. إنّما الكلام في اعتبار الإسلام مع الإذن وعدمه، فهو على تقديره شرط آخر لترتّب الملك على الإحياء ـ إلى أن قال: ـ وما أدري من أين أخذ ذلك الشهيد في الدروس؟! حتى أنّه أوقع غيره في الوهم»[4].

وقال بالنسبة لكلام الكركي الذي نسب

(١) الدروس ٣: ٥٥.
(٢) جامع المقاصد ٧: ١٠.
(٣) الروضة ٧: ١٣٥ ـ ١٣٦. المسالك ١٢: ٣٩٣.
(٤) جواهر الكلام ٣٨: ١٢ ـ ١٣.

القول بالاشتراط إلى كلام الأصحاب: «وقد عرفت أنّ هذا الخلاف غير محرّر في كلام الأصحاب، بل لا وجه له؛ ضرورة كون الإمام عليه السلام مع وجوده أعرف بالمصالح المقتضية لذلك وعدمها»[1].

وقد يستدلّ لاشتراط الإسلام بدلالة الأخبار، قال في المسالك في وجه الاشتراط: «ومن دلالة ظاهر الأخبار السابقة على أنّ الكافر ليس أهلاً لتملّك هذه الأرض بالإحياء»[2]. ومراده من الأخبار السابقة قوله صلى الله عليه وآله: «موتان الأرض لله ولرسوله، ثمّ هي لكم منّي أيّها المسلمون»[3]، وما في كتاب عليّ عليه السلام على ما رواه أبو خالد الكابلي عن الإمام الباقر عليه السلام: «﴿إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَٱلْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾[4] أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض ونحن المتّقون، والأرض كلّها لنا، فمن أحيا أرضاً من المسلمين فليعمّرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام»[5].

ولكن من المعلوم ابتناء الاستفادة المزبورة على القول بمفهوم اللقب، وقد ثبت بطلانه في علم الأُصول.

قال في الرياض: «فالقول المحكيّ في المسالك وغيره باختصاص جواز الإحياء بالمسلم ضعيف كمستنده من اختصاص الخطاب بالتمليك في النبويّة المتقدّمة والصحاح به [= المسلم]؛ لعدم دلالة التخصيص بالذكر على التخصيص»[6].

وقال المحقّق النجفي: «نعم، قد سمعت ما في المرسل وصحيح الكابلي، إلّا أنّ الأوّل غير حجّة، والثاني لا ينافي ما دلّ على الأعمّ»[7].

وفي مهذّب الأحكام: «وذكر المسلمين في صحيح الكابلي المتقدّم إنّما هو من باب ذكر أفضل الأفراد، وأنّ الغاية إنّما هو انتفاع المسلم، لا التخصيص به كما هو معلوم، وأمّا الإجماع الذي ادّعاه العلّامة على اعتبار الإسلام في المحيي فهو ـ على فرض صحّته ـ إجماع اجتهادي، منشؤه

---

(١) جواهر الكلام ٣٨: ١٤.
(٢) المسالك ١٢: ٣٩٣.
(٣) تلخيص الحبير ٣: ٦٢، ح ١٢٩٣.
(٤) الأعراف: ١٢٨.
(٥) الوسائل ٢٥: ٤١٤، ب ٣ من إحياء الموات، ح ٢.
(٦) الرياض ١٢: ٣٤٨.
(٧) جواهر الكلام ٣٨: ١٤.

استفادة ذلك من النصّ، لا أن يكون دليلاً آخر في مقابل النصّ»[1].

فحينئذٍ تبقى العمومات[2] الدالّة على حصول الملك بالإحياء محكّمة من دون تقييد بالإسلام.

بل وخصوص صحيح محمّد بن مسلم: سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى، فقال: «ليس به بأس، وقد ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل خيبر فخارجهم على أن يترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمرونها، فلا أرى بها بأساً لو أنّك اشتريت منها شيئاً، وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعملوها فهم أحقّ بها وهي لهم»[3]. وصحيح أبي بصير: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء الأرضين من أهل الذمّة، فقال: «لا بأس بأن يشترى منهم، إذا عملوها وأحيوها فهي لهم، وقد كان رسول الله صلى الله عليه وآله حين ظهر على خيبر وفيها اليهود خارجهم على أمرٍ وترك الأرض في أيديهم يعملونها ويعمرونها»[4]، وقد استدلّ بهما غير واحد للحكم[5].

واستدل عليه في الجواهر بما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوة من العامر في أيدي الكفّار، وإن كان قد ملكوه بالإحياء، فلو كان إحياؤهم فاسداً لوجب أن تكون على ملك الإمام، وهذا لا يظنّ من أحدٍ الالتزام به[6].

ثمّ إنّه قد يظهر من العلّامة في بعض كتبه التفصيل بين موات أراضي الكفّار التي لا يذبّ عنها المسلمون، وموات أرض الإسلام، فيملكها الكافر بالإحياء في الأوّل دون الثاني[7]، وهو يعتبر قولاً ثالثاً في المقام.

قال المحقق الكركي في تعليقته على القواعد: «المراد أنّ الموات الذي لا يذبّ الكفّار المسلمين عنه ولا يمنعونهم منه، وهو في دار الحرب، تملك بالإحياء للكافر والمسلم، لكن ينبغي أن يقيّد إحياء

(١) مهذّب الأحكام ٢٣: ٢١٢ ـ ٢١٣.
(٢) الوسائل ٢٥: ٤١١ ـ ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٣ ـ ٥.
(٣) الوسائل ١٥: ١٥٦، ب ٧١ من جهاد العدوّ، ح ٢.
(٤) الوسائل ٢٥: ٤١٦، ب ٤ من إحياء الموات، ح ١. انظر: الرياض ١٢: ٣٤٧.
(٥) جواهر الكلام ٣٨: ١٥. مهذّب الأحكام ٢٣: ٢١٢.
(٦) جواهر الكلام ٣٨: ١٥.
(٧) القواعد ٢: ٢٦٧. الإرشاد ١: ٣٤٨.

المسلم له بكونه بإذن الإمام عليه السلام ؛ لأنّ حكم موات بلاد الكفّار حكم موات بلاد الإسلام. نعم، ينبغي أن لا يشترط ذلك في حقّ الكافر، فيعتبر [أي يصحّ] إحياؤه قبل الفتح، كما يعتبر أصل إحيائهم للأرضين، ويمكن عدم اعتباره من دون الإذن؛ لأنّ الإحياء إنّما يُثمر الملك في من لم يكلّف باستئذان الإمام عليه السلام، وهو من لم تبلغه الدعوة، أمّا من بَلغته فلا. [ثمّ قال:] وإطلاق عبارة التذكرة يقتضي الاشتراط... لكن يلزم على هذا أن لا يجوز تملّكها للكافر بالإحياء أصلاً كموات الإسلام، فيظهر من هذا أنّ مواتهم قبل الفتح إذا أحيوه ملكوه على كلّ حال والتحق بالمعمور... وهذا دليل على عدم اعتبار الإذن في تملّكه [= الكافر] موات الكفّار»[1].

والمستفاد من ذلك أنّ الوجه في هذا التفصيل أنّه لو قيل باشتراط الإسلام أو إذن الإمام في إحياء الكفّار لأراضيهم يلزم من ذلك عدم ملكهم لما أحيوه، فلا ينتقل إلى المسلمين بالفتح، بل يبقى في ملك الإمام عليه السلام كما كان حال الممات، والحال أنّ انتقال المحياة المفتوحة عنوة إلى المسلمين بالفتح من المسلّمات فقهيّاً. فأوجب ذلك عدول القائلين باشتراط الإسلام عن الأخذ بأدلّته بالنسبة لإحياء الكافر لأرضه، دون أرض الإسلام إذا أحياه الكافر.

وقد مرّ عن المشهور عدم اعتبار الإسلام مطلقاً لا بالنسبة لموات دار الإسلام ولا موات دار الكفر، فراجعه بأدلّته.

ويظهر من بعض الفقهاء تقييد القول باشتراط الإسلام بحال الحضور دون حال الغيبة. وهذا يعتبر تفصيلاً آخر، وقولاً رابعاً في المقام.

قال المحقّق الكركي: «وهل يملك الكافر بالإحياء في حال الغيبة؟ وجدت في بعض الحواشي المنسوبة إلى شيخنا الشهيد على القواعد في بحث الأنفال من الخمس: أنّه يملك به ويحرم انتزاعه منه. وهو محتمل، ويدلّ عليه أنّ المخالف والكافر يملكان في زمان الغيبة حقّهم من الغنيمة، ولا يجوز انتزاعه من يده إلّا

(١) جامع المقاصد ٧: ١٤.

بـرضاه... ولو بـاع أرض الخـراج صـحّ باعتبار ما ملك فيها وإن كان كافراً، فحينئذٍ فتجري العمومات ـ مثل قوله عليه السلام: «مـن أحـيى أرضاً مـيتة فـهي له»[1] ـ عـلى ظاهرها في حال الغيبة، ويقصر التخصيص على حال ظهور الإمام عليه السلام، فيكون أقرب إلى الحمل على ظاهرها، وهذا متّجهٌ قويٌّ متين»[2].

ونوقش في هذا التـفصيل بـعدم دليـل عليه بعد إطلاق النصوص[3].

وأمّا اشتراط الإيـمان فـقد يـظهر مـن المحقّق الأردبيلي الميل إلى اعتباره أيضاً، قال: «لا ينبغي الكلام في الحـلّ للشـيعة كما هو ظاهر فتوى الأصـحاب... وأمّـا ما يدلّ على العموم ففي مرسلة حمّاد عن بـعض أصـحابنا عـن أبـي الحسـن عليه السلام: «والأرضون التي أُخذت عـنوة بـخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في أيدي مـن يـعمّرها...»[4]، ولا دلالة فـيها عـلى المطلوب، مع إرسالها، فـافهم. ومـا فـي رواية محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أيّما قوم أحيوا شـيئاً مـن الأرض وعمروها فـهم أحـقّ بـها وهـي لهـم»[5] رواها الشيخ في التهذيب في الخمس عن عليّ بن الحسن بن فضّال مرسلاً، وأوصله إلى محمّد بن مسلم وطريقه إليه غير ظاهر الصحّة، وقيل: عليّ أيضاً فطحيّ وإن كان ثقة، فيمكن حملها على الشيعة لما تقدّم، أو المسلم.

وبالجملة: إذا ثبت كون المـوات مـلكاً للإمام فيحتاج إلى دليل أقوى يـدلّ عـلى الخروج عن مـلكه والدخـول فـي مـلك المـحيي. وللأصـل، والاسـتصحاب، والاعتبار بأنّه عليه السلام ليس براضٍ عن الكافر، ولا عن المخالف وأقوالهم، فـيبعد رضـاه بتصرّفهما في ماله وتمليكهما إيّـاها، وإن كان ذلك محتملاً لكرمهم، وعدم اعتبار ما في الدنيا عندهم...»[6].

ولعـلّ فـي بـعض التـعابير بأنّ الأئـمّة

(١) الوسائل ٢٥: ٤١٣، ب ٢ من إحياء الموات، ح ١.
(٢) جامع المقاصد ٧: ١١.
(٣) انظر: مفتاح الكرامة ٧: ٤. الرياض ١٢: ٣٤٨. جواهر الكلام ٣٨: ١٦.
(٤) الوسائل ١٥: ١١١، ب ٤١ من جهاد العدوّ، ح ٢.
(٥) الوسائل ٢٥: ٤١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٤.
(٦) مجمع الفائدة ٧: ٤٨٢ ـ ٤٨٣.

حلّلوها للشيعة[1] تبعاً للروايات إشعار بالاختصاص المزبور.

ولكن في ما مرّ من الصحاح في شراء الأرضين من اليهود والنصارى، والمطلقات كالموثّقة السابقة كفاية. قال السيد الخوئي قدس سره: «ولكن يكفي في عموم الحكم لغير الشيعة العمومات الواردة في مورد شراء الأرض من الذمّي فقالوا عليهم السلام: «أيّما قوم أحيوا...»، فإنّ المورد وإن كان هو الذمّي، ولكنّه لا يكون مخصّصاً بعد عموميّة الجواب، فيكون شاملاً لمطلق المحيي، مسلماً كان أو كافراً، ذمّياً أو حربيّاً... وما دلّ من الأخبار على كون موات الأرض للشيعة بالإحياء لا توجب التخصيص؛ لعدم التنافي، خصوصاً مع الاحتمال المزبور من كون المراد من المؤمن مطلق من آمن بالله وبرسوله وبيوم القيامة في الأخبار التي ذكر فيها المؤمن...»[2].

وينبغي أن يعلم أنّ ما ذكر من الخلاف في اعتبار الإسلام أو الإيمان بل الإذن إنّما هو فيما إذا كان الإحياء متأخّراً زمنيّاً عن تاريخ تشريع ملكيّة الأنفال للإمام عليه السلام، وأمّا إذا كان متقدّماً عليه فلا إشكال في أنّه يوجب علاقته بالأرض على مستوى الملك؛ لما تقدّم من أنّ عمليّة الإحياء من أحد أسباب الملك بنظر العقلاء مطلقاً، فإذا كانت الأرض مواتاً، ولم يكن لها مالك بالفعل، فهذه العمليّة توجب صلة المحيي بها على مستوى الملك بلا فرق بين كون المحيي مسلماً أو كافراً، مأذوناً من قبل الإمام أم غير مأذون.

وبالجملة: البحث في اشتراط الإسلام أو الإذن في تأثير الإحياء في الملك أو الحقّ إنّما يبتني على كون الموات ملكاً للإمام عليه السلام بآية الأنفال ونحوها، وأمّا مع عدم هذا الفرض كما إذا كان الإحياء متقدّماً على نزول الآية فلا معنى للاشتراط المزبور بعد إطلاق السيرة العقلائية[3].

الرابع ـ نيّة التملّك:

ظاهر بعض عبارات الفقهاء توقّف حصول الملك بالإحياء على قصد التملّك به زائداً على قصد أصل الإحياء.

---

(١) انظر: التذكرة ٩: ١٨٨.

(٢) مصباح الفقاهة ٥: ١٢٥.

(٣) انظر: الأراضي (الفيّاض): ١٣١.

قال الشيخ في المبسوط: «وأمّا الضرب الثالث من الآبار وهو إذا نزل قوم موضعاً من الموات فحفروا فيه بئراً ليشربوا منها ويسقوا بهائمهم ومواشيهم منها مدّة مقامهم ولم يقصدوا التملّك بالإحياء فإنّهم لا يملكونها؛ لأنّ المحيي لا يملك بالإحياء إلّا إذا قصد تملّكه... فإذا رحل فكلّ من سبق إليه فهو أحقّ به»[1]. ومثله صريح الشهيد في الدروس[2].

وقال الشهيد الثاني: «وحكم الموات أن يتملّكه من أحياه إذا قصد تملّكه...»[3]، بل هو صريح قوله: «فلو فعل أسباب الملك بقصد غيره أو لا مع قصدٍ لم يملك كحيازة سائر المباحات من الإصطياد والإحتطاب والإحتشاش»[4]؛ ولعلّه لأنّه لون من ألوان الاكتساب الذي هو من الأُمور القصديّة فيما كان باختيار الإنسان كالبيع ونحوه، دون ما ليس كذلك كالإرث. والاكتساب بالإحياء من قبيل القسم الأوّل فيعتبر فيه النيّة لا محالة.

وقد يترتّب على ذلك عدم الاعتداد بإحياء الصبيّ غير المميّز، بل المميّز؛ لفقد القصد حقيقة في الأوّل، وشرعاً في الثاني؛ لما دلّ على حجر الصبيّ، وما دلّ على أنّ «عمد الصبيّ وخطأه واحد»[5].

قال الشيخ الأنصاري: «إنّ مقتضى ما تقدّم من الإجماع المحكيّ في البيع وغيره من العقود والأخبار... عدم الاعتبار بما يصدر من الصبيّ من الأفعال المعتبر فيها القصد إلى مقتضاها كإنشاء العقود...»[6].

ونوقش في اعتبار نيّة التملّك ـ زائداً على نيّة الإحياء ـ بأنّ الملك بعدما كان أثراً شرعيّاً للإحياء بحسب الروايات فكيفي في حصوله قصد الموضوع وهو الإحياء، فيتحقّق الأثر بتحقّق موضوعه، والتملّك وإن كان أمراً قصديّاً إلّا أنّ حصول الملك لا يتوقّف دائماً عليه، بل قد يحصل بدونه كما في الإرث ونحوه، فيمكن الأخذ بإطلاق الروايات، فيؤخذ به.

---

(١) المبسوط ٣: ٢٨١.
(٢) الدروس ٣: ٦١.
(٣) الروضة ٧: ١٣٥.
(٤) الروضة ٧: ١٦١.
(٥) الوسائل ٢٩: ٤٠٠، ب ١١ من العاقلة، ح ٢.
(٦) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٢٨٤.

قال المحقق النجفي رحمه الله: «نعم، زاد في الدروس على ذلك كلّه قصد التملّك... وفيه: أنّه لا دليل على اشتراط ذلك، بل ظاهر الأدلّة خلافه، والإجماع مظنّة عدمه، لا العكس. كما أنّ دعوى الإنسياق من النصوص ولا أقلّ من الشكّ واضحة المنع وإن مال إليه في الرياض لذلك، وعدمُ ملك الوكيل والأجير لا [أي ليس] لعدم قصد تملّكهما وقصدِ تملّك غيرهما، بل لصيرورة الإحياء الذي هو سبب الملك لغيرهما بقصد الوكالة والإجارة فيكون الملك له، فلا يستفاد من ذلك اشتراط قصد التملّك كما توهّم، بل لا يستفاد منه اعتبار عدم قصد العدم، فضلاً عن القصد؛ ضرورة ظهور الأدلّة في أنّه متى وجد مصداق إحياء ترتّب الملك عليه وإن قَصَد العدم؛ لأنّ ترتّب المسبّب على السبب قهريّ وإن كان إيجاد السبب اختياريّاً، اللهمّ إلّا أن يشكّ في السبب حينئذٍ. وفيه منع؛ لإطلاق الأدلّة، بل لعلّ ما سمعته من ملك الموكّل والمستأجر بفعل الوكيل والأجير الخاصّ ـ وإن لم يقصد الإحياء ـ دليل على ما قلنا، فتأمل جيّداً فإنّه دقيق جدّاً»[1].

وقال السيد الخوئي: «إنّ مقتضى قوله عليه السلام: «أيّما قوم أحيوا...» هو ثبوت الملكيّة بنفس الإحياء، سواء قصد المحيي التملّك أم لم يقصده...»[2].

كما أُجيب عن شمول ما دلّ على إلغاء قصد الصبي للمقام بأنّ ما دلّ على حجر الصبيّ إنّما يدلّ على حجره عن الاستقلال في تصرّفاته الماليّة، لا سقوط مطلق أفعاله وأقواله، فكلّ فعلٍ من أفعاله لا يعدّ في العرف تصرّفاً في أمواله استقلالاً لا مانع من جوازه، فيحكم بصحّة تحجيره وحيازته والتقاطه وصيده وإحيائه الموات وما شاكل ذلك[3].

وأمّا حديث عمد الصبي خطأ فإنّما هو بالنسبة إلى جناياته ممّا يتعلّق بها الحدّ أو القصاص، فلا يدلّ على إلغاء مطلق قصده ولو في اكتساباته. وبتعبير السيد الخوئي إنّ تنزيل عمد الصبيّ منزلة خطأه متقوّم بأمرين: الأوّل: ثبوت الأثر لكلٍّ منهما، الثاني: أن يكون أثر الخطأ ثابتاً لغير

(١) جواهر الكلام ٣٨: ٣٢ ـ ٣٣.
(٢) مصباح الفقاهة ٣: ٢٦٤.
(٣) مصباح الفقاهة ٣: ٢٦٤.

الفاعل. ولا ريب أنّه لا مصداق لهذه الكبرى إلّا في باب الجنايات، قال قدس سره: «وهذا المعنى هو الموافق للذوق الفقهي [ثمّ قال:] وممّا يدلّ على اختصاص تلك الروايات بباب الجنايات قوله عليه السلام في بعضها: «عمد الصبيان خطأ، تحمله العاقلة»[1]؛ إذ من المعلوم أنّ العاقلة لا تحمل سجدتي السهو...»[2].

فحينئذٍ لا وجه لتقييد مطلقات الإحياء بعد شمولها لكلّ إحياء قد تعلّق به القصد.

قال السيد اليزدي: «الظاهر عدم الإشكال في تملّك الصبيّ المباحات بالحيازة، ويجوز له إحياء الموات، وإن كان ذلك موقوفاً إلى القصد، وكذا يثبت له حقّ السبق إلى مكانٍ مباح... كلّ ذلك لعموم الأدلّة...»[3].

كما اتّضح ممّا مرّ من كلام المحقق النجفي القدح في ما ذهب إليه المحقق الكركي من اعتبار عدم قصد العدم في التملّك بالحيازة حيث قال: «ولِمَ لا يجوز أن يقال: إنّه يملك بالحيازة إن نوى التملّك أو لم يَنوِ شيئاً، وإن نوى الضدّ انتفى الملك؟ وهذا أصحّ»[4].

والتفصيل بأكثر من ذلك متروك إلى مصطلح (حيازة).

نعم، ظاهر كلمات الفقهاء عدم الاعتداد بما صدر من الفاقد للقصد كالمجنون والصبي غير المميّز والهازل، وإن صدق عليه عرفاً وخارجاً الإحياء أو التحجير أو الصيد، ولعلّ ذلك يحتاج إلى تمحيص وبحث بعد تسليم إطلاق الأدلّة بالنسبة لكلّ ما يصدق عليه هذه العناوين، إمّا بادّعاء الانصراف، وإمّا بالقول بأنّها إنّما هي كذلك صورةً لا واقعاً، وأنّ الصدق إنّما هو عند الجاهل بالحال لا العالم.

تاسعاً ـ النيابة في الإحياء:

لا إشكال في اعتبار المباشرة في متعلّق بعض التكاليف وتقيّدها بصدورها من المكلّف بنفسه، وذلك كالصلوات اليوميّة بالنسبة للحيّ؛ لوجوبها عليه عيناً، فلا يُجزي فعل الغير عنه بأيّ وجهٍ من وجوه النيابة، بل يجب عليه الإتيان بوظيفته

(١) الوسائل ٢٩: ٤٠٠، ب ١١ من العاقلة، ح ٣.
(٢) مصباح الفقاهة ٣: ٢٥٦.
(٣) حاشية المكاسب (اليزدي) ٢: ١٢.
(٤) جامع المقاصد ٨: ٥٢.

الصلاتية الاختيارية أو الاضطرارية بما لها من المراتب من الصلاة جالساً أو مضطجعاً أو مستلقياً أو مجرّد ذكر اسم الله تعالى أو الإيماء بهذا القصد كما في بعض الحالات كصلاة الغرقى. بل انصراف اسم الصلاة عن مثل الأخير لا يوجب كفاية فعل الغير عنه ما دام المكلّف حيّاً. فالنيابة منتفية في هذا المقام مطلقاً؛ وذلك لما ذكروه في ملاك الفعل المباشري من أنّ الغرض المقصود منه لا يحصل شرعاً إلّا بصدوره من المخاطب بخطاب التكليف بنفسه[1].

كما لا إشكال عندهم في جريان النيابة وعدم اعتبار المباشرة في بعض الموارد، وذلك مثل الأمر المتوجّه إلى المديون بأداء دينه المالي وإفراغ ذمّته عن حقّ الغير، حيث لا يعتبر فيها شرعاً ولا عرفاً صدوره من نفس المديون، بل يكفي نيابة الغير عنه بأنحائها من التوكيل والاستيجار والأمر غير المجّاني والاستنابة مجاناً، بل يكفي مجرد قصد النيابة من الباذل ولو تبرّعاً ومن دون استدعاء المديون، بل صريح جماعة عدم اعتبار قصد النيابة وتنزيل الباذل نفسه منزلة المديون أيضاً، فيكفي مجرّد البذل بقصد أداء دين المديون وإفراغ ذمّته من حقّ الغير مباشرة[2].

نعم، يجب نيّة الباذل وقصده أداء دين فلان حيث انّه من العناوين القصديّة التي لا يتعيّن إلّا بالقصد، إلّا أنّه أمر آخر لا ربط له بالمقام، كما أنّه قد يحكم بلزوم إعلام الدائن بذلك بناءً على اعتبار رضاه أيضاً، أو دفعاً لإنكاره فيما بعد، وهذا أيضاً غير مربوط بالمقام.

وأمّا إحياء الموات الذي محلّ البحث ـ ولعلّ مثله الحيازة بأقسامها من الاصطياد والاحتشاش والاحتطاب، وكذا الالتقاط فيما يباح تملّكه، بل لعلّ مثله التحجير والسبق إلى الأمكنة المباحة للانتفاع ـ فقد يُبنى جريان النيابة وعدمه فيه على القول باعتبار نيّة التملّك في حصول الملك به وعدمه، وأنّ على القول بعدم اعتبار النيّة يصير المال ملكاً للمحيز والمحيي قهراً[3]،

(١) انظر: الشرائع ٢: ١٩٥ ـ ١٩٦. القواعد ٢: ٣٥٤.

(٢) انظر: العروة الوثقى ٣: ٧٦ ـ ٧٧، م ١.

(٣) نعم ذهب المحقق الكركي إلى أنّ بناءً على عدم اعتبار النيّة لا يصير المال بمجرد ذلك ملكاً للمحيز والمحيي، بل يحتاج إلى عدم نيّة العدم أيضاً، وأمّا إذا نوى العدم فلا دليل هنا لصيرورته ملكاً للمحيز أيضاً. انظر: جامع المقاصد ٨: ٢١٨.

فيلغو حينئذٍ قصد النيابة للغير، وأمّا بناءً على اعتبار النيّة يصير المال ملكاً للمنوب عنه بمجرد إحيائه له فتؤثّر هذه النيّة في مقصود النائب، وهو حصول الملك للمنوب عنه[1].

ولكن من المعلوم أنّ مجرّد ذلك لا يكفي لحصول الملك للمنوب عنه بالقصد المزبور؛ إذ غاية ما ذكر إمكان القول به بعد مساعدة الأدلّة عليه، فلابدّ من طرح البحث في ذلك، وأنّ الأدلّة الشرعية هل تساعد على حصول الملك للمنوب عنه بعد نيابة النائب عنه في حيازته وإحيائه ونحوها أم لا؟

وفي هذا المجال قد يدّعى وجود بعض الأخبار الدالّة على مشروعية النيابة، وهي بإطلاقها تشمل المقام، كخبر محمّد بن مروان، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «ما يمنع الرجل منكم أن يبرّ والديه حيّين وميّتين، يصلّي عنهما، ويتصدّق عنهما، ويحجّ عنهما، ويصوم عنهما، فيكون الذي صنع لهما، وله مثل ذلك، فيزيده الله عزّوجلّ ببرّه وصلته خيراً كثيراً»[2].

وقريب منه مرسلة أحمد بن فهد في عدّة الداعي[3].

ورواية علي بن أبي حمزة قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أحجّ وأُصلّي وأتصدّق عن الأحياء والأموات من قرابتي وأصحابي؟ قال «نعم، تصدّق عنه، وصلّ عنه، ولك أجرٌ بصلتك إيّاه»[4].

ولكن أُجيب عنها ـ بعد الإغماض عن إمكان نفي إطلاقها بحيث يشمل مثل الأحياء والحيازة؛ لأنّ سياقها سياق الواجبات والمستحبات الذي يترتّب على فعلها الثواب ـ بضعف السند؛ لظهور محمّد ابن علي في الصيرفي الملقّب بأبي سمينة المشهور بالكذب والوضع، وباشتراك محمّد بن مروان بين الثقة والضعيف، وإرسال رواية عدّة الداعي، وضعف علي ابن أبي حمزة، كما ادّعاه السيد

(١) الحدائق ٢١: ١٨٩ ـ ١٩١. جواهر الكلام ٣٨: ٣٣، ٢٦: ٣٤٤، ٢٧: ٣٨٠ ـ ٣٨١. العروة الوثقى ٥: ١٠٠ ـ ١٠٣، م٦.

(٢) الوسائل ٨: ٢٧٦، ب ١٢ من قضاء الصلوات، ح ١.

(٣) عدّة الداعي: ٧٦. الوسائل ٢: ٤٤٤، ب ٢٨ من الاحتضار، ح ٥.

(٤) الوسائل ٨: ٢٧٨، ب ١٢ من قضاء الصلوات، ح ٩.

الخوئي[1].

فلم تثبت إذاً رواية تدلّ بعمومها على جواز النيابة عن الأحياء في الواجبات فضلاً عن المقام. نعم، قام الدليل على الجواز بل وجوبها في خصوص بعض المقامات كالحج وبعض أجزائه بالنسبة للعاجز ـ كما ثبت في محلّه[2] ـ وكالوضوء لمن عجز عن الاستقلال به، على أنّ إطلاق النيابة في الأخير ليس على حقيقته كما هو واضح.

فلابدّ إذاً للحكم بجريان النيابة في الحيازة والالتقاط وإحياء الموات ـ الذي محلّ الكلام ـ من إلتماس وجوه أُخرى، كالقول بكون عمل النائب ملكاً للمنوب عنه بإجارة ونحوها، أو بكون عمله منسوباً ومستنداً إليه عرفاً، أو أن تكون هناك سيرة عقلائية تدلّ ـ تعبّداً ـ على جريان النيابة فيها مطلقاً أو في الجملة، أو غيرها ممّا قد يشار إليها خلال الردود والإشكالات الآتية، وإلّا فمقتضى القاعدة عدم ترتّب الأثر على فعل الغير.

أمّا الوجه الأوّل فغاية مقتضاه صحّة النيابة في خصوص ما يصير عمل النائب ملكاً للمنوب عنه، كما إذا كانت النيابة مسبّباً عن عقد الإجارة لا على وجه الكلّي في الذمة، وأمّا فيه ففيه تفصيل، أو الجعالة بناءً على القول بأنّ الجاعل يصير مالكاً لعمل العامل ولو بعد التصدّي للعمل وتحقّقه بهذا القصد، أو أمر بعوضٍ بالبناء السابق في الجُعل. وأمّا غيرها ممّا لا يقتضي الملك كالأمر مجّاناً أو النيابة تبرّعاً فلا يجري فيه ذلك. والأمر في الوكالة هنا أوضح؛ لوضوح عدم تملّك الموكّل لعمل الوكيل من خلال عقد الوكالة.

قال السيد الحكيم في الحيازة: «والمتحصّل ممّا ذكرنا أنّ مقتضى الجمود على ما تحت مفاد الأدلّة الأوّلية هو عدم صحّة النيابة في أمثال المقام، وأنّ المحاز ملك للحائز مباشرة، وبعد ملاحظة ما دلّ

(١) قال مقرّر بحثه في ذيل هذا الكلام: «قد بنى دام ظلّه في معجم رجال الحديث [١٧: ٦٢] على أنّ المراد بمحمد بن علي هو غير الصيرفي الملقّب بأبي سمينة، وهو من رجال كامل الزيارة، كما بنى دام ظلّه أيضاً في صفحة [٢٤٤] على أنّ المراد بمحمد بن مروان هو الذهلي الثقة، إذاً فتصبح الرواية معتبرة، إلّا أن يناقش في دلالتها بانصرافها إلى خصوص باب المستحبات».

(٢) العروة الوثقى ٣: ٧٦.

على قبول مثل ذلك للنيابة والجمع بينه وبين الأدلّة الأوّلية يتعيّن البناء على أنّ المحاز ملكٌ لمالك الحيازة لا من قامت به الحيازة، نظير: «من أحيى أرضاً» و «من بنى مسجداً»، وهذا الملك تارة يكون بالإجارة، وأُخرى يكون بغيرها من جعالة ونحوها، وقد يكون بالأمر بها مجّاناً فيجوز بنيّة ملك الآمر. أمّا تبرّع الحائز بدون إذن من حاز له فلا أثر له في الملك؛ لما عرفت من أنّه خلاف قاعدة السلطنة، بل قد يشكل حصوله بمجرّد الأمر بالحيازة مجّاناً؛ لعدم الدليل على حصول الملك بمجرد ذلك. وقبول الحيازة للنيابة لا يقتضي ذلك؛ لأنّ القابليّة أعمّ من الفعليّة، فما لم يقم دليل على النفوذ يكون المرجع أصالة عدم ترتّب الأثر»[1].

وقال السيد الخوئي بالنسبة للإجارة: «الجهة الأُولى في صحّة مثل هذه الإجارة في نفسها وأنّ الحيازة هل تملك بالإجارة؟... استشكل فيه جماعة، ولم نجد أيّ مقتضٍ للاستشكال عدا دعوى أنّ الحيازة سبب قهريّ لملكيّة الحائز...»[2]. وأجاب عنه.

وفي موضع آخر تعرّض لحكم النيابة ـ بمعناها الخاص المصطلح المقابل للإجارة ونحوها ـ والجعالة والأمر، وقال: «ولا شكّ أنّ هذا [= النيابة] على خلاف مقتضى القاعدة، يفتقر الإذعان به إلى قيام دليل قاطع، ولم ينهض عليه أيّ دليل في مثل المقام، لا من الشرع ولا من بناء العقلاء، بل لم يقم دليل على جواز النيابة عن الأحياء في غير باب الحجّ، وعليه فلو صادَ سمكةً أو حاز عرصة نيابة من غيره لم تقع له؛ إذ لا دليل على صحّة هذه النيابة، فلا جرم تقع من نفسه باعتبار أنّه هو الذي استولى على المباح وأخذه، وأمّا الجعالة بأن قرّر جُعلاً لمن حاز له مباحاً، أو الأمر بالحيازة على نحو يستتبع الضمان بأن لم يقصد به المجّان ـ وإلّا فمع قصده رجع إلى استدعاء النيابة تبرّعاً، وقد عرفت الحال فيها آنفاً ـ فالظاهر أنّ حكمهما حكم الإجارة. والوجه فيه أنّ الجاعل أو الآمر وإن لم يملك على المأمور أو المجعول له شيئاً قبل تصدّيه للعمل إلّا أنّه بعد التصدّي والإتيان به خارجاً المستوجب لاستحقاق العامل الجُعل أو

(١) مستمسك العروة ١٢: ١٢٥ ـ ١٢٦.
(٢) مستند العروة (الإجارة): ٣٤٦.

أُجرة المثل فالعمل المزبور يقع وقتئذٍ ملكاً له ـ أي للجاعل أو الآمر ـ لا محالة، وينتج نتيجة الإجارة، غايته أنّ الملكيّة فيها تسبيب عن نفس العقد، وهنا عن العمل الخارجي، فإذا كان العمل ملكاً له كانت نتيجة العمل وما يترتّب عليه ـ أعني نفس المحوز ـ ملكاً له أيضاً كما في الإجارة»[1].

ولكن قد أُجيب عن هذا البيان بالنسبة للجعالة والأمر، «بأنّ تملّك الجاعل فضلاً عن الآمر لعمل المأمور عند تحقّقه بحاجة إلى دليل، ولا دليل عليه؛ إذ لو كان الدليل عمومات الوفاء فهي لا تقتضي ذلك إلّا إذا كان هناك تعهّد والتزام بتمليك العمل من قبل المأمور للآمر... ودعوى أنّ الجعالة تتضمّن إنشاء تمليك العمل معلّقاً على تحقّقه وقبول الجاعل أو الآمر لذلك، مدفوعة بأنّ الجعالة لا تتضمّن ذلك قطعاً، كيف؟! وهو تعليق على خلاف المرتكزات العقلائيّة، وإنّما الجعالة طلب للعمل مع التوافق على قيمته بالجُعل بدل القيمة السوقيّة، وهو أمرٌ نافذ عند العقلاء بالتوافق في الجعالة على الجُعل لا على تمليك العمل، وأوضح منه في عدم إنشاء تمليك العمل ـ لا منجّزاً ولا معلّقاً ـ باب الأمر بعملٍ، وعليه لا دليل على تملّك العمل ـ وهو الحيازة ـ لا من أوّل الأمر ولا بعد الوقوع، بل مقتضى الأصل عدم تملّكه... فالصحيح أنّ الضمان في باب الأمر أو الجعالة ليس من باب التمليك والمبادلة، بل من باب الضمان للعمل الذي أهدره الآمر على صاحبه وأتلفه ولو بالإتلاف الاستيفائي...»[2].

وهذا الإشكال ـ كما ترى ـ إنّما هو إيراد على بيان السيد الخوئي ﷺ لا على جريان الجُعل والأمر بعوض في الحيازة، ولعلّه يعتبر في نفسه وجهاً آخر لتبرير جريانهما في الحيازة.

وأمّا الوجه الثاني ـ وهو استناد العمل إلى المنوب عنه عرفاً ـ فهو غير ثابت حتى في ما يوجب الملك كالإجارة والجعل والأمر بعوض، فضلاً عن الأخيرين، فلا وجه للاستناد إليه للمقام كما لا يخفى. نعم، قد يدّعى ثبوته بالنسبة للوكالة ولو من باب التسبيب، كما يستفاد ذلك من

(١) مستند العروة (الإجارة): ٣٥٦.
(٢) الإجارة (الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٢٥٩ ـ ٢٦٠.

السيّد الخوئي في مقام التفرقة بين النيابة المصطلحة والوكالة حيث قال: «أمّا النيابة فقد سبق التعرّض للفرق بينها وبين الوكالة في كتاب الزكاة، حيث قلنا بأنّ العمل في مورد النيابة قائم بنفس النائب، ولا يستند إلى المنوب عنه، فلا يقال: إنّ زيداً المنوب عنه صلّى أو حجّ حتى بنحو التسبيب، كما كان كذلك في مورد الوكالة حسبما مرّ، وبهذه العناية كانت النسبة بينهما التباين...»[1].

إلّا أنّه ﷺ لم يعمل بهذا المبنى في التكوينيّات التي منها الحيازة وإحياء الموات؛ فلذلك أنكر جريان الوكالة فيها.

قال ﷺ: «أمّا الوكالة فقد تقدّم غير مرّة أنّها لا تجري إلّا في الأُمور الاعتبارية وما يلحق بها من القبض والإقباض؛ فإنّ معنى الوكالة جعل الوكيل بمثابة الموكّل بحيث أنّ الفعل الصادر منه مستند إليه حقيقة ومن دون أيّة عناية... وهذا مطّرد في كافّة الأُمور الاعتبارية... وكذلك الحال في القبض والإقباض الملحقين بها بناء العقلاء... وأمّا غير ذلك من سائر الأُمور الخارجيّة التكوينيّة من النوم والأكل والشرب ونحوها ـ ومنها الحيازة ـ فلا تجري الوكالة في شيء منها؛ إذ لا يُستند الفعل التكويني إلى غير فاعله بالمباشرة وإن قصد غيره... وعليه فالتوكيل في الصيد أو الاحتطاب وغيرهما من سائر أقسام الحيازة غير صحيح؛ لعدم قبولها الوكالة»[2].

هذا مضافاً إلى أنّه قد ينكر أصل المبنى بالقول: «بأنّ الوكالة بابها باب إعطاء الولاية من قبل المالك للغير على التصرّف، فهي توسعة في دائرة الولاية وتنزيل مالكيّ للوكيل منزله نفسه، فإذا أمضى الشارع هذا التنزيل ولو بالعمومات ـ لكونه تصرّفاً إنشائيّاً في شأنٍ من شؤونه ـ فيكون تعهّداً وعقداً من العقود يصبح الوكيل حينئذٍ كالأصيل وليّاً على التصرّف ومسلّطاً عليه كصاحب الحقّ، فيكون بيعه وشراؤه وسائر تصرّفاته القانونيّة مشمولاً لعمومات الصحّة، وترتيبٌ على القاعدة، ويكون نفوذه على المالك بحكم نفوذ وكالته ـ أي ولاية الوكيل التي أُعطيت له ـ لا باعتبار

(١) مستند العروة (الإجارة): ٣٥٦.
(٢) مستند العروة (الإجارة): ٣٥٥.

انتساب عقد الوكيل إليه، بل قد لا يصحّ الانتساب في بعض موارد الوكالة مع نفوذ الوكالة، كما إذا كان قد عزله الموكّل ولكن بعدُ لم يصل إلى الوكيل... نعم، يصحّ العقد الصادر من غير المالك بعنوان كونه عقداً للمالك في موارد الإجازة أو الإذن من المالك للعاقد، فإنّه بالرضا والإجازة من المالك ينتسب العقد إلى المالك حقيقة، فتشمله العمومات بما هو عقده...»[1].

ويعتبر ذلك وجهاً رابعاً في المقام مبرّراً لجريان الوكالة ـ لا مطلق النيابة ـ في حيازة المباحات، لو لم نمنع عن جريانها في التكوينيات، كما مرّ عن السيد الخوئي.

ولذلك صرّح المستشكل نفسه بجريانها فيها على المبنى المختار عنده كما مرّ[2].

كما ذهب قبله إلى جريان الوكالة جماعة كالشيخ في موضع من المبسوط وابن إدريس في السرائر بالنسبة لخصوص إحياء الموات، وأمّا الحيازة بأنواعها فحكما فيها بالعدم[3] ـ وإن كان أُورد عليها بعدم وجه لهذه التفرقة كما مرّ ـ وأيضاً ذهب إلى الجريان المحقق الكركي والمحقق النجفي والسيد اليزدي[4].

وأمّا الوجه الأخير ـ أي السيرة العقلائيّة ـ فحيث كانت من الأدلّة اللبّية غير اللفظيّة التي ليس لها إطلاق فلابدّ من الاكتفاء فيها بالقدر المتيقّن من موارد ثبوتها، ولعلّها بالنسبة للإجارة ممّا لا إشكال فيه؛ ولذلك لم يستشكل أحدٌ في جواز الإستيجار لحيازة المباحات.

قال السيد الخوئي: «أمّا إذا كانت عمليّة الحيازة مملوكة للغير فكان الأخذ لذلك الغير، كما هو أمر شائع متعارف بين الناس، ولا سيّما في مثل الاستيجار لصيد الأسماك؛ فإنّ بناء العرف والعقلاء مستقرّ وقتئذٍ على اعتبار ملكيّة المحوز لمالك الحيازة، لا للحائز المباشر، فيعتبرون المستأجر مالك السمكة، دون صائدها. وكذلك الاستيجار للاستقاء من الشط أو لأخذ التراب والأحجار...»[5].

نعم، قد أُورد عليه بأنّ هذه السيرة

---

(١) الإجارة (الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٢٥٧.
(٢) الإجارة (الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٢٥٨.
(٣) المبسوط ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٣. السرائر ٢: ٨٣ ـ ٨٥.
(٤) جامع المقاصد ٨: ٢١٨. جواهر الكلام ٢٧: ٣٨٠ ـ ٣٨١. العروة الوثقى ٦: ٢٠٣، م١١.
(٥) مستند العروة (الإجارة): ٣٤٧.

مسلّمة في خصوص ما إذا قصد المحيز الحيازة للمستأجر لا مطلقاً. قال السيد الهاشمي بعد القدح في الوجوه المطروحة لجريان الإجارة في حيازة المباحات: «نعم، وقوع الإجارة عند العقلاء والمتشرّعة لحيازة المباحات وحصول الملك بذلك للمستأجر ممّا لا يمكن إنكاره، إلّا أنّ هذا قدره الثابت ما إذا حاز الأجير للمستأجر لا لنفسه»[1].

وأمّا حال السيرة في الجعالة والأمر فلعلّ المستفاد من قول السيد الخوئي: «إذا صحّت الإجارة على عمليّة الحيازة بالسيرة العقلائية صحّت الجعالة والأمر بمناط واحد، ويكون ما يترتب على هذا العمل ملكاً للجاعل أو الآمر كما كان ملكاً للمستأجر حسبما تقدّم»[2] جريان السيرة فيهما أيضاً.

إلّا أنّ الظاهر منه إسراء الحكم إليهما بتنقيح المناط وعدم احتمال الفرق، لا باستقرار السيرة العمليّة فيهما، كما هو محلّ الكلام.

كما أنّ ادّعاء قيام السيرة بالنسبة للتوكيل واضح المنع بعد تحقّق الخلاف بينهم في جريانه في الحيازة ونحوها، وذهاب جماعة من كبار الفقهاء إلى عدم جريانه، منهم الشيخ وابن إدريس[3] والمحقق الحلّي في الشرائع[4] وابن سعيد الحلّي في الجامع للشرائع[5]، وبعد قول العلّامة في القواعد: «في التوكيل بإثبات اليد على المباحات كالالتقاط والاصطياد والاحتشاش والاحتطاب نظر»[6]، وقريب منه عبارته في التذكرة بل جزمه فيها بعدم جريان الوكالة في الالتقاط[7]. وبعد قول صاحب الحدائق في ذيله: «وهو في محلّه، لعدم الدليل الواضح على شيء من هذه الأقوال»[8]. وكيف خفيت السيرة العقلائية على جميعهم؟!

وأوضح من ذلك حال السيرة في الأمر مجاناً والنيابة تبرّعاً.

فالنتيجة لحدّ الآن إمكان القول بجريان النيابة في حيازة المباحات وإحياء الموات

---

(١) الإجارة (الهاشمي الشاهرودي) ٢: ٢٥١.
(٢) مستند العروة (الإجارة): ٣٥٧.
(٣) المبسوط ٢: ٣٦١ ـ ٣٦٣. السرائر ٢: ٨٣ ـ ٨٥.
(٤) الشرائع ٢: ١٩٥.
(٥) الجامع للشرائع: ٣١٩.
(٦) القواعد ٢: ٣٥٥.
(٧) التذكرة ١٥: ٤٤ ـ ٥٠.
(٨) الحدائق ٢١: ١٩٠.

إذا كانت مقصودة من خلال إجارة أو جعالةٍ أو أمر بعوض أو توكيل بعد الالتزام بأحد البيانات السابقة لتبريرها، وأمّا الأمر مجاناً والنيابة عن الغير تبرّعاً فلم يقم دليل صالح لتصحيحهما وترتيب الأثر المقصود منهما أصلاً. وقد مرّ أنّ مع الشكّ مقتضى القاعدة عدم كفاية فعل أحد عن غيره وعدم ترتّب الأثر المزبور على فعله.

ثمّ ليعلم أنّ نقل الكلمات السابقة في هذا المبحث ـ أعني إحياء الموات ـ مع ورود أكثرها في الحيازة إنّما هو بناءً على القول بوحدتهما من حيث الملاك والحكم، حيث انّ الإحياء كالحيازة لون من ألوان الاكتساب والتملّك للمباحات الأصليّة، وعليه يبتني إشكال المحقق الكركي على الشيخ حيث فرّق بين الإحياء والحيازة بجريان التوكيل في الأوّل دون الثاني؛ إذ قال: «اختلف كلام الشيخ في التوكيل في تملّك المباحات، فمنع منه في الاحتطاب والاحتشاش، وسوّغه في إحياء الموات، والجمع بين الحكمين مشكل»[1].

ولم يُرَ من ذهب إلى هذا التفصيل غيره والحلّي في السرائر، كما أنّ ظاهر المحقق الكركي أيضاً ـ في عبارته السابقة ـ حصر هذا التفكيك في الشيخ، ولعلّ الظاهر من بعض الكلمات أنّ وحدة الحكم في الموردين من المسلّمات؛ ولذا عاملوا مع قوله: «من أحيى» و «من حاز» بل «من سبق...» معاملة الشيء الواحد. قال المحقق النجفي: «وأمّا الالتقاط المملّك والاحتطاب والاحتشاش ففي القواعد: فيه نظر... وقد ذكرنا في المضاربة تحقيق الحال فيها وقبولها للنيابة باستيجار وغيره؛ لعدم ما يدلّ على الدخول في ملك المحيز قهراً حتى لو قصد عدمه... نعم، ظاهر قوله: «من أحيى» أو «حاز» أو نحوهما اعتبار قصد الفعل بعنوان الاستيلاء عليه والإدخال تحت سلطانه الذي هو الملك عرفاً في ترتّب الملك شرعاً...»[2].

وقد مرّت عبارة السيد اليزدي المصرّحة بجريان الوكالة في الحيازة بأقسامها وإحياء الموات جميعاً من دون احتمال فرق بين الأمرين.

ولعلّك تجد المسألة على مستوى أوسع في مصطلح (حيازة، نيابة) فراجع.

---

(١) جامع المقاصد ٨: ٢١٨.

(٢) جواهر الكلام ٢٧: ٣٨٠ ـ ٣٨١.

عاشراً ـ الخراج على الأرض المحياة (الطسق):

قد مرّ الكلام في أنّ موات الأرض للإمام عليه السلام ومن الأنفال، وأنّه يجوز تملّك هذا الأرض بالإحياء في رأي المشهور، ولكن كلمات الفقهاء عموماً إلّا القليل منهم خالية عن قيد الخراج، بل ظاهرة في جواز الإحياء مجّاناً وبلا عوضٍ، بل هو صريح الشيخ الأنصاري حيث قال: «وهي من الأنفال. نعم، أُبيح التصرّف فيها بالإحياء بلا عوض»[1]. وظاهره عدم الخلاف فيه، وأنّه من المسلمات.

ولعلّ الوجه فيه خلوّ الأخبار مثل قول النبي صلى الله عليه وآله: «موتان الأرض لله ولرسوله، ثمّ هي لكم منّي أيّها المسلمون»[2] عن التعرّض لهذا القيد مع كونه في مقام البيان.

نعم، ظاهر بعض الأخبار الوجوب كما في صحيحة الكابلي: «... والأرض كلّها لنا، فمن أحيى أرضاً من المسلمين فليعمّرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها...»[3]. ورواية عمر بن يزيد: أنّه سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها فعمّرها وأكرى أنهارها وبنى فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً، قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيى أرضاً من المؤمنين فهي له وعليه طسقها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم عليه السلام فليوطّن نفسه على أن تؤخذ منه»[4].

ولكن لم يحكم بمضمونها الفقهاء؛ ولذلك حاول بعضهم بذكر الوجوه والمحامل لهذه الروايات.

قال المحقق النجفي في خمس الجواهر: «بلا خلاف أجده في جواز الإحياء في موات الأصل في زمن الغيبة الذي قد عرفت أنّه للإمام عليه السلام من الأنفال، وقد صدر الإذن منه في الإحياء، بل ظاهرها تملّك المحيي لها مجّاناً، وإن كان ظاهر صحيح الكابلي عن الباقر عليه السلام ـ المتقدّم سابقاً ـ وجوب الخراج عليه حتى يظهر القائم عليه السلام، واحتمله الكركي

(١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ١٣.
(٢) تلخيص الحبير ٣: ٦٢، ح١٢٩٣.
(٣) الوسائل ٢٥: ٤١٥، ب٣ من إحياء الموات، ح٢.
(٤) الوسائل ٩: ٥٤٩، ب٤ من الأنفال، ح١٣.

في فوائد الشرائع، معلّلاً له بأنّها ملك الغير، وملك الغير لا يباح مجّاناً ـ إلى أن قال: ـ وفيه أنّه لا بأس بإباحة الغير ملكه مجّاناً، كما هو ظاهر قوله ﷺ: «من أحيى أرضاً إلى آخره» ونحوه. وحينئذٍ يحمل ما دلّ على الأُجرة في أرض الغير على غير أرض الإمام عليه السلام في زمن الغيبة، خصوصاً بالنسبة إلى الشيعة...»[1].

وقال الشيخ الأنصاري بعد ذكر صحيحة الكابلي ورواية عمر بن يزيد: «ويمكن حملها على بيان الاستحقاق ووجوب إيصال الطسق إذا طلبه الإمام عليه السلام، لكنّ الأئمّة بعد أمير المؤمنين عليه السلام حلّلوا لشيعتهم، وأسقطوا ذلك عنهم، كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: «ما كان لنا فهو لشيعتنا»، وقوله عليه السلام في رواية مسمع بن عبد الملك: «كلّ ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّلون، يحلّ لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا...»[2]، ـ إلى أن قال: ـ ويحتمل حمل هذه الأخبار المذكورة على حال الحضور، وإلّا فالظاهر عدم الخلاف في عدم وجوب مالٍ للإمام في الأراضي في حال الغيبة، بل الأخبار متّفقة على أنّها لمن أحياها، وسيأتي حكاية إجماع المسلمين على صيرورتها ملكاً بالإحياء»[3].

هذا، ولكنّ الظاهر من السيد الخوئي عدم ارتضائه للوجهين المذكورين، وأنّه لا وجه لحمل الأخبار الظاهرة في وجوب أداء الخراج على مجرّد الاستحقاق وتعليقه بطلب الإمام عليه السلام، أو حملها على حال الحضور. بل يجب الأخذ بمقتضى الأخبار جميعاً، فيلتزم بحصول الملك أو الحقّ بالإحياء، وبوجوب دفع الخراج، كما يلتزم بإباحة ذلك لخصوص الشيعة بمقتضى الأخبار بمعنى سقوط الخراج عنهم في زمان الغيبة، ونتيجتها وجوب الخراج على غير الشيعة ممّن يصحّ منهم الإحياء، بلا فرق بين حال الحضور والغيبة.

قال: «وتوهّم كون موردهما [= الخبرين] هي الشيعة فلا يمكن حملهما على غيرها توهّم فاسد؛ بداهة أنّ رواية الكابلي ليس فيها سؤال حتى نرى

(١) جواهر الكلام ٢١: ١٨١ ـ ١٨٢.
(٢) الوسائل ٩: ٥٤٨، ب ٤ من الأنفال، ح ١٢.
(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ١٤ ـ ١٥.

أنّه شيعيّ أم غير شيعيّ، وأمّا رواية عمر بن يزيد فالراوي فيها وإن كان شيعيّاً ولكن المورد هو الرجل الشامل للشيعة وأهل السنّة...»[1].

ثمّ إنّ لظاهرة الطسق تخريج وتفسير رشيق ذكره الشهيد السعيد الصدر قدس سره في مباحث إقتصاده لا بأس بذكره بطوله قال قدس سره: «نجد في البناء العلوي الذي ينظّم توزيع ما قبل الإنتاج في الإسلام ظاهرة خاصّة قد يبدو أنّها تميّز الأرض عن غيرها من المصادر الطبيعيّة... وهذه الظاهرة هي الطسق الذي سمحت الشريعة للإمام بأخذه من الفرد إذا أحيى أرضاً وانتفع بها، فقد جاء في الحديث الصحيح وفي بعض النصوص الفقهيّة للشيخ الطوسي: أنّ للفرد أن يُحيي أرضاً ميتة وعليه طسقها (أُجرتها) يؤدّيه للإمام، فما هو المبرّر لهذا الطسق؟ ولماذا اختصّت به الأرض دون غيرها من منابع الثروة؟...

[ثمّ قال:] يمكن تكييفه مذهبيّاً وتفسيره من الناحية النظريّة على أساسين:

الأوّل: على أساس النظريّة العامّة في التوزيع نفسها، فنحن إذا لاحظنا أنّ الطسق أُجرة يتقاضاها الإمام على الأرض بوصفها من الأنفال، وعرفنا إضافةً إلى ذلك أنّ الأنفال يستخدمها الإمام في مصالح الجماعة، وقارنّا بين إلزام صاحب الأرض بالطسق وإلزام صاحب العين والمنجم بالسماح للآخرين بما زاد على حاجته من العين وما لا يتعارض مع حقّه في المنجم، إذا جمعنا كلّ ذلك تكامل لدينا بناء علوي من التشريع يسمح لنا باستنتاج مبدأ جديد في النظريّة يمنح الجماعة حقّاً عامّاً في الإستفادة من مصادر الطبيعة؛ لأنّها موضوعة في خدمة الإنسانيّة بشكل عامّ ﴿خَلَقَ لَكُم مَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعاً﴾[2].

وهذا الحقّ العامّ للجماعة لا يزول باكتساب المصادر الطبيعيّة طابع الحقوق الخاصّة، وإنّما تحدّد الشريعة طريقة استفادة الجماعة من هذا الحقّ بالشكل الذي لا يتعارض مع تلك الحقوق الخاصّة، ففي المناجم والعيون التي يحييها الأفراد يُتاح للجميع الاستفادة منها بشكل مباشر؛

(١) مصباح الفقاهة ٥: ١٢٧.
(٢) البقرة: ٢٩.

لأنّ لكلّ فردٍ أن يستفيد من عروق المنجم إذا حفر من موضع آخر، كما أنّ له أن يستقي من عين الماء إذا زادت على حاجة مستنبطها.

وأمّا الأرض فلمّا كانت بطبيعتها لا تسمح لإنتفاع فردين بها في وقت واحد فقد شرّع الطسق الذي ينفقه الإمام على مصالح الجماعة ليتاح للآخرين الاستفادة عن هذا الطريق بعد أن حال الحقّ الخاصّ لصاحب الأرض الذي أحياها عن انتفاع الآخرين بتلك الأرض انتفاعاً مباشراً.

[الأساس] الثاني: أن نفسّر الطسق بصورة منفصلة عن النظريّة العامّة للتوزيع، وذلك على أساس أنّه ضريبة تتقاضاها الدولة لصالح العدالة الإجتماعيّة؛ لأنّنا سوف نرى عند دراسة الأنفال ووظيفتها في الإقتصاد الإسلامي: أنّ من أهمّ أغراض الأنفال في الشريعة الضمان الإجتماعي وحماية التوازن العامّ، وما دام الطسق يعتبر تشريعيّاً من الأنفال فمن المعقول أن يعتبر ضريبة نابعة من النظريّة العامّة في العدالة الإجتماعيّة وما تضمّ من مبادئ الضمان والتوازن العامّ، وإنّما اختصّت الأرض بهذه الضريبة الضخمة لأهمّيتها ولخطورة دورها في الحياة الإقتصادية، فشرّعت هذه الضريبة وقايةً للمجتمع الإسلامي من أعراض الملكيّة الخاصّة للأرض التي مُنيت بها المجتمعات غير الإسلاميّة، ومقاومةً لمآسي الريع العقاري التي ضجّ بها تاريخ الأنظمة البشريّة ودوره في إشاعة الفروق والتناقضات وتعميقها. ويشابه الطسق على هذا الأساس الخمس الذي فُرض ضريبةً على ما يستخرج من المعدن...

[ثمّ قال:] يمكننا أن نردّ أحدهما [= التفسيرين] إلى الآخر في نظرة أشمل وأوسع، فنفسّر الطسق بأنّه ضريبة سُمح للإمام بفرضها لأغراض الضمان والتوازن، وحماية الأفراد الضعفاء في الجماعة، ونفسّر هذه الأغراض نفسها وحتميّة تنفيذها على الأفراد الأقوياء بما للجماعة من حقّ عامّ مسبق في مصادر الطبيعة يجعل لها على الأفراد الذين يحيون تلك المصادر ويستثمرونها الحقّ في حماية مصالحها وإنقاذ ضعفائها»[1].

(١) اقتصادنا: ٥٣٣ ـ ٥٣٥.

إحياء النفس

أوّلاً ـ التعريف:

وهو لغة جعل النفس ذات حياة بنفخ وايلاج الروح فيها، فيتوقّف صدقه على سبق الموت وعدم الحياة كما في قوله تعالى: ﴿ وَكُنتُمْ أَمْواتاً فَأَحْيَاكُمْ ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ﴾ [2].

وقد يستعمل بالعناية في حفظ النفس عن الهلاك بدفع الموت وما في حكمه عنه، سواء كان بسبب الحوادث الطبيعيّة من حرق أو غرق ونحوهما أو من جانب متعدٍّ ذي شعور كالمحارب أو غير ذي شعور كالصائل والشارد.

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً ﴾ [3]، ففي رواية فضيل بن يسار قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: قول الله عزوجل: ﴿ومن أحياها ...﴾، قال: «من حرق أو غرق» قلت: فمن أخرجها من ضلال إلى هدى؟ قال: «ذاك تأويلها الأعظم» [4].

نعم، قد يستعمل بالعناية أيضاً في إرشاد الجاهل وهداية الضالّ، كما في قوله تعالى: ﴿ ٱسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾ [5]، بل قوله تعالى: ﴿ ومن أحياها ... ﴾ بناءً على تفسيرهما بذلك كما احتمله بعض المفسّرين [6]. بل في رواية سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلت له: قول الله عزوجل: ﴿ من قتل نفساً ... وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعاً ﴾ فقال: «من أخرجها من ضلال إلى هدى فكأنّما أحياها، ومن أخرجها من هدى إلى ضلال فقد قتلها» [7].

ثانياً ـ الحكم الإجمالي:

إحياء النفس بالمعنى الأوّل ـ أي جعل

---

(١) البقرة: ٢٨.
(٢) الحجّ: ٦٦.
(٣) المائدة: ٣٢.
(٤) الوسائل ١٦: ١٨٦، ب ١٩ من الأمر والنهي، ح ٢.
(٥) الأنفال: ٢٤.
(٦) التبيان ٥: ١٠١. مجمع البيان ٢: ٥٣٣.
(٧) الوسائل ١٦: ١٨٧، ب ١٩ من الأمر والنهي، ح ٣.

النفس ذات حياة ـ حيث كان خارجاً عن قدرة المكلفين فلا يتعلّق به تكليف، بل خارج عن موضوع الفقه، نعم لو تحقق هذا المعنى في الخارج وصار الميّت حيّاً ـ أحياناً ـ بإذن من الله، ولو على يدي مخلوق، فيمكن البحث حينئذٍ عن بعض الأحكام الوضعيّة تجاهه، كطهارة بدنه إذا لم يغسّل بعد، وحكم أملاكه قبل الموت، وحكم نسبته مع أرحامه قبل الموت من حيث المحرميّة والتوارث ونحوهما.

وأمّا بالمعنى الثاني ـ وهو حفظ النفس المحترمة عن الهلاك فالمعروف وجوبه، وتفصيله في مصطلح (حفظ النفس).

كما أنّه بالمعنى الثالث أيضاً متعلّق للتّكليف؛ للأدلّة الدالّة على وجوب إرشاد الجاهل وهدايته فيما لا يعلم من أُصول الدين وفروعه من الأحكام الكلّية؛ لتعلّق غرض الشارع المقدّس بالعمل بها، وهو الغرض الأعلى من ارسال الرسل وانزال الكتب، وقد مرّت رواية سماعة في هذا المعنى. والتفصيل في محلّه.

(انظر: إرشاد)

أخ

أوّلاً ـ التعريف:

الأخ اسمٌ أصله أخو زِنَة فَعَل أو فعْل حذفت الواو منه تخفيفاً[1]، ومعناه عند الإطلاق: المشارك لغيره في النسب إلى الأب والأُمّ[2]. وقيل: أو في الرضاع[3] ثمّ استعير لكلّ مشارك لغيره في القبيلة، أو في الدين، أو في صنعة، أو في معاملة، أو في مودّة، وفي غير ذلك من المناسبات[4]، فقيل: أخو تميم، وأخو الخير، وأخو الصدق، وأخو الغنى[5]، وأخو كُربة، واخوان العمل والعزاء[6] وهكذا.

ومنه قول الله عزّوجلّ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ

(١) الصحاح ٦: ٢٢٦٤. المفردات: ٦٨. المصباح المنير: ٨. مجمع البحرين ١: ٢٨.
(٢) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ٢: ٢٥١.
(٣) المفردات: ٦٨. تاج العروس ١٠: ١٠.
(٤) المفردات: ٦٨.
(٥) المصباح المنير: ٨.
(٦) لسان العرب ١: ٩٠.

إِخْـوَةٌ﴾[1]. وقـولهم: «ربّ أخٍ لك لم تلده أُمّك» يـراد بـه الصـاحب والصـديق والشفيق[2].

والأخ إن كان انتسابه من جهة الأبوين معاً قيل له: الشقيق، ويقال للأشقّاء: بـنو الأعيان أيضاً، وإن كان انتسابه من جـهة الأب فقط قيل له: أخ لأب، ويقال للإخوة لأب: بنو علّات، وإن كان انتسابه من جهة الأُمّ فقط قيل له: أخ لأُمّ، ويقال للإخـوة لأُمّ: بنو أخياف[3].

استعمل الفقهاء هـذا اللـفظ فـي نـفس المعنى اللغوي، فليس لهم اصطلاحٌ خاصٌّ به.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

ذكر الفقهاء جملة من الأحكام المتعلّقة بالأخ نستعرضها كالتالي:

١ ـ ولاية الأخ وأولويته:

لا ولاية للأخ على الأخ والأُخت إلّا أنّه أولى بهما من الغير حيّين وميتين بعد فـقد الأقرب مـن الأبـوين والأجـداد والأولاد على اختلاف في ترتيبهم تبعاً لنوع الحكم:

أ ـ ففي تجهيز الميّت يكون الأولى به الزوج إذا كان امرأة ثمّ المـالك، وأولويّـة هؤلاء بالسبب لا بـالنسب، ثـمّ الأبـوين والأولاد، وبعدهما الإخوة والأجداد. ومع وجودهما لا يحقّ لمن دونهما مرتبة فـي القرب كالأعمام والأخوال التـقدّم بـتجهيز الميّت والصلاة عليه ودفنه.

كما أنّ الأخ مقدّم على الأُخت، والأخ للأبوين مقدّم على الأخ لأحدهما، والأخ للأب مقدّم على الأخ للأُمّ[4]. والتـفصيل في ذلك موكول إلى محلّه.

(انظر: تجهيز)

٢ ـ وفي قـضاء الصـلوات التـي عـلى الميّت الأحوط استحباباً على الأخ قـضاء ما فات الميّت من الصلوات الواجـبة بـعد فقد من يتقرّب إليه من مراتب الإرث قبله. وربّما أفتى بـعضهم بـالوجوب، أو جـعله الأحوط وجوباً[5].

(انظر: صلاة القضاء)

---

(١) الحجرات: ١٠.

(٢) تاج العروس ٢: ٤٣٠.

(٣) المفردات: ١٣. النهاية (ابن الأثير) ٢: ٤٩٢، و ٣: ٣٣٣.

(٤) العروة الوثقى ٢: ٢٤، ٢٥، م ١، ٢، ١٢. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٨: ٦١ ـ ٦٥.

(٥) العروة الوثقى ١: ١٠١ ـ ١٠٢، مع التعليقات. مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ٣٣١ ـ ٣٣٧. تحرير الوسيلة ١: ٢٠٦، م١٦.

٣ ـ وفي الحضانة وتولّي أمر الطفل والمجنون وإدارة شؤونهما يكون الأخ أولى من غيره ممّن يتقرّبون إليهما بمرتبة أدنى من مرتبته في طبقات الإرث ـ عدا الجدّ والوصي له ولأبيه ـ عند التزاحم على بعض الأقوال[١].

(انظر: ولاية، حضانة)

٤ ـ وفي الوقف على الأقرب أو الوصيّة له يدخل الأخ على ترتيب طبقات الإرث[٢].

وقد توجد لأولويّة الأخ ممّن دونه في مراتب الإرث موارد أُخرى لم ينصّ عليها الفقهاء، لكن قاعدة القرب المستفادة من الكتاب ﴿ وَأُولُوا الأَرحَامِ بَعضُهُم أَولَى بِبَعضٍ في كِتَابِ اللهِ ﴾[٣] تعمّها وتشملها حسب ما يستفاد من استناد الفقهاء في الموارد الأُخرى غير مورد سياق الآية، وترتيبهم الأولويّة فيها على حسب مراتب الإرث.

٢ ـ التفجُّع بشقّ الثوب على الأخ:

المعروف بين الفقهاء حرمة شقّ الثوب للرجل في التفجّع على الميّت، لكن استثنى الفقهاء من ذلك الأب والأخ، فإنّه يجوز شقّ الثوب عليهما. وأمّا المرأة فظاهر الأكثر عدم حرمته عليها مطلقاً[٤].

(انظر: ميّت)

٣ ـ الدفاع عن الأخ:

يجب الدفاع عن الأخ عند تعرّضه للاعتداء كسائر من يتعلّق بالإنسان بقرابة أو غيرها، فإن انجرّ الدفاع إلى قتل المهاجم جاز ولا شيء على المدافع[٥].

(انظر: دفاع)

٤ ـ محرميّة الأخ:

يعدُّ الأخ فقهيّاً من جملة المحارم، والمحارم مجموعة من الأشخاص ثبتت بينهم أحكام خاصّة منها:

أ ـ حرمة النكاح: يحرم على الأخ نكاح أُخته، بلا فرق بين الشقيقة

---

(١) القواعد ٣: ١٠٢. الروضة ٥: ٤٦٠. جواهر الكلام ٣١: ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

(٢) المبسوط ٣: ٢٩٧. القواعد ٢: ٤٥٠. المختلف ٦: ٢٨٧. جواهر الكلام ٢٨: ٥١ ـ ٥٢.

(٣) الأحزاب: ٦.

(٤) المقنعة: ٥٧٣. النهاية: ٥٧٣. القواعد ١: ٢١. نهاية الإحكام ٢: ٢٨٩ ـ ٢٩٠. جامع المقاصد ١: ٤٥٤. كفاية الأحكام ١: ١١٢ ـ ١١٣. مفتاح الكرامة ٤: ٢٩٩ ـ ٣٠٠. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٩: ٢٣٤.

(٥) تحرير الوسيلة ١: ٤٤٧، م ٣.

وغيرها[1]؛ لإطلاق قوله تعالى: ﴿ حُرِّمَت عَلَيكُم أُمَّهَاتُكُم وَبَنَاتُكُم وَأَخَوَاتُكُم... ﴾[2]؛ ولهذا السبب أُطلق عليهم اسم المحارم.

٢ ـ جواز النظر واللمس: يجوز للأخ النظر إلى بدن أُخته ومسّه من غير تلذّذ وريبة، إلّا العورة فإنّه لا يجوز النظر إليها ولا مسّها بحال[3].

٣ ـ جواز التغسيل للمخالف: يجوز للأخ تغسيل أُخته، لكنّ الأحوط أن يكون ذلك مع عدم المماثل ومن وراء الثياب[4].

٤ ـ قتل الزاني: يقتل الأخ إذا زنا بأُخته وإن كان غير محصن[5].

(انظر: حد، زنا)

٥ ـ وقوع الظهار: يقع الظهار من الزوج بالزوجة إذا شبّهها بظهر أُخته على المشهور بين الفقهاء، وعلى الرأي الآخر أنّه لا يقع إلّا بالتشبيه بظهر الأُمّ[6]. والتفصيل في هذه الموارد موكول إلى محلّه.

٥ ـ إنفاق الأخ والأُخت:

لا يجب على الأخ الإنفاق على أخيه وأُخته حتّى مع فقد العمودين والأولاد، لكنّه يُستحبّ خصوصاً للوارث[7].

(انظر: نفقة)

٦ ـ أكل الأخ من بيت أخيه وأُخته:

يجوز للأخ الأكل من بيت أخيه وأُخته من غير إذنهما؛ لورود الإذن من الشارع بذلك في قوله تعالى: ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلاَ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا مِنْ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَاتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَاتِكُمْ... ﴾[8]. نعم، اشترط عدم العلم بالكراهة، أمّا لو علم ولو بمعونة القرائن الحاليّة فلا يجوز[9].

(انظر: أكل)

---

(١) الروضة ٥: ١٥٤ ـ ١٥٥. جواهر الكلام ٢٩: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.
(٢) النساء: ٢٣.
(٣) مستند العروة (النكاح) ١: ٦٦ ـ ٦٧.
(٤) التذكرة ١: ٣٥٩. نهاية الإحكام ٢: ٢٣٠.
(٥) القواعد ٣: ٥٢٦. الروضة ٩: ٦٢ ـ ٦٣، ٦٧.
(٦) القواعد ٣: ١٧١. وانظر: المختلف ٧: ٤٠٢ ـ ٤٠٣. جواهر الكلام ٣٣: ١٠٠. تحرير الوسيلة ٢: ٣١٧، م ١.
(٧) كشف اللثام ٧: ٥٩٥. جواهر الكلام ٣١: ٣٦٨ ـ ٣٧١.
(٨) النور: ٦١.
(٩) مستند الشيعة ١٥: ٤٠.

٧ ـ ملك الأخ أخيه وأُخته:

لا يملك الأخ أُخته، بمعنى أنّه لا يستقرّ ملكه عليها، بل تنعتق عليه قهراً[١]، ويملك أخاه على كراهيّة[٢].

(انظر: رق)

٨ ـ إرث الأخ:

يقع الأخ في الطبقة الثانية من الإرث بعد الأبوين والأولاد، ويجتمع مع الأجداد[٣].

وقد ذكر الفقهاء لإرث الإخوة أحكاماً نذكرها فيما يلي:

١ً ـ يحجب الإخوة من دونهم في الطبقة، وهم الأخوال والأعمام وأولادهم، كما يحجبهم من فوقهم وهم الأولاد. ويسمّى هذا الحجب بحجب الحرمان[٤].

فأمّا الأبوان فهما يحجبان الإخوة عن الميراث مع وجودهما، وهم يحجبون الأُمّ من الثلث ـ وهو فرضها إن لم يكن للمورّث ولد ـ لينتقل إلى السدس إذا كان الأب حيّاً، وكانوا إخوة لأبوين أو لأب، وكان عددهم ذكرين أو ذكراً وأُنثيين أو أربع إناثٍ أو أزيد ممّا ذكر وإن لم يرثوهم. ويسمّى حجب الأُمّ هذا عن الثلث إلى السدس بحجب النقصان[٥].

٢ً ـ لا يرث الإخوة لأبٍ مع وجود إخوة لأبوين، وإنّما يقومون مقامهم في الإرث مع فقدهم[٦].

٣ً ـ الزوج أو الزوجة إن اجتمعا مع الإخوة يرثان فرضهما الأعلى، وهو النصف للزوج والربع للزوجة، والباقي يرثه الإخوة مع من وجد في طبقتهم من الأجداد والجدّات[٧].

٤ً ـ يرث الإخوة منفردين تارة، ومجتمعين مع الأجداد والجدّات أُخرى، والمنفردون قد يكونون لأبوين أو لأب وقد يكونون لأُمّ، وجميع هذا نبيّنه ضمن الصور التالية:

الأُولى: الإخوة لأبوين أو لأب يرثون

---

(١) المقنعة: ٥٩٩. القواعد ٢: ٢٨ ـ ٢٩. جواهر الكلام ٢٤: ١٤١ ـ ١٤٢، و ٣٤: ١٨٦.
(٢) جواهر الكلام ٢٤: ١٤٥.
(٣) جواهر الكلام ٣٩: ٨.
(٤) القواعد ٣: ٣٥٥. جواهر الكلام ٣٩: ٧٧، ١٤٧.
(٥) القواعد ٣: ٣٥٦. جواهر الكلام ٣٩: ٨٣.
(٦) القواعد ٣: ٣٦٢. جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.
(٧) القواعد ٣: ٣٦٧. جواهر الكلام ٣٩: ١٥٨.

المال كلّه بالقرابة، فإن كان واحداً أخذه أجمع، وإن كانوا ذكوراً متعدّدين قسّموه بينهم بالسوية، وإن كانوا مختلطين ذكوراً وإناثاً قسّموه للذكر مثل حظّ الأُنثيين[١].

الثانية: الإخوة لأُمّ إن كانوا واحداً يرثون السدس بالفرض والباقي بالردّ، فإن كانوا جماعة ـ ذكوراً فقط أو إناثاً فقط أو مختلطين ـ كان لهم الثلث بالفرض، والباقي بالردّ يقسّم بينهم جميعاً بالسويّة[٢].

الثالثة: الإخوة لأُمّ إن اجتمعوا مع الإخوة لأبوين أو لأب كان للمتقرّب بالأُمّ السدس إن كان واحداً، أو الثلث إن كانوا أكثر يقسّم بينهم بالسويّة، ثمّ الباقي يكون للمتقرّب بالأبوين يقسّم بينهم وفقاً لما تقدّم في الصورة الأُولى[٣].

الرابعة: إذا اجتمع الإخوة مع الأجداد والجدّات كان حكم من كان من قِبَل الأُمّ حكم الإخوة لأُمّ، وحكم من كان من قبل الأب حكم الإخوة لأبوين أو لأب، بلا فرق في ذلك بين انفرادهم كما في الصورتين الأُولى والثانية، أو اجتماعهم مع بعضهم كما في الصورة الثالثة.

فيقسّم بينهم للذكر مثل حظّ الأُنثيين في الأُولى ويكون للجدّ نصيب ذكر وللجدّة نصيب أُنثى، ويقسّم بينهم بالسوية في الثانية بلا فرق بين الجدّ والجدّة، ويعزل نصيب المتقرّبين بالأُمّ أوّلاً ليقسّم بينهما بالسوية، ثمّ يقسّم الفاضل من ذلك على المتقرّبين بالأب والأُمّ أو الأب فقط للذكر مثل حظّ الأُنثيين في الصورة الثالثة[٤].

٥ً ـ أولاد الإخوة يقومون مقام آبائهم عند عدمهم في مقاسمة الأجداد والجدّات[٥].

٦ً ـ الإخوة إن كانوا لأُمٍّ يحجبون أولاد الإخوة وإن كانوا لأبوين[٦]، وخالف في ذلك الفضل بن شاذان فورّث أبناء الإخوة نصيب آبائهم مع الإخوة لأُمّ لاختلاف جهة القرابة[٧].

٧ً ـ ابن الملاعنة لا يرثه إخوته إلّا عن

(١) جواهر الكلام ٣٩: ١٤٨.
(٢) جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٣) جواهر الكلام ٣٩: ١٥٠.
(٤) جواهر الكلام ٣٩: ١٥٥ ـ ١٥٧.
(٥) جواهر الكلام ٣٩: ١٦٧.
(٦) جواهر الكلام ٣٩: ٧٧.
(٧) جواهر الكلام ٣٩: ١٦٦.

طريق أُمّه، فإن كان له إخوة لأبيه لم يرثوا، وإن كان له إخوة لأبويه كان حكمهم في الميراث منه حكم إخوته لأُمّه في أنّهم يرثون السدس بالفرض والباقي بالردّ على فرض وحدة الوارث، والثلث بالفرض والباقي بالردّ على فرض تعدّده، كما أنّهم يقتسمون الميراث بالسويّة وإن كانوا مختلطين[1].

٨ ـ الوارث إن كان رقّاً يجب فكّ رقّه من الإرث إن كان أحد الأبوين للمورّث، وأمّا إذا كان أخاً له ففيه اختلاف بين الفقهاء[2].

٩ ـ يرث الأخ من أخيه وأُخته كلّ ما يورث إلّا الولاء والقصاص والدية، ففي إرث الإخوة لأُمّ بل كلّ متقرّب بها منها شيئاً اختلاف بين الفقهاء[3].

وهناك تفاصيل لأحكام إرث الأخ تأتي في محلّها. (انظر: إرث)

٩ ـ قضاء الأخ وشهادته:

ينفذ حكم الأخ الحاكم على أخيه وأُخته ولهما[4]، كما تنفذ شهادته لهما وعليهما أيضاً[5]؛ لعدم منع قرابته منهما من ذلك. (انظر: قضاء، شهادة)

١٠ ـ عدم قطع السارق من بيت أخيه وأُخته:

إذا سرق الأخ من بيت أخيه أو أُخته ـ الذي يتردّد عليه بكثرة ويدخله بلا إذن منهما ـ فقد أفتى بعض الفقهاء بعدم ثبوت حدّ القطع عليه؛ لعدم تحقّق شرط الحرز في المال المسروق، وإنّما يكون خائناً[6].

(انظر: سرقة)

١١ ـ تغيير الأخ جنسه:

تغيير الأخ جنسه لا يقطع نسبه، لكن تثبت له أحكام الأُخت حينئذٍ[7].

(انظر: تغيير الجنس)

والأحكام الثلاثة الأخيرة لا اختصاص لها بالأخ، بل تعمّه وغيره من الأقارب.

---

(١) المقنعة: ٦٩٦ ـ ٦٩٧. جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٧ ـ ٢٧٠.
(٢) المسالك ١٣: ٥٢ ـ ٥٣. جواهر الكلام ٣٩: ٥٨ ـ ٥٩.
(٣) المقنعة: ٧٠٢، ٧٣٥. كشف اللثام ٨: ٤٢٢. جواهر الكلام ٣٩: ٢٤٠، و ٤٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٥. تحرير الوسيلة ٢: ٣٣١، م ٥، و ٤٨١، م ٤، ٥.
(٤) الشرائع ٤: ٧١. جواهر الكلام ٤٠: ٧١.
(٥) جواهر الكلام ٤١: ٧٤. مباني تكملة المنهاج ١: ٩٥.
(٦) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٨٥.
(٧) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، م ٧.

أخ رضاعي

أوّلاً ـ التعريف:

الرضاع والرضاعة مصدر رضع، معناه: مصّ الثدي وشرب اللبن من الضرع[1]، والرضاعي نسبة إليهما.

وتقدّم أنّ معنى الأخ هو المشارك لغيره في شيء، فالأخ الرضاعي هو المشارك لغيره في الرضاعة، والمقصود من ذلك المشاركة في الاغتذاء معاً من ثدي وحليب واحد في فترة الرضاعة، فلا عبرة بالرضعة والرضعتين، ولا بارتضاع هذا من ثدي أُمّ وذاك من ثدي أُخرى، ولا بالرضاعة في غير سنّ الرضاعة.

وهذا المعنى هو الذي قصده الفقهاء في استعمالاتهم وإن فرضوا له حدّاً معيّناً، فليس لديهم اصطلاح خاصٌّ في الأخ الرضاعي غير المعنى المقصود لدى أهل اللغة.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

أورد الفقهاء للأخ الرضاعي أحكاماً في أبواب مختلفة من الفقه نذكرها فيما يلي:

١ ـ يحرم على الأخ الرضاعي نكاح أُخته من الرضاعة، كما يحرم على الأخ النسبي نكاح أُخته من النسب[2]؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَأُمَّهَاتُكُمُ ٱلَّلاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِنَ ٱلرَّضَاعَةِ... ﴾[3]. ولا يحرم على إخوته نسباً نكاح أخواته رضاعاً ولا أخواتهن ولا العكس[4].

ويتفرّع على ذلك أُمور:

أ ـ جواز نظر الأخ الرضاعي إلى بدن الأُخت من الرضاعة ولمسه من دون تلذّذ وريبة[5]، كما يجوز لها ذلك أيضاً.

(انظر: نظر، لمس)

ب ـ جواز تغسيله إيّاها ميّتة، كما يجوز لها تغسيله ميّتاً كذلك. وقد اشترط بعض الفقهاء أو احتاط أن يكون ذلك مع فقد

---

(١) العين ١: ٢٧٠. معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٠٠.

(٢) النهاية: ٤٥١. التحرير ٣: ٤٥٠ ـ ٤٥١. الروضة ٥: ١٥٤ ـ ١٥٥. جواهر الكلام ٢٩: ٢٣٨، ٢٤١، ٣٠٩، ٣١٤.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) الروضة ٥: ١٧١. جواهر الكلام ٢٩: ٣١٦، ٣٢٢. تحرير الوسيلة ٢: ٢٤٢، م ١٠.

(٥) مباني العروة (نكاح) ١: ٦٦ ـ ٦٨.

المماثل ومن وراء الثياب[1].

(انظر: تغسيل الميّت)

٣ ـ المشهور عدم استقرار ملكه للأُخت، بمعنى أنّها تنعتق عليه بمجرّد دخولها في ملكه، بخلاف الأخ النسبي والرضاعي فيجوز للأخ تملّكه ويستقرّ ملكه عليه، وأمّا هي فتملكه على كراهية[2]. (انظر: رق)

٤ ـ اختلف الفقهاء في صحّة ظهار الأخ الرضاعي من امرأته بتشبيهها بأُخته الرضاعيّة أو بظهرها[3]. (انظر: ظهار)

٥ ـ اختلف الفقهاء في أنّ الأخ الرضاعي إذا زنا بأُخته من الرضاع قتلا إذا كان ذلك بإرادة واختيار منهما كما يقتلان بزناه بأُخته النسبيّة[4].

(انظر: حدّ، زنا)

٢ ـ إذا غيّر الأخ الرضاعي جنسه فصار أُنثى لم تزل عُلقة الرضاع عنه، فيحرم عليها نكاح أبيها وجدّها من الرضاعة. وكذا إن غيّرت الأُخت الرضاعيّة جنسها فصارت ذكراً لم تزل عنها علقة الرضاع، وحرم عليه نكاح أُمّه وجدّاته وأُخته من الرضاعة[5]. (انظر: تغيير الجنس)

٣ ـ لا يلحق الأخ والأُخت الرضاعيين بالأخ والأُخت النسبيين في جواز الأكل من بيوت من تضمّنتهم الآية[6]؛ لأنّ لفظ الأخ والأُخت الواردين فيها ليسا حقيقة إلّا في الأخ والأُخت النسبيين، وأمّا الرضاعيّان فبحاجة إلى قرينة صارفة للّفظ عن معناه الحقيقي إليه[7]. (انظر: أكل)

٤ ـ لا خلاف بين الفقهاء في أنّ الأخ والأُخت الرضاعيين لا يرثان؛ لانصراف ما دلّ على إرث الأخ والأُخت إلى النسبيين؛ لأنّهما وحدهما حقيقة فيهما عند الإطلاق كما تقدّم، ولم يدلّ دليل على إرث الرضاعيين بخصوصهما[8].

(انظر: إرث)

---

(١) الدروس ١: ١٠٣. جواهر الكلام ٤: ٥٠، ٦٣.

(٢) النهاية ونكتها ٢: ١٩٢. المختلف ٥: ٢٣٥. الدروس ٢: ١٩٥. جواهر الكلام ٢٤: ١٤٢، و ٣٤: ١٨٦. المنهاج (الخوئي) ٢: ٦٧، م٢٨٦.

(٣) القواعد ٣: ١٧١. المختلف ٧: ٤٠٤ ـ ٤٠٥. الدر المنضود (ابن طي): ٢٢٠. جواهر الكلام ٣٣: ١٠٠. المنهاج (الخوئي) ٢: ٣٠٩.

(٤) جواهر الكلام ٤١: ٣١١. مباني تكملة المنهاج ١: ١٩٢.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤ ـ ٥٦٥.

(٦) النور: ٦١.

(٧) جواهر الكلام ٣٦: ٤١٣ ـ ٤١٤.

(٨) جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٣.

إخافة

أوّلاً ـ التعريف :

الخوف: الفزع والذُعر[1]، وضدُّه الأمن[2]. وهو حالة تصيب الإنسان عند توقّع حدوث مكروه[3].

والإخافة ـ وزان إفالة ـ مصدر أخاف مشتقّ منه، أُضيفت الهمزة إليه للتعدية، يقال: أخافه إخافة وإخافاً[4].

وأصل الإخافة إخوافاً حُذِفت الواو تخفيفاً بعد نقل حركتها إلى ما قبلها وعُوّضت عنها التاء المصدريّة.

والإخافة والتخويف بمعنى واحد وهو إلقاء الخوف في النفس، يقال: خوّفت الرجل إذا جعلته خائفاً[5].

يستعمل الفقهاء لفظ (الإخافة) في معناه اللغوي، فليس لديهم اصطلاح خاصّ به.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الإنذار**: هو التخويف مع إعلام موضع المخافة، فإذا خوّف الإنسان غيره وأعلمه حال ما يخوّفه به فقد أنذره[6]، فالإنذار أخصّ من التخويف.

٢ ـ **التحذير**: تخويف الغير بداعي دفعه إلى اتّخاذ جانب الحيطة والحذر فيما هو مُزمِع على فعله؛ لأنّ الحذر بمعنى التحفّظ عن الوقوع فيما لا يراد من المهالك[7]، والخوف يستعمل في مورد الشكّ في وقوع الضرر، والتحذير يستعمل في العلم بوقوعه أيضاً[8].

٣ ـ **التنفير**: تسبيب النُفرة وهي التباعد فجأة لفزع أو كراهية أو غيرهما[9]، وتنفير الصيد التسبيب إلى فراره وابتعاده بالإفزاع

---

(١) تهذيب اللغة ٧: ٥٩٢. المحيط في اللغة ٤: ٤٢٣. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٣٠.
(٢) جمهرة اللغة ١: ٦١٧. المفردات: ٣٠٣. القاموس المحيط ٣: ٢٠٤.
(٣) المفردات: ٣٠٣. وانظر: معجم الفروق اللغوية: ٢٢٦.
(٤) لسان العرب ٤: ٢٤٨.
(٥) تهذيب اللغة ٧: ٥٩٢. المحيط في اللغة ٤: ٤٢٣. لسان العرب ٤: ٢٤٨.
(٦) معجم الفروق اللغوية: ٧٨.
(٧) انظر: المحيط في اللغة ٣: ٦٥. لسان العرب ٣: ٩٢.
(٨) انظر: الصحاح ٢: ٦٢٦. مجمع البحرين ١: ٣٧٧.
(٩) انظر: المحيط في اللغة ١٠: ٢٣٠. معجم مقاييس اللغة ٥: ٤٥٩. لسان العرب ١٤: ٢٣١. مجمع البحرين ٣: ١٨١١.

والإزعاج[1]. وفرقه عن الإخافة واضح؛ لأنّها تكون بمثابة السبب للتنفير.

٤ ـ التوعّد والتهديد: هما الإنذار بالشرّ والتخويف به[2]. والفرق بينهما وبين الإخافة: أنّ مفهوم الإخافة لا يتضمّن محاولة المنع من فعل شيء بخلاف التوعّد والتهديد فإنّهما يصدران لمنع الإنسان من فعلٍ معيّن.

ثالثاً ـ ما تتحقّق به الإخافة:

تقدّم أنّ الإخافة تستعمل عند الفقهاء بمعناها اللغوي والعرفي، فالضابط في تحقّقها هو العرف، ولا يشترط العرف في صدقها: تحقّقها بوسيلة خاصّة حتّى السلاح الذي اشترطه البعض في صدق عنوان المحاربة[3]، فإنّه شرط في خصوص تلك الحصّة دون المفزع ونحوه. والظاهر عدم اعتبار القصد فيها أيضاً، فتصدق ولو من الغافل.

رابعاً ـ صفة الإخافة (حكمها التكليفي):

يختلف حكم الإخافة تبعاً لاختلاف الموارد المتعلّقة بها، فهي قد تكون حراماً كما في إخافة المسلم، وقد تكون واجبة كإخافة العدو، كما قد تكون مباحة كإخافة المؤذيات وغيرها، وفيما يلي تفصيل لكلّ واحدٍ من موارد الإخافة:

١ ـ إخافة المؤمن (المسلم):

لا ريب في حرمة إخافة المسلم وترويعه؛ لورود الأدلّة الصريحة في ذلك:

أ ـ ما رواه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله عزّوجلّ يوم لا ظلّ إلّا ظلّه»[4].

ب ـ وعن عبد الله بن سليمان النوفلي عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه قال في رسالته إلى النجاشي: «يا عبد الله! إيّاك أن تُخيف مؤمناً، فإنّ أبي محمّد بن عليّ حدّثني عن أبيه عن جدّه عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه كان يقول: من نظر إلى مؤمن نظرة ليخيفه بها أخافه الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه، وحشره في صورة الذرّ لحمه وجسده وجميع

---

(١) انظر: المحيط في اللغة ١٠: ٢٣٠، ٢٣١. لسان العرب ١٤: ٢٣١. تاج العروس ٣: ٥٧٨.

(٢) انظر: لسان العرب ١٥: ٥٠، ٣٤٣. تاج العروس ٢: ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٤٥.

(٣) النهاية: ٧٢٠. الشرائع ٤: ١٨٠. المسالك ١٥: ٥. جواهر الكلام ٤١: ٥٦٤. تكملة المنهاج: ٥١، م ١.

(٤) الوسائل ١٢: ٣٠٣، ب ١٦٢ من أحكام العشرة، ح ١.

أعضائه حتّى يورده مورده»[1].

٣ ـ وعن بكر بن أحمد بن محمّد عن فاطمة بنت الرضا عن أبيها عن علي عليهم السلام قال: «لا يحلّ لمسلم أن يروّع مسلماً»[2].

٤ ـ وعن أبي إسحاق الخفّاف عن بعض الكوفيين عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من روّع مؤمناً بسلطان ليصيبه منه مكروه فلم يُصبه فهو في النار، ومن روّع مؤمناً بسلطان ليصيبه منه مكروه فأصابه فهو مع فرعون وآل فرعون في النار»[3].

ولذلك كلّه صرّح بعض الفقهاء بحرمة إخافة المؤمن وترويعه، بل عدّها بعضهم كالمحقّق الأردبيلي من جملة المحرّمات القادحة في العدالة[4].

٢ ـ إخافة الناس:

إخافة الناس وترويعهم هي المناط في صدق المحاربة عند مشهور الفقهاء، لكن بشرط إشهار السلاح، وهي حرام تكليفاً، مقتضية للعقوبة وضعاً حيث يكون الإمام مخيّراً فيها بين النفي أو القتل أو الصلب أو تقطيع الأيدي والأرجل من خلاف. وفي المسألة أقوال أُخر[5]. ويأتي التعرّض لتفصيل ذلك كلّه في محلّه.

(انظر: حرابة)

٣ ـ إخافة العدوّ:

لا ريب في جواز إخافة العدوّ، بل لا ريب في وجوبها أيضاً إن توقّف اندحاره وتراجعه عليه، بلا فرق في ذلك بين جميع أقسام الجهاد.

وبالأوّل صرّح بعض فقهائنا كمقدّمة للبدء بالقتال.

قال أبو المجد الحلبي: «وينبغي قبل وقوع الابتداء به تقديم الإعذار والإنذار والتخويف والإرهاب، والاجتهاد في الدعاء إلى اتّباع الحقّ والدخول فيه، والتحذير من الإصرار على مخالفته والخروج عنه»[6].

---

(١) الوسائل ١٧: ٢٠٧، ٢٠٩، ب ٤٩ ممّا يكتسب به، ح ١.
(٢) الوسائل ١٢: ٣٠٣، ب ١٦٢ من أحكام العشرة، ح ٣.
(٣) الوسائل ١٢: ٣٠٣، ب ١٦٢ من أحكام العشرة، ح ٢.
(٤) مجمع الفائدة ١٢: ٣٤٨.
(٥) المبسوط ٧: ٢٧٠. ٨: ٤٧. المختلف ٩: ٢٥٨. المسالك ١٥: ٥. مجمع الفائدة ١٣: ٢٨٦. كشف اللثام ١٠: ٦٣٤. جواهر الكلام ١٨: ٤٢٢، و ٤١: ٥٦٤. تحرير الوسيلة ٢: ٤٤٣، م ١.
(٦) إشارة السبق: ١٤٢.

وبالثاني صرّح بعض آخر لكن في قسمين من أقسام الجهاد وهما: الدفاعي الصرف، والدفاع للجهاد.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «إن ظنّ أنّ الكلام الخشن والتهديد والتخويف يدفعهم أتى به واقتصر عليه، وإن ظنّ عدم التأثير أو زيادة جُرأتهم قدّم السيف»[1].

ومن الواضح ثبوت ذات الحكم في القسم الثالث وهو الجهادي الصرف؛ لأنّ المناط في الثلاثة واحدٌ، وهو حصول الغرض به دون تعريض دماء المسلمين للسفك. وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: جهاد، دفاع)

٤ ـ إخافة الظالم والآثم:

يجوز بل يجب تخويف الظالم والآثم لمنعهما من الظلم والإثم؛ لدخوله في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يُعدّان من جملة الفرائض الدينيّة المهمّة. لكنّ وجوبه ليس على سبيل التعيّن، والمتعيّن الإتيان بما يحصل الغرض به، وهو وقوع المعروف وارتفاع المنكر، والإخافة والتخويف ممّا يحصل به أحياناً[2].

والتفصيل في ذلك موكول إلى محلّه.

(انظر: أمر بالمعروف ونهي عن المنكر)

٥ ـ إخافة الكافر:

الكافر مُعاهد وغير معاهد، فالمعاهد تجري فيه بنود العهد، وقد يكون الأمن وعدم الإخافة أحدها، بل أهمّها غالباً؛ لأنّه المقصود ابتداءً من العهد.

وبما ذكرناه جاءت فتاوى فقهائنا[3]. وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: عهد، صلح)

٦ ـ الإخافة التأديبية:

يتوقّف تأديب الإنسان وتربيته أحياناً بل عادة على إنذاره وتخويفه بما يخاف ويكره.

والإخافة في هذا القسم شأنها في سائر الأقسام الأُخرى قد تكون بالقول بالوعظ والإنذار، كما في الآيات القرآنية المنذرة والمخوّفة من سوء الأعمال، والخطب والكلمات البليغة المحذّرة من مساوئ

(١) كشف الغطاء ٤: ٣٨٢.
(٢) النهاية: ٣٠٠. الجامع للشرائع: ٢٤٢. الروضة ٢: ٤١٣.
(٣) كشف الغطاء ٤: ٣٥٩.

الأفعال، وقد تكون بالفعل بإيقاع العقوبة والعذاب المؤلم.

وينتظم في سياق الأوّل استحباب قراءة القرآن بما يتضمّن من آيات التهديد والوعيد، وسؤال الله سبحانه الرحمة عند قراءة آيتها، والتعوّذ به من النقمة عند قراءة آيتها أيضاً على ما صرّح به الفقهاء ونطقت به الأخبار.

قال الفاضل الهندي: «ويستحبّ سؤال الرحمة عند آيتها والتعوّذ من النقمة عند آيتها؛ لقول الصادق عليه السلام في خبر سماعة: «ينبغي لمن قرأ القرآن إذا مرّ بآية من القرآن فيها مسألة أو تخويف أن يسأل عند ذلك خير ما يرجو، ويسأله العافية من النار ومن العذاب»[1]. وفي مرسل ابن أبي عمير: «ينبغي للعبد إذا صلّى أن يرتّل في قراءته، فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنّة وذكر النار سأل الله الجنّة، وتعوّذ بالله من النار...»[2]»[3].

ويندرج في هذا السياق أيضاً وجوب الخطب في صلوات الجمعة والعيدين؛ لما ورد فيها من الأمر بالتقوى والتخويف من عذاب الله تعالى والتحذير من معصيته، بل صرّح بعض الفقهاء بأنّ الغرض منها ذلك[4]. هذا مضافاً إلى استحباب الوعظ والإرشاد في نفسه.

وينتظم في سياق الثاني التخويف بالآيات المختلفة كالكسوفين والزلازل والسيول وهبوب الرياح الشديدة والأعاصير وغير ذلك من الآيات المخوفة، والتي اعتبرت المناط لوجوب صلاة الآيات المعروفة من قبل بعض الفقهاء في بعض الموارد[5].

كما يدخل فيه أيضاً العقوبات والأفعال التأديبيّة من قبيل ضرب الولي الصغير والمجنون[6]، وهجر الزوجة الناشزة وضربها من قبل زوجها[7]، وضرب العبد العاصي لأمر سيّده ومعاقبته من قبله، وإجراء الحدود والتعزيرات الماليّة والبدنيّة

(١) الوسائل ٦: ٦٩، ب١٨ من القراءة في الصلاة، ح ٢.
(٢) الوسائل ٦: ٦٩، ب١٨ من القراءة في الصلاة، ح ١.
(٣) كشف اللثام ٤: ٦٢.
(٤) انظر: التذكرة ٤: ٦٨، ٨٣. نهاية الإحكام ٢: ٣٥، ٤٠.
(٥) الروضة ١: ٣١١. مستند الشيعة ٦: ٢٢٧. الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٧٢.
(٦) انظر: مجمع الفائدة ١٣: ١٧٨. الدر المنضود (الگلپايگاني) ٢: ٢٨١.
(٧) انظر: كفاية الأحكام ٢: ٢٦٨. الحدائق ٢٤: ٦١٧. الرياض ١٠: ٤٧٤.

بحق مرتكبي المعاصي والمخلّين بالأخلاق والنظم القانونيّة والاجتماعيّة من قبل الحاكم الشرعي والولي المفترض الطاعة. وتفصيل ذلك يأتي في محالّه.

(انظر: تعزير، حدّ)

٧ ـ الإخافة حال الإحرام وفي الحرم:

تحرم إخافة داخلِ المسجد الحرام وترويعه وإن كان ذلك بحقّ؛ لمكان أمنه الذي دلّت عليه الآيات والروايات الكثيرة التي تفوق حدّ التواتر، ومنها قوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنَاً ﴾[١].

وقد روى سماعة بن مهران أنّه قال: سألت الصادق عليه السلام عن رجل عليه مال فغاب عنّي زماناً فرأيته يطوف حول الكعبة فأتقاضاه؟ قال: «لا تسلّم عليه، ولا تروّعه حتّى يخرج من الحرم»[٢].

نعم، يضيّق عليه في المطعم والمشرب حتّى يخرج منه، فيطالب.

ومثله من وجب عليه حدٌّ من الحدود فالتجأ إليه.

هذا إذا لم تحصل الاستدانة أو ارتكاب موجب الحدّ في الحرم نفسه وإلّا طولب وحُدّ فيه. وبهذا المعنى وردت كلمات الفقهاء.

قال والد الصدوق علي بن بابويه: «إذا كان لك على رجل حقٌّ ووجدته بمكّة أو في الحرم فلا تطالبه، ولا تسلّم عليه فتفزعه إلّا أن يكون قد أعطيته حقّك في الحرم فلا بأس بأن تطالبه به في الحرم»[٣].

وقال الشيخ الطوسي: «إذا رأى صاحب الدين المديون في الحرم لم يجز له مطالبته فيه ولا ملازمته، بل ينبغي له أن يتركه حتّى يخرج من الحرم ثمّ يطالبه كيف يشاء»[٤].

وقال العلّامة الحلّي: «لو التجأ المديون إلى الحرم لم تجز مطالبته فيه، بل يضيّق عليه في المطعم والمشرب إلى أن يخرج ويطالب حينئذٍ، وكذا إن وجب عليه حدٌّ فالتجأ إليه؛ لقوله تعالى: ﴿ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنَاً ﴾..»، ثمّ ذكر رواية سماعة[٥].

لكن منع ابن إدريس من حرمة المطالبة وإن أقرّ بحرمة الإفزاع والترويع.

---

(١) آل عمران: ٩٧.
(٢) الوسائل ١٣: ٢٦٥، ب ٣٠ من مقدّمات الطواف، ح ١.
(٣) نقله عنه في السرائر ٢: ٣٢.
(٤) النهاية: ٣٠٥.
(٥) التذكرة ١٣: ١٢.

قال بعد ذكره كلام الشيخ: «قول الشيخ محمول على أنّ صاحب الدين طالب المديون خارج الحرم ثمّ هرب منه فالتجأ إلى الحرم، فلا يجوز لصاحب الدين مطالبته ولا إفزاعه، فأمّا إذا لم يهرب إلى الحرم ولا التجأ إليه خوفاً من المطالبة بل وجده في الحرم وهو مليٌّ بماله، موسر بدينه، فله مطالبته وملازمته، وقول ابن بابويه: (إلّا أن تكون...) يلوح بما ذكرناه، ولو كان ما روي صحيحاً لورد ورود أمثاله متواتراً، والصحابة والتابعون والمسلمون في جميع الأعصار يتحاكمون إلى الحكّام في الحرم، ويطالبون الغرماء بالديون، ويحبسُ الحاكم الغرماء على الامتناع من الأداء إلى عصرنا هذا من غير تناكر بينهم في ذلك، والإنسان مسلّط على أخذ ماله والمطالبة به عقلاً وشرعاً»[1].

وعلّق العلّامة الحلّي عليه: «والأقرب عندي كراهة ذلك على تقدير الإدانة خارج الحرم دون التحريم؛ عملاً بالأصل والإباحة مطلقاً على تقدير الإدانة في الحرم»، ثمّ ذكر عبارة ابن البرّاج ومنعه ونقل موافقة أبي الصلاح له، وحَمَلَها على الكراهة[2].

وردّه صاحب الحدائق بأنّ ظاهر النهي التحريم لا الكراهة[3].

لكنّ الاختلاف الموجود بين الفقهاء لا يرجع إلى حرمة إخافة المسلم في الحرم، بل إلى حرمة المطالبة وعدمها. ومحلّ تفصيل الكلام عن المطالبة في محلّه.

(انظر: دين، مطالبة)

والكلام في إجراء الحدّ أو القصاص على مرتكب موجبهما كذلك لا يرجع إلى حرمة الإخافة في الحرم أيضاً. وتفصيله يأتي في محلّه. (انظر: حرم، حدّ، قصاص)

كما تحرم إخافة الصيد البرّي في الحرم أيضاً؛ لورود الروايات الصريحة بالمنع منه:

ففي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّوجلّ: ﴿وَمَن دَخَلَهُ كَانَ آمِنَاً﴾ البيت عنى أو الحرم؟ فقال: «من دخل الحرم من الناس مستجيراً به فهو آمن من سخط الله عزّوجلّ، ومن دخله من الوحش والطير كان آمناً من أن يهاج أو يؤذى حتّى يخرج من الحرم»[4]، وبذلك وردت

(١) السرائر ٢: ٣٢.
(٢) المختلف ٥: ٣٨٨.
(٣) الحدائق ٢٠: ١٦٢.
(٤) الوسائل ١٢: ٥٥٧، ب ٨٨ من تروك الإحرام، ح ٢.

كلمات فقهائنا[1]. هذا مع كون الفاعل محلّاً. وأمّا لو كان محرماً فيحرم عليه إخافة الصيد البرّي مطلقاً في الحرم وخارجه، لمكان الإحرام، وقد وردت كلمات الفقهاء به.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «يحرم على المحرم التعرّض له [= الصيد] مباشرة أو تسبيباً، فيحرم اصطياده وذبحه وأكله وقتله والإشارة إليه والدلالة عليه والإغلاق عليه وتنفيره وتخويفه وربطه وحبسه»[2]. وتفصيله في محلّه.

(انظر: صيد، إحرام)

٨ ـ إخافة المكرَه:

اعتبر الفقهاء في تعريف الإكراه توعّد المكرَه وتخويفه ممّا يحذره إن لم يرتكب ما يطلب منه[3].

وهذا النوع من الإخافة يسقط به التكليف بالمنع، ويرتفع به أثر الفعل المنوط بالاختيار كما في آثار العقود والإيقاعات ومنها الإقرار، كما سيأتي بيانه في محلّه. (انظر: اختيار، إكراه)

٩ ـ إخافة الحالف:

يستحبّ للقاضي تخويف الحالف وتحذيره من الحلف وتغليظ الحلف عليه لينصرف عنه[4]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: حلف، يمين)

١٠ ـ إخافة الأجير المتّهم:

ذهب بعض الفقهاء إلى جواز تخويف المستأجر الأجير المتّهم في ماله بإقامة البيّنة أو تحليفه قبل المحاكمة لاستخراج الحقّ منه[5]. وذلك لما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا يضمن الصائغ ولا القصّار ولا الحائك إلّا أن يكونوا متّهمين، فيخوّف بالبيّنة، ويستحلف لعلّه يستخرج منه شيئاً»[6]. وحمل على غير ذلك[7]. والتفصيل يأتي في موضعه. (انظر: إجارة)

---

(١) كشف الغطاء ٤: ٥٥٧.

(٢) كشف الغطاء ٤: ٥٥٧.

(٣) المبسوط ٥: ٥٢. جواهر الكلام ٣٢: ١١.

(٤) المقنعة: ٧٣١. الشرائع ٤: ٨٧. الإرشاد ٢: ١٤٦. كفاية الأحكام ٢: ٧٠٠. القضاء (الأشتياني): ١٧٢. الدرّ المنضود (الگلبايگاني) ١: ٣٨٦.

(٥) جامع المدارك ٣: ٤٧٠. مستند العروة (الإجارة): ٤٣٤.

(٦) الوسائل ١٩: ١٤٤، ب ٢٩ من الإجارة، ح ١١.

(٧) المقنعة: ٤٤٧. مجمع الفائدة ١٠: ٧٥. مستند العروة (المضاربة): ١٧٤.

إخبات

أوّلاً ـ التعريف :

الإخبات ـ وزان إفعال ـ مصدر أخبت من الخبت بمعنى ما اطمأنّ من الأرض واتّسع لكن مع خفاء وغموض؛ ولذلك قيل: الخبت، ما اطمأنّ من الأرض وغمُض، فإذا خرجتَ منه أفضيتَ إلى سَعة.

وقيل: الخبت، الخفيّ المطمئن من الأرض فيه رمل.

وقيل: الوادي العميق الوطيءُ[1].

فالخبت يفيد معنى الانخفاض مع اتّساع وخفاء.

والإخبات هو فعل الخبت بالنفس فيكون فعلاً لازماً سواء كان أمراً ظاهراً كنزول الوادي المتّسع فيقال: أخبت كأسهل وأنجد[2]، أو باطناً كتنزّل النفس واستكانتها الذي هو معنى التواضع والخشوع والخضوع[3].

لكن فُرِّق بين هذه المعاني ببعض الفروق تأتي الإشارة إليها في الألفاظ ذات الصلة.

وليس لدى الفقهاء معنىً خاصٌّ بلفظ إخبات، فهم يستعملونه في معناه اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الخشوع**: هو السكون والانخفاض عن رهبة[4]، والإخبات استكانة وانخفاض عن رغبة. والخشوع يختصّ بالجوارح[5]، والإخبات يُستعمل في الجوانح[6]. ومع ذلك فقد فسّر بعض اللغويين الإخبات بالخشوع والخضوع كما تقدّم.

---

(١) لسان العرب ٤: ٩.

(٢) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٢٥. المفردات: ٢٧٢. أساس البلاغة: ١٥١.

(٣) الصحاح ١: ٢٤٧. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٣٨. النهاية (ابن الأثير) ٢: ٤.

(٤) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٢١٦. مفردات ألفاظ القرآن: ٢٨٣.

(٥) انظر: المفردات: ٢٨٣. كشّاف القناع ١: ٤٧٤.

(٦) انظر: معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٣٥.

٢ ـ **التذلّل**: هو إظهار العجز والانكسار أمام من يتذلّل له[١]، والإخبات هو ركون واستكانة لا عن عجز ويكون مع خفاء، لا مطلقاً كما في التذلّل.

٣ ـ **الطاعة**: وهي الانقياد والامتثال لإرادة الغير وأمره بالعمل على طبقهما، فالطاعة مشروطة بهما، بخلاف الإخبات فإنّه قد لا يكون صادراً عنهما بل ابتداء.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

لا إشكال في أنّ الإخبات إلى الله سبحانه مطلوب شرعاً وعقلاً؛ لأنّه مقتضى أدب العبوديّة، وقد جعل الإخبات لله تعالى من علائم الإيمان، وورد الأمر به في القرآن الكريم والأحاديث والأدعية الشريفة، قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ وَأَخْبَتُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ ٱلْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾[٢]، وقال عزّوجلّ أيضاً: ﴿فَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ * ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَٱلصَّابِرِينَ عَلَىٰ مَا أَصَابَهُمْ وَٱلْمُقِيمِي ٱلصَّلَاةِ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ﴾[٣].

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام أنّه قال: «اللّهمّ إنّي أسألك إخبات المخبتين...»[٤].

وعن عليّ بن الحسين عليه السلام أنّه دعا بقوله: «ربِّ سهِّل توبةً إليك وأعنّي عليها واحملني على محجّة الإخبات لك»[٥].

لكنّ أحداً من الفقهاء لم يتعرّض لحكمه إلّا في مواضع خاصّة، منها تشييع الجنازة والدعاء للميّت عند تلقينه بعد دفنه وصلاة الاستسقاء.

(انظر: تشييع، تلقين، صلاة الاستسقاء)

إخبار

(انظر: إعلام)

(١) انظر: لسان العرب ٥: ٥٥.
(٢) هود: ٢٣.
(٣) الحج: ٣٤، ٣٥.
(٤) مكارم الأخلاق ٢: ١٣٩، ح ٢٣٤٩. المستدرك ٤: ٣٧٨، ب ٤٥ من قراءة القرآن، ح ٩.
(٥) الصحيفة السجّادية: ٤٤٨ الدعاء ١٩٩.

أُخت

أوّلاً ـ التعريف :

الأُخت مؤنّث الأخ [1]، فهي حقيقة في المشاركة لغيرها في النسب عند الإطلاق، ودلالتها على غيرها كالأُخت من الرضاعة بحاجة إلى قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إليها.

ويستعمل الفقهاء لفظ (الأُخت) في معناه المعهود لدى أهل اللغة، فليس لديهم اصطلاح خاصٌّ بهم.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تتعلّق بالأُخت العديد من الأحكام الفقهيّة نذكرها كما يلي:

١ ـ أولويّة الأُخت في الأقارب:

رتّب الشارع الأقارب في الإرث على عدّة رتب وطبقات عدّ الأُخت في الرتبة الثانية منها، وهي رتبة تشمل صنفين من الأقارب هما الإخوة والأجداد، كما جعل الشارع بعض الأقارب مقدّماً على غيره بحسب هذا الترتيب، قال تعالى: ﴿ وَأُولُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ ٱللَّهِ ﴾ [2].

وقد استفاد الفقهاء أنّ الأولويّة المقصودة بهذه الآية هي ذات الأولويّة التي روعيت في ترتيب طبقات الإرث، وهي نفسها التي يجب أن تراعى في ترتيب الاستحقاقات الحاصلة بالقرابة.

(انظر: إرث)

وعلى هذا الأساس فرّعوا الكثير من الأحكام المتعلّقة بالأقارب، ومن جملتها ما يتعلّق بالأُخت، فمن ذلك:

أ ـ تجهيز الأُخت الأخَ والأُختَ بتغسيلهما وتكفينهما وتحنيطهما والصلاة عليهما ودفنهما، إلى غير ذلك ممّا يتعلّق بأحكام الموتى [3].

(انظر: تجهيز)

---

(١) القاموس المحيط ٤: ١٣١، المعجم الوسيط: ٩.

(٢) الأحزاب: ٦.

(٣) انظر: جواهر الكلام ٤: ٤١، التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٨: ٦١ ـ ٦٥.

٢ً ـ استحباب قضاء الأُخت صلوات الأخ والأُخت بعد وفاتهما عند فقد غير الأُخت من الأقارب ممّن يسبقها في الرتبة[١].

(انظر: صلاة القضاء)

٣ً ـ حضانة الطفل ورعاية المجنون؛ فإنّ الأولويّة فيها مع عدم الأبوين والجدّ أو الوصيّ من قبل الأب والجدّ تكون للإخوة والأخوات طبقاً لطبقات الإرث على بعض الأقوال[٢].

(انظر: حضانة، مجنون)

٤ً ـ الوقف والوصيّة إذا خصّصا لأقرب الناس إلى الواقف والموصي، فإنّ الأُخت على المشهور تدخل في ذلك بعد فقد المستحقّين من الطبقة الأُولى وفقاً لمراتب الإرث[٣].

(انظر: وقف، وصيّة)

٢ ـ محرميّة الأُخت:

الأُخت من جملة المحارم، والمحارم مجموعة من الأشخاص ثبتت بينهم أحكام خاصّة منها:

١ً ـ حرمة النكاح، فيحرم على الأُخت نكاح أخيها، بلا فرق بين الشقيق وغيره[٤]؛ وذلك لإطلاق قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ﴾[٥]، والتحريم كما يكون على الذكور يكون على الإناث أيضاً، لاستواء العلاقة بينهما[٦]؛ ولهذا السبب أُطلق على هؤلاء لفظ المحارم.

(انظر: نكاح)

٢ً ـ جواز النظر واللمس، فيجوز للأُخت النظر إلى بدن أخيها وأُختها ومسّه، من غير تلذّذ وريبة إلّا العورة منهما، فلا يجوز النظر إليها ولا مسّها بحال[٧].

(انظر: نظر، لمس)

---

(١) مستند العروة (الصلاة) ٥/١: ٣٣١ ـ ٣٣٧. تحرير الوسيلة ١: ٢٠٦، م١٦.

(٢) القواعد ٣: ١٠٢. الروضة ٥: ٤٦٠ ـ ٤٦٢. جواهر الكلام ٣١: ٢٩٥ ـ ٢٩٩.

(٣) المبسوط ٣: ٢٩٧. القواعد ٢: ٤٥٠. المختلف ٦: ٢٨٧ ـ ٢٨٨. جواهر الكلام ٢٨: ٥١ ـ ٥٢.

(٤) الروضة ٥: ١٥٤ ـ ١٥٥. جواهر الكلام ٢٩: ٢٣٨ ـ ٢٣٩.

(٥) النساء: ٢٣.

(٦) الروضة ٥: ١٥٤ ـ ١٥٥. جواهر الكلام ٢٩: ٢٤١.

(٧) مستند العروة (النكاح) ١: ٦٦ ـ ٦٧.

٣ ـ جواز تغسيل الأُخت أخاها وإن احتاط بعض الفقهاء أو اشترط أن يكون ذلك مع عدم المماثل ومن وراء الثياب[١].

(انظر: تغسيل الميّت)

٤ ـ تقتل الأُخت الزاني بها أخوها مع العلم بمطاوعتها له وإن كانت غير محصنة[٢].

(انظر: زنا)

٣ ـ إنفاق الأُخت:

لا يجب على الأُخت الإنفاق على أخيها أو أُختها حتّى مع فقد العمودين والأولاد، لكنّه يستحبّ خصوصاً للوارث[٣].

(انظر: نفقة)

٤ ـ أكل الأُخت من بيت الأخ والأُخت:

يجوز للأُخت الأكل من بيت أخيها وأُختها من غير إذنهما؛ لورود الإذن من الشارع بذلك في قوله تعالى: ﴿لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ حَرَجٌ وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أُمَّهَٰتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ إِخْوَٰنِكُمْ أَوْ بُيُوتِ أَخَوَٰتِكُمْ...﴾[٤]، لكن اشترط عدم العلم بالكراهة، أمّا لو علم ولو بمعونة القرائن الحاليّة فلا يجوز[٥].

(انظر: أكل)

٥ ـ ملك الأُخت أخاها وأُختها:

تملك الأُخت أخاها وأُختها على كراهية، ولا ينعتقان عليها عند المشهور[٦]، خلافاً للمفيد في الأخ فلا تملك أخاها[٧].

(انظر: رق)

٦ ـ إرث الأُخت:

تقع الأُخت في الطبقة الثانية من طبقات من يرثون بالنسب بعد الأبوين والأولاد وتجتمع مع الأجداد والجدّات فيها[٨].

---

(١) العروة الوثقى ٢: ٣٥، مع التعليقات.
(٢) مباني تكملة المنهاج ١: ١٨٨ ـ ١٩٢.
(٣) جواهر الكلام ٣١: ٣٦٨ ـ ٣٧١.
(٤) النور: ٦١.
(٥) مستند الشيعة ١٥: ٤٠.
(٦) القواعد ٢: ٢٨ ـ ٢٩. جواهر الكلام ٢٤: ١٤٥، و ٣٤: ١٨٦.
(٧) المقنعة: ٥٩٩.
(٨) جواهر الكلام ٣٩: ٨، ١٤٧.

وقد ذكر الفقهاء لإرث الإخوة والأخوات أحكاماً نذكرها فيما يلي:

١ ـ تحجب الأخوات من دونهنّ في الطبقة وهم الأعمام والعمّات والأخوال والخالات وأولادهم، كما يحجبهنّ من فوقهنّ وهم الأولاد والأبوان، ويسمّى هذا الحجب بحجب الحرمان[١].

كما يحجبن الأُمّ عن فرضها ـ وهو الثلث إن لم يكن للمورّث ولد كما هو مفروضنا ـ لينتقل إلى السدس إذا كان الأب حيّاً، وكنّ أخوات لأبوين أو لأب، وكان عددهنّ أربع إناث أو أزيد إن لم يكن معهنّ ذكر، فإن كان معهنّ ذكر كفت الاثنتان لحجبها عن ذلك. ويسمّى هذا الحجب بحجب النقصان[٢].

٢ ـ لا ترث الأخوات لأب مع وجود الإخوة أو الأخوات لأبوين، وإنّما يقمن مقامهم ومقامهنّ في الإرث مع فقدهم. وترث الأخوات لأُمّ على كلّ حال[٣].

٣ ـ يشارك الزوج والزوجة الأخوات في الإرث مع وجودهما، ويرثان فرضهما الأعلى وهو النصف للزوج والربع للزوجة، والباقي ترثه الأخوات والإخوة على فرض وجودهم مع الأجداد والجدّات كذلك[٤].

٤ ـ ترث الأخوات منفردات تارة، ومجتمعات مع الأجداد والجدّات أُخرى، والمنفردات قد يكنّ لأبوين أو لأب وقد يكنّ لأُمّ، وجميع هذا نبيّنه ضمن الصور التالية:

الأُولى: الأخوات لأبوين أو لأب إن انحصرن بواحدة كان لها النصف فرضاً، ويردّ عليها الباقي قرابة بعد أخذ الزوجة فرضها إن كانت وإلّا ردّ عليها جميعه، وأمّا لو كان زوجاً فلا يردّ عليها شيء؛ لأنّ فرضه مع عدم الولد النصف. وإن كنّ إناثاً أكثر من واحدة كان لهما أو لهنّ الثلثان فرضاً، ويردّ عليهما أو عليهنّ الباقي قرابةً بعد فرض الزوجة إن وجدت وإلّا ردّ أجمع، ويقسّم ما بلغهنّ من الميراث بينهنّ بالسويّة، وأمّا إن كنّ مختلطات مع إخوة

(١) جواهر الكلام ٣٩: ٧٧.
(٢) القواعد ٣: ٣٥٦. جواهر الكلام ٣٩: ٨٣ ـ ٨٩.
(٣) القواعد ٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٣. جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩.
(٤) جواهر الكلام ٣٩: ١٥٨.

ذكور لم يكن لهنّ أولهم فرض معيّن، وورثوا الباقي قرابة بعد أصحاب الفروض ـ أي الزوجين ـ يقسّمونه بينهم للذكر مثل حظّ الأُنثيين[1]، يدلّ على الفرضين المتقدّمين لوحدة الأخوات وتعدّدهنّ مع عدم الذكور، وعلى القرابة في انضمام الإخوة الذكور إليهنّ قوله تعالى: ﴿ يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي ٱلْكَلَٰلَةِ إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ وَإِن كَانُوا إِخْوَةً رِجَالاً وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ... ﴾[2].

وأمّا على الردّ فيدلّ عليه قوله تعالى: ﴿ وَأُوْلُوا ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ ٱللَّهِ ﴾[3].

الثانية: الأخوات لأُمّ إن انحصرن في واحدة كان لها السدس فرضاً، والباقي يردّ عليها بالقرابة. وإن كنّ أكثر من واحدة وحدهنّ أو مع إخوة ذكور فلهنّ ولهم الثلث فرضاً، والباقي يردّ عليهم وعليهنّ بالقرابة، ويقسّم ما يبلغهم ويبلغهنّ بالسويّة[4].

الثالثة: الإخوة أو الأخوات لأُمّ إن اجتمعن مع أخوات أو إخوة أو مختلطين لأبوين أو لأب، كان للمتقرّب بالأُمّ السدس إن كان واحداً أو واحدة، أو الثلث إن كان أكثر يقسّم بينهم بالسويّة، ثمّ الباقي يكون للمتقرّبين بالأب أو بالأبوين يقسّم بينهم وفقاً لما تقدّم في الصورة الأُولى[5].

الرابعة: إذا اجتمعت الأخوات مع الأجداد والجدّات كان حكم من كان من قبل الأُم حكم الإخوة والأخوات لأُمّ، وحكم من كان من قبل الأب حكم الإخوة لأبوين أو لأب، بلا فرق في ذلك بين انفراد الأخوات لأُمّ كما في الصورة الثانية، والأخوات لأبوين أو لأب كما في الصورة الأُولى، أو مجتمعات فيما بينهنّ كما في الصورة الثالثة. وكذا بين أن يكنّ وحدهنّ أو مع ذكور فيقسّم بينهنّ وبين الأجداد والجدّات بالسويّة في الصورة الثانية، وللذكر مثل حظّ الانثيين في الصورة

(١) القواعد ٣: ٣٦٢ ـ ٣٦٤. جواهر الكلام ٣٩: ١٤٨.
(٢) النساء: ١٧٦.
(٣) الأحزاب: ٦.
(٤) القواعد ٣: ٣٦٢. جواهر الكلام ٣٩: ١٤٩ ـ ١٥٠.
(٥) القواعد ٣: ٣٦٣. جواهر الكلام ٣٩: ١٥٠.

الأُولى، ويعزل نصيب المتقرّبين بالأُمّ أوّلاً ليقسّم بينهم بالسويّة، ثمّ يقسّم الفاضل من ذلك على المتقرّبين بالأب والأُمّ أو بالأب وحده للذكر مثل حظّ الانثيين في الصورة الثالثة[1].

٥ً ـ أولاد الأخوات يقومون مقام أُمّهاتهم مع فقدهنّ في مقاسمة الأجداد والجدّات[2].

٦ً ـ الأخوات إن كنّ لأُمّ يحجبن أولاد الإخوة وإن كانوا لأبوين، وخالف في ذلك ابن شاذان فورّث أبناء الإخوة نصيب آبائهم مع الأخوات؛ لاختلاف جهة القرابة[3].

٧ً ـ بنت الملاعنة لا يرثها إخوتها وأخواتها إلّا عن طريق أُمّها، فيكون لإخوتها وأخواتها من أبويها حكم إخوتها وأخواتها لأُمّها في إرث السدس بالفرض والباقي بالردّ على فرض وحدة الوارث، وثلث بالفرض والباقي بالردّ على فرض تعدّده، ويقتسمون الميراث بالسويّة وإن كانوا مختلطين، ولا يرث إخوتها وأخواتها من أبيها شيئاً وإن انحصر الميراث بهم[4].

٨ً ـ الوارث إن كان رقّاً يجب فكّ رقّه من الإرث إن كان أحد الأبوين له، وأمّا إن كان أُختاً له ففيه خلاف بين الفقهاء[5].

٩ً ـ ترث الأُخت من أخيها وأُختها كلّ ما يورث إلّا الولاء والقصاص والدية ففيها خلاف بين الفقهاء[6].

وهناك تفاصيل لأحكام إرث الأُخت تأتي في محلّها.

(انظر: إرث)

٧ ـ نكاح اللائط أُخت الموقَب:

لا يحلّ للّائط نكاح أُخت الملوط به إذا حصل منه الإيقاب له، كما تحرم عليه أُمّه وبنته أيضاً، ولا يحرم على المفعول به أيّ منهنّ، واستشكل في الحرمة فيما إذا كان

---

(١) القواعد ٣: ٣٦٥ ـ ٣٦٦. جواهر الكلام ٣٩: ١٥٥ ـ ١٥٧.

(٢) جواهر الكلام ٣٩: ١٦٧.

(٣) القواعد ٣: ٣٨١ ـ ٣٨٢. جواهر الكلام ٣٩: ١٦٦.

(٤) المقنعة: ٦٩٦ ـ ٦٩٧. جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٧ ـ ٢٧٠.

(٥) المسالك ١٣: ٥٢ ـ ٥٣. جواهر الكلام ٣٩: ٥٨ ـ ٥٩.

(٦) المقنعة: ٧٠٢، ٧٣٥. جواهر الكلام ٣٩: ٢٤٠، ٤٦٠، و ٤٢: ٢٨٣. تحرير الوسيلة ٢: ٣٣١، م ٥، و ٤٨١، م ٤.

اللائط صغيراً[1].

(انظر: نكاح)

٨ ـ نكاح أُخت الأخ:

يكره للرجل نكاح أُخت أخيه التي لا تنتسب إليه بأب ولا أُمّ[2].

(انظر: نكاح)

٩ ـ إبداء الأُخت زينتها:

يجوز للأُخت إبداء زينتها لأخيها من الأبوين أو أحدهما من النسب والرضاع[3]؛ لقوله تعالى: ﴿ولا يُبدِينَ زينَتَهُنَّ إلّا لِبُعُولَتِهِنَّ... أو إخوانِهِنّ...﴾[4].

(انظر: إبداء الزينة)

١٠ ـ عدم قطع الأُخت السارقة من بيت أخيها أو أُختها:

إذا سرقت الأُخت من بيت أخيها أو أُختها الذي تتردّد عليه بكثرة وتدخله بلا إذن منهما، فقد أفتى بعض الفقهاء بعدم ثبوت حدّ القطع عليها؛ لعدم تحقّق شرط الحرز في المال المسروق، وإنّما تكون خائنة[5].

(انظر: سرقة)

١١ ـ تغيير الأُخت جنسها:

تغيير الأُخت جنسها لا يقطع نسبها، لكن تثبت عليه أحكام الأخ حينئذٍ[6].

(انظر: تغيير الجنس)

والحكمان الأخيران لا يختصّان بالأُخت فيعمّانها وغيرها من الأقارب.

أُخت رضاعيّة

(انظر: أخ رضاعي)

أُخت الزوجة

(انظر: أُختان)

---

(١) الانتصار: ٢٦٥. القواعد ٣: ٣٢. الروضة ٥: ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٢) مستند العروة (النكاح) ١: ١٦.

(٣) زبدة البيان: ٥٤٥.

(٤) النور: ٣١.

(٥) مباني تكملة المنهاج ١: ٢٨٥.

(٦) تحرير الوسيلة ٢: ٥٦٤، م ٧.

أُختان

أوّلاً ـ التعريف:

الأُختان مثنّى الأُخت عند اللغويين والفقهاء معاً.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

تعرّض الفقهاء لبعض الأحكام المتعلّقة بالأُختين نذكرها كما يلي:

١ ـ الجمع بين الأُختين في النكاح:

يحرم على الرجل أن يجمع بين الأُختين في عصمته؛ لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... وَأَن تَجْمَعُوا بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ﴾[١].

أ ـ فإن عقد عليهما بشكل مقارن في زمان واحد بطل العقدان معاً[٢]، وقيل: يتخيّر[٣].

ب ـ وإن كان بعقد واحد أو بعقد ولكن متابعة، بأن عقد عليهما في وقتين مختلفين فعقد على الأُولى ثمّ على الثانية بطل العقد في الفرض الأوّل، وخصوص العقد الثاني في الفرض الثاني[٤]. فإن وطأ الثانية قال الشيخ الطوسي وغيره: يفرّق بينهما ولا يعود إلى الأُولى حتّى تخرج الثانية عن عدّتها[٥]، لكنّ المشهور جواز العود إلى الأُولى ومواقعتها وإن لم تخرج الثانية من عدّتها، لبينونتها عنه[٦].

ج ـ وإن كانت الأُولى زوجة له فطلّقها طلاقاً يملك فيه الرجعة لم يجز له العقد على أُختها حتّى تنقضي عدّتها وتبين منه؛ لأنّها زمان العدّة ما زالت في عصمته[٧].

د ـ وأمّا البائن بطلاق أو خلع أو فسخ أو غير ذلك ممّا تبين منه المرأة عن زوجها فلا إشكال في العقد على أُختها وهي في العدّة؛ لأنّ البائن خارجة عن عصمة الزوج، ومعه لا يصدق الجمع بينها وبين

---

(١) النساء: ٢٣.
(٢) المبسوط ٤: ٢٠٦. السرائر ٢: ٥٢٢. الوسيلة: ٢٩٣.
(٣) النهاية: ٤٥٤. المهذب ٢: ١٨٤. المختلف ٧: ٦٨ ـ ٦٩. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٣ ـ ٣٨٥.
(٤) جواهر الكلام ٢: ٣٨٠.
(٥) النهاية: ٤٥٤. المهذب ٢: ١٨٤. الوسيلة: ٢٩٣.
(٦) جواهر الكلام ٢٩: ٣٨١ ـ ٣٨٢.
(٧) النهاية: ٤٥٤. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨١.

أُختها[1].

٥ ـ كما أنّ المتمتّع بها كالدائمة في عدم جواز الجمع بينها وبين أُختها في عصمته، وبينونتها منه بانتهاء أجل النكاح؛ لأنّه لا يمكنه استرجاعها إليه إلّا بعقد مستأنف[2]. وقيل: بانتهاء عدّتها[3]، وكذا لو وهبها باقي المدّة من أجل النكاح بناءً على عدم جواز الرجوع له فيها، فإن قيل بالجواز فلا يجوز له نكاح أُختها حتّى ينتهي الأجل[4].

٦ ـ ولو أسلم المشرك عن أُختين قيل: فارق الثانية[5]، والمشهور أنّه يتخيّر بينهما وإن كان وطأهما معاً[6].

٧ ـ لا فرق فيما ذكرناه من الحكم بين الأُخوّة النسبية والرضاعيّة، فيحرم الجمع بين الأُختين في كليهما[7].

٨ ـ كما يحرم على الرجل الجمع بين الأُختين بالعقد يحرم عليه الجمع بينهما أيضاً في الوطء بالملك، وقال بعض بالجواز؛ لاختصاص حرمة الجمع بين الأُختين بالعقد[8].

لكن لو وطأ إحداهما لم يجز له وطء الأُخرى حتّى تخرج الأُولى عن ملكه أو تموت أو تتزوّج[9].

فإن وطأها أيضاً مع العلم بالتحريم قيل: حرمت عليه حتّى تموت الثانية، أو تخرج عن ملكه لا لأجل العود إلى الأُولى، وإلّا لم تحلّ[10]. كما أنّ الثانية تحرم عليه ولو في صورة الجهل[11]. وقيل: تحرم الثانية مطلقاً دون الأُولى[12].

٩ ـ ومثل ما ذكرناه من الحكم في الجمع بين الأُختين بسبب واحد ـ وهو العقد أو الملك ـ الجمع بينهما بسببين مختلفين كالعقد على واحدة وتملّك الأُخرى، ومع تعقّب العقد للوطء بالملك قيل: يصحّ العقد، ويحرم الوطء

(١) النهاية: ٤٥٥. كشف اللثام ٧: ١٩٧. جواهر الكلام ٣٩: ٣٨١.
(٢) المهذب ٢: ١٨٥. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨١.
(٣) نهاية المرام ١: ١٨٠.
(٤) المسالك ٧: ٣٥١.
(٥) الحدائق ٢٣: ٥٤٠.
(٦) المهذب ٢: ٢٥٥.
(٧) جواهر الكلام ٢٩: ٣٠٩.
(٨) كفاية الأحكام ٢: ١٣٠.
(٩) نهاية المرام ١: ١٥٥. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٦.
(١٠) كشف اللثام ٧: ٢٠٤. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٨.
(١١) جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٩.
(١٢) الشرائع ٢: ٢٩٠.

للأُولى[1]، وقيل: لا يصحّ حتّى تخرج الأُولى عن الملك[2].

وهناك تفاصيل أُخرى تأتي في مواطنها. (انظر: نكاح)

٢ ـ التفريق بين الأُختين:

ذكر بعض الفقهاء في تملّك الإماء والعبيد حرمة التفريق بين بعض الأقارب، ومنهم الأُختان[3]، لكن مشهور الفقهاء على خلافه[4]. والتفصيل يأتي في محلّه.

(انظر: رق)

٣ ـ إرث الأُختين:

سهم الأُختين لأبوين أو لأب مع عدم العمودين والإخوة غيرهما ولو مع وجود أحد الزوجين الثلثان[5]؛ وذلك لقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱمْرُؤٌا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا ٱثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا ٱلثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾[6].

(انظر: إرث)

اختباء

(انظر: اختفاء)

اختبار

أوّلاً ـ التعريف:

اختبار ـ وزان افتعال ـ مصدر اختبر أصله من الخُبر وهو العلم بالشيء، يقال: خَبَرتُ الشيء أخبرُه خُبراً وخُبرة وخِبراً أي عَلِمتُه[7]، لكن كأنّه لا يطلق على العلم بظاهر الشيء بل بباطنه ممّا لا يعلم إلّا بالتجربة؛ ولذلك قال الجرجاني: «الخِبرة: المعرفة ببواطن الأُمور»[8].

وقال الخليل وغيره: «الخُبْر: مَخْبَرَة الإنسان إذا خُبِر أي جُرِّب فبدت أخباره

(١) جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٥.
(٢) جواهر الكلام ٢٩: ٣٨٦.
(٣) الجامع للشرائع: ٢٦٣.
(٤) جواهر الكلام ٢٤: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.
(٥) جواهر الكلام ٣٩: ١٤٨.
(٦) النساء: ١٧٦.
(٧) مجمل اللغة: ٢٣٠. وانظر: العين ٤: ٢٥٨. إصلاح المنطق: ١٢٤.
(٨) التعريفات: ٧١.

أي أخلاقه»[1].

وقال ابن منظور: «خبَرت الأمر أخبره إذا عرفته على حقيقته»[2].

وقال الطريحي: «والتحقيق: أنّ الأصل الواحد في هذه المادّة هو الاطّلاع النافذ والعلم بالتحقيق والإحاطة والدّقة»[3].

ومع ذلك فقد قال الراغب: «الخُبْر: العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخَبَر... وقيل: الخِبرة المعرفة ببواطن الأمر»[4].

والخِبرة: بمعنى الاختبار[5] واسم منه[6]، والاختبار فعل ما يظهر به الشيء، ومنه ابتلاء الله سبحانه الناس لإظهار ما يعلم من أسرار خلقه[7]. وبمعناه الامتحان[8].

وليس للفقهاء اصطلاح خاصٌّ بهم فيما يتعلّق بلفظ (اختبار)، فهم يستعملونه بمعناه عند أهل اللغة.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **التجريب**: وهو الاختبار مرّة بعد أُخرى[9]. والفرق بينه وبين الاختبار أنّ التجريب تكرار الاختبار والإكثار منه بخلاف الاختبار، فإنّه يصدق بالمرّة الواحدة، والتجريب يُنسب إلى غير الله سبحانه، والاختبار يُنسب إليه وإلى غيره[10].

٢ ـ **الابتلاء**: قيل: إنّه مرادف للاختبار[11]، لكن بعض أهل اللغة فرّق بينهما بأنّ الابتلاء لا يكون إلّا بتحميل المكاره والمشاقّ، والاختبار يكون بذلك وبفعل المحبوب، ولذلك يقال: اختبره بالإنعام عليه، ولا يقال: ابتلاه بذلك، ولا هو مبتلى بالنعمة، كما قد يقال: إنّه مختبر بها. وربّما قيل: إنّ الابتلاء يقتضي

(١) العين ٤: ٢٥٨. وانظر: تهذيب اللغة ٧: ٣٦٤. وانظر: المحيط في اللغة ٤: ٣٣٥.
(٢) لسان العرب ٤: ١٢.
(٣) التحقيق في كلمات القرآن: ٣ ـ ٤: ١٢.
(٤) المفردات: ٢٧٣.
(٥) العين ٤: ٢٥٨. تهذيب اللغة ٧: ٣٦٤ ـ ٣٦٥. المحيط في اللغة ٤: ٣٣٥.
(٦) المصباح المنير: ١٦٢.
(٧) المصدر السابق.
(٨) لسان العرب ٤: ١٢. المصباح المنير: ٩٥.
(٩) المصباح المنير: ٩٥.
(١٠) معجم الفروق اللغوية: ١١٧.
(١١) لسان العرب ١: ٤٩٧. المصباح المنير: ٦٢.

استخراج ما عند المبتلى من الطاعة والمعصية، والاختبار يقتضي وقوع الخبر بحاله في ذلك، والخبر: العلم الذي يقع بكنه الشيء وحقيقته[1].

كما فُرّق بينهما أيضاً بأنّ الابتلاء تكليف بالأمر الشاقّ، وبأنّ الاختبار لازم التكليف لا نفسه[2].

ثمّ إنّ الابتلاء لا يستعمل في الجمادات، فلا يقال: ابتليت الحجر والطعام، ويقال: اختبرتهما.

٣ ـ التمحيص: قيل: هو الاختبار، لكن كأنّ أصله التنقية والتخليص اللذين يلازمهما الاختبار[3].

ثالثاً ـ موارد الاختبار:

يعتبر الاختبار من جملة المداخل التي لا تنحصر موارده بفروع معيّنة، ولا تقتصر على موضوعات خاصّة؛ لأنّ الحاجة إليه موجودة في كلّ موضوع يشكّ في تحقّقه، ويتعذّر إحرازه بدون تعريضه للاختبار. وقد ذكر الفقهاء في كتبهم عدداً من الموارد، من جملتها:

١ ـ الدماء المشتبهة:

إذا رأت المرأة الدم واشتبه الأمر بين كونه دم حيضٍ أو نفاس أو استحاضة أو بكارة أو جرح أو قرح أو غير ذلك، فقد ذكر الفقهاء أنّه يجب عليها اختباره بالفحص إن لم يكن أصل يعوّل عليه، أو كان مانع يمنع من إجرائه[4].

ويعرف دم الحيض بالعادة والصفات[5]، ودم النفاس بوقته وهو رؤيته عند الولادة أو بعدها[6]، ودم الاستحاضة بمخالفته العادة وبالصفات[7]، ودم البكارة بالتطويق للقطنة[8]، ودم القرح بخروجه من الجانب الأيمن أو الأيسر[9].

---

(١) معجم الفروق اللغوية: ١٠.
(٢) الكلّيات: ٣٤.
(٣) لسان العرب ١٣: ٣٦ ـ ٣٧.
(٤) انظر: كشف الغطاء ٢: ١٩٨. جواهر الكلام ٣: ١٤٠. العروة الوثقى ١: ٥٦٣، م ٥.
(٥) انظر: كشف الغطاء ٢: ١٨٨. العروة الوثقى ١: ٥٦٢ ـ ٥٦٣، م ٥.
(٦) العروة الوثقى ١: ٦٣٩.
(٧) العروة الوثقى ١: ٦٢٢ ـ ٦٢٣.
(٨) العروة الوثقى ١: ٥٦٣، م ٥.
(٩) العروة الوثقى ١: ٥٦٥ ـ ٥٦٦، م ٥.

وكما يجب اختبار نوع الدم، يجب اختبار مقداره حيث يعتبر، كما في المستحاضة فإنّه يجب عليها الاختبار لمعرفة حالها إن كانت ذات استحاضة كثيرة أو قليلة أو متوسّطة[1].

والقليلة هي ما لوّثت القطنة بالدم من غير غمس فيها، والمتوسّطة ما انغمست القطنة بالدم ولم يسِل إلى خارجها، والكثيرة ما سال الدم من القطنة إلى الخرقة[2].

ويجب أيضاً لمعرفة استمراره وانقطاعه إذا احتملت بقاءه وعدم انقطاعه، وهو ما يطلق عليه الاستبراء[3].

والتفصيل يأتي في محلّه.

(انظر: استحاضة، حيض، نفاس)

٢ ـ رشد الصغير والسفيه:

اتّفق الفقهاء على اشتراط الرشد في التصرّفات الماليّة، فمن لم يثبت رشده لا يحق له التصرّف في أمواله، بمعنى أنّه لا ينفذ تصرّفه شرعاً فيها ببيع أو شراء أو إجارة أو هبة أو صدقة أو وقف أو غير ذلك[4].

ويندرج في من لم يثبت رشده صنفان:

أحدهما: الصغير، وهو مطلق غير البالغ سواء كان يتيماً ـ بأن فقد أباه حال صغره ـ أم لم يكن[5].

والثاني: السفيه، وهو الذي يصرف أمواله في غير الوجه الملائم لأفعال العقلاء أو في غير الأغراض الصحيحة[6].

والرشد ملكة باطنيّة تمنع من إفساد المال وصرفه في غير الوجوه اللائقة بأفعال العقلاء[7]. وربّما فُسّر الرشد برجحان العقل[8]، وحسن التصرّف في المال من آثاره. وعلى كلا التقديرين فإنّ الرشد أمر غير بيّن فيفتقر إلى الاختبار؛ ليحصل العلم بوجوده أو عدمه.

---

(١) العروة الوثقى ١: ٦٢٦، م ٤.
(٢) العروة الوثقى ١: ٦٢٣ ـ ٦٢٤، م ١.
(٣) العروة الوثقى ١: ٥٨٨، م ٢٣.
(٤) الشرائع ٢: ١٠٣. القواعد ٢: ١٣٤.
(٥) الشرائع ٢: ١٠٣. القواعد ٢: ١٣٥.
(٦) الشرائع ٢: ١٠١. القواعد ٢: ١٣٧.
(٧) القواعد ٢: ١٣٤. المسالك ٤: ١٥٠. حاشية الارشاد (غاية المراد) ٢: ١٩٦.
(٨) مجمع البيان ٢: ٩.

وقد تعرّض الفقهاء في اختبار الرشد لجملة من الأُمور نستعرضها ضمن النقاط التالية:

أ ـ حكم الاختبار:

المشهور بين الفقهاء أنّ اختبار اليتيم واجب، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾[1] فإنّها أمرت بالابتلاء، والأمر ظاهر في الوجوب، والابتلاء هو الاختبار والامتحان.

قال الشيخ الطوسي ـ في مقام الاستدلال للحجر على الصغير بقوله تعالى: ﴿ وَابتَلُوا... ﴾ ـ: «وقوله: وابتلوا، أراد وامتحنوا؛ لأنّ الابتلاء الاختبار في اللغة...»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «يجب اختبار الصبيّ قبل فكّ الحجر عنه، فإن أُونس منه الرشد دفع إليه المال، وإلّا فلا؛ لقوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ ﴾، والابتلاء الاختبار كما قال تعالى: ﴿ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلاً ﴾[3] أي نختبركم»[4].

لكن لا ينبغي حمل كلمات الفقهاء على إرادة الوجوب النفسي منه، بل الإشارة إلى ما يحرز به الرشد، ويُحفظ به حقّ اليتيم؛ إذ في دفع الوليّ ماله إلى اليتيم ـ ولو بعد بلوغه ـ بغير اختبار تعريض لماله للضياع، وهو حرام؛ لوجوب حفظه على الوليّ. وفي إبقائه تحت يده بدونه أيضاً ـ مع فرض رشده وثبوت سلطنته عليه واقعاً ـ منع له من التصرّف في ماله، وتصرّف منه في مال الغير بغير إذن منه أو من الشارع وهو حرام أيضاً، فالاختبار وسيلة عقلائية لمعرفة رشد ذي المال، ومقدّمة للواجب الذي هو دفع مال اليتيم إليه وتسليطه عليه على فرض كونه راشداً، فلو أهمل أو قصّر في الدفع بسبب عدم الابتلاء وتصرّف في المال ولو بمنعه صاحبه أثم لتأخير الدفع لا لتأخير الاختبار؛ ولذلك خلت كلمات كثير من فقهائنا عن التعبير بالوجوب وعبّروا بدلاً عنه بلفظ (لابدّ).

---

(١) النساء: ٦.
(٢) المبسوط ٢: ٢٨١.
(٣) هود: ٧. الملك: ٢.
(٤) التذكرة ١٤: ٢٢٤.

قال الشهيد الثاني: «لمّا كان الرشد ملكة تقتضي إصلاح المال على الوجه المتقدّم، فلابدّ من اختبار البالغ قبل فكّ الحجر عنه، ذكراً كان أو أُنثى؛ ليعلم اتّصافه بالملكة المذكورة»[1].

وقال المقدّس الأردبيلي: «واعلم أنّه لابدّ من الاختبار لثبوت الرشد بما يناسب حال الصبيّ كما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَلُواْ﴾[2] فإنّه الامتحان والاختبار، والإجماع والأخبار أيضاً يدلّان عليه»[3].

وقال السيد الطباطبائي: «يمكن أن يراد وجوبه [= الاختبار قبل البلوغ] حذراً من منع ربّ المال من التصرّف فيه بعد بلوغه»[4].

وقد أكّد السيد جواد العاملي هذا المعنى من الوجوب المقدّمي الغيري عبر استعراضه لكلمات الفقهاء المشيرة إلى ذلك حيث قال: «وهل هو على سبيل الوجوب أو الجواز؟ صريح جماعة كالشهيد والمقداد والكركي وظاهر آخرين الأوّل؛ لأنّ المنع يمتدّ إلى أن يختبر ويعلم رشده، وربّما طال ما به يثبت العلم بالملكة، فإذا أمكن دفع هذا الضرر بتقديم الاختبار كان أولى كما في التذكرة والمسالك، فتأمّل. وفي غاية المراد وكنز العرفان: لو كان الاختبار بعد البلوغ لأدّى إلى الحجر على البالغ الرشيد، وهو خلاف الإجماع. وفي جامع المقاصد: لو كان بعد البلوغ لم يؤمن معه الحجر على البالغ الرشيد وهو ظلم محرّم، فيجب التحفّظ عنه، ولا يكون إلّا بالاختبار قبل البلوغ، فتأمّل»[5].

والمستفاد من الأدلّة المساقة على وجوب الاختبار ومن مناسبات الحكم والموضوع أنّ الحكم المذكور لا يختصّ بما قبل البلوغ، بل يستمرّ إلى ما بعده أيضاً وإن قصرت أغلب كلمات الفقهاء عن التعرّض لذلك.

لكنّ المحقّق الخوانساري حصر الحاجة إلى الاختبار بما قبل البلوغ، وأمّا بعده بمدّة فقد اعتمد على أصل السلامة في إثبات الرشد.

---

(١) المسالك ٤: ١٥٠.
(٢) النساء: ٦.
(٣) مجمع الفائدة ٩: ٢٠٥.
(٤) الرياض ٨: ٥٦٢.
(٥) مفتاح الكرامة ٥: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

قال: «إنّ الرشد ضدّه السفه، وهو يرجع إلى سخافة العقل ونقصانه، والسخافة في العقل على خلاف الطبيعة كالجنون فلا حاجة في الرشد إلى الممارسة، ولعلّ الأمر بالابتلاء والامتحان من جهة أنّ الصبي غالباً ناقص العقل ويصل إلى الكمال العقلي بالتدريج، وبمجرّد البلوغ لم يحرز كماله العقلي المقتضي لإصلاح المال والتجنّب عمّا لا يليق بأفعال العقلاء، وبعد التجاوز عن حدّ البلوغ يعامل معه معاملة الرشيد من جهة أصالة السلامة كما يعامل معه معاملة العاقل يؤخذ بإقراره على نفسه، ويقام عليه الحدّ؛ ولعلّه لهذا جرت السيرة على المعاملة مع مجهول الحال معاملة الرشيد...»[1].

وقال بعد ذلك: «أمّا صورة الشكّ في الرشد فإن كان قبل البلوغ أو بعده قبل مضيّ مدّة فلابدّ من رفعه بالاختبار، أو بشهادة البيّنة، ولا يبعد الاكتفاء بما يوجب الوثوق والاطمئنان لاعتماد العقلاء، وإمضاء هذا البناء من طرف الشرع... وأمّا بعد مضيّ مدّة من البلوغ فالظاهر عدم الحاجة إلى ما ذكر لقيام السيرة على المعاملة مع المجهول الحال معاملة الرشيد»[2].

وما ذكر في اليتيم يمكن إسراؤه إلى السفيه بنفس الملاك والمناط، فإنّه يجب اختباره عند احتمال رشده حذراً من بقاء ماله عند وليّه، فيلزم منه الضرر عليه، ومنعه من التصرّف فيه لو صادف كونه رشيداً في الواقع وحقيقة الحال.

٢ ـ متعلّق الاختبار:

اتّفق الفقهاء على أنّ متعلّق اختبار ذي المال هو الرشد وكمال العقل والقدرة على التصرّف في ماله دون تضييع وإفساد، وبذا تواترت كلماتهم التي تقدّمت جملة منها وتأتي غيرها.

وخالفهم في ذلك المحدّث البحراني حيث ذهب إلى أنّ متعلّق الاختبار البلوغ لا الرشد، فيمتحن إنبات اليتيم واحتلامه ليعرف بلوغه وعدمه فكأنّ مفاد الآية: اختبروا اليتامى بالبلوغ حتّى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم

(١) جامع المدارك ٣: ٣٦٧.
(٢) جامع المدارك ٣: ٣٦٨.

أموالهم. ودليله في ذلك ما رواه أبو الجارود عن أبي جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ قال فيه: ﴿ وَٱبتَلُوا اليَتَامَى ﴾ [1] قال: «من كان في يده مال بعض اليتامى فلا يجوز له أن يعطيه حتّى يبلغ النكاح ويحتلم، فإذا احتلم وجب عليه الحدود وإقامة الفرائض، ولا يكون مضيّعاً ولا شارب خمر ولا زانياً، وإذا آنس منه الرشد دفع إليه المال وأشهد عليه، فإن كانوا لا يعلمون أنّه قد بلغ فإنّه يمتحن بريح إبطه ونبت عانته، فإذا كان ذلك فقد بلغ، فيدفع إليه ماله إذا كان رشيداً، ولا يجوز أن يحبس عنه ماله ويعتلّ عليه بأنّه لم يكبر بعد» [2].

قال المحدّث البحراني ـ بعد نقله ـ: «وظاهر الخبر أنّ المراد بالآية المذكورة أنّه يجب اختبار اليتامى بالبلوغ وعدمه، فإذا علم البلوغ بأحد أسبابه وجب دفع ماله إليه إذا آنس منه الرشد، وإلّا فلا يدفع إليه» [3].

وأجاب السيد جواد العاملي عنه بمنع الظهور والشذوذ وضعف السند حيث قال: «لكن في خبر أبي الجارود... دلالة على أنّ الاختبار إنّما هو بالبلوغ وعدمه، فإذا علم بلوغه بأحد الأسباب دفع إليه المال إن أُنس منه الرشد، وإلّا فلا... وقد نمنع ظهوره في مخالفة الأصحاب، فإن كان ولابدّ قلنا: هو شاذٌ مخالف لما عليه الأصحاب، ويكفيك أنّ راويه سرحوب الشيطان الأعمى بصراً وبصيرة الذي لا شبهة في ذمّه» [4].

وفسّر المحقّق النجفي منع الظهور باحتمال إرادة أنّه إذا كان قد آنس منه الرشد بالاختبار السابق دفع إليه المال، والامتحان بريح الإبط لا يقضي بإرادة ذلك من الابتلاء في الآية [5].

٣ـ محلّ الاختبار:

لا ريب أنّ اليتيم هو القدر المتيقّن من محلّ الاختبار لدى الفقهاء؛ لاقتضاء الطبع والاعتبار، وروده في النصوص التي منها الآية.

وأمّا غير اليتيم كالسفيه ونحوه فلم يتعرّض لاختباره إلّا عدد قليل من الفقهاء،

---

(١) النساء: ٦.
(٢) انظر: تفسير القمّي ١: ١٣١.
(٣) الحدائق ١٨: ٣٧١.
(٤) مفتاح الكرامة ٥: ٢٤٨.
(٥) جواهر الكلام ٢٦: ١٠٩.

والظاهر عدم مخالفة الباقين؛ لوضوح تعلّق الغرض من الاختبار به أيضاً.

وقد صرّح السيد الخوئي[1] والإمام الخميني[2] والسيد الگلبايگاني[3] وغيرهم بثبوت الحكم بالاختبار للسفيه.

وكما يختبر اليتيم والسفيه لمعرفة رشده كذلك يختبر الرشيد الذي يشكّ في ارتفاع رشده أيضاً، لكنّ الاختبار بحقّه لا يكون واجباً ويكفي اعتماد الاستصحاب في نفيه عند الشكّ، إلّا عند ادّعاء من يليه ويرثه ذلك، فيجب حفاظاً على حقوقه.

٤ ـ وقت الاختبار:

اتّفق فقهاؤنا على أنّ اختبار رشد الصبي واليتيم يكون قبل بلوغه لكون موضوعه في الآية اليتيم، وهو حقيقة فيمن توفّي أبوه ولم يبلغ بعدُ، دون من بلغ، فلا يقال له اليتيم إلّا مجازاً، ولجعل البلوغ غاية للاختبار فيها، ولاستلزام جعل الاختبار بعد البلوغ بقاء المال تحت تصرّف الولي مدّة الاختبار فيكون ـ على فرض كونه راشداً واقعاً ـ تصرّفاً في مال الغير بدون إذنه، وهو منافٍ لقاعدة السلطنة. وقد وردت كلمات فقهائنا متضمّنة لهذا المعنى.

قال الشيخ الطوسي: «ووقت الاختبار يجب أن يكون قبل البلوغ، حتّى إذا بلغ إمّا أن يسلَّم ماله إليه أو يحجر عليه، وقيل: إنّه يكون الاختبار بعد البلوغ. والأوّل أحوط؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَٰمَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا﴾[4] فدلّ على أنّه يكون قبله، ولأنّه لو كان الاختبار بعد البلوغ أدّى إلى الحجر على البالغ الرشيد إلى أن يعرف حاله، وذلك لا يجوز»[5].

وقال المحقّق الحلّي: «يختبر الصبي قبل بلوغه»[6].

وقال العلّامة الحلّي: «وقت الاختبار قبل البلوغ، وهو قول بعض الشافعيّة وأحمد في إحدى الروايتين؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا...﴾ وظاهر الآية أنّ الابتلاء قبل البلوغ؛ لأنّه تعالى سمّاهم يتامى، وإنّما يصدق عليهم هذا الاسم قبل البلوغ، ولأنّه

(١) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٧٩.
(٢) تحرير الوسيلة ٢: ١٥ ـ ١٦، م ١٠.
(٣) هداية العباد ٢: ٩٢، م ٢٨٦.
(٤) النساء: ٦.
(٥) المبسوط ٢: ٢٨٤.
(٦) الشرائع ٢: ١٠٣.

تعالى مدّ اختبارهم إلى البلوغ بلفظ حتّى، فدلّ على أنّ الاختبار قبل البلوغ، ولأنّ تأخير اختباره إلى بعد البلوغ يؤدّي إلى الحجر على البالغ الرشيد؛ لأنّ الحجر يمتدّ إلى أن يختبر ويعلم رشده بمنع ماله، واختباره قبل البلوغ يمنع ذلك فكان أولى. وقال بعض الشافعيّة وأحمد في الرواية الأُخرى: إنّ الاختبار إنّما يكون بعد البلوغ؛ لأنّه قبل البلوغ محجور عليه لبقاء الصغر، وإنّما يزول الحجر عنه بالبلوغ، وتصرّف الصبي قد بيّنا أنّه غير نافذ. والأوّل أصحّ الوجهين عند الشافعيّة، وهو الذي اخترناه»[1].

وقال المحقّق الكركي: «واعلم أنّ الذي صرّح به المصنّف في التذكرة والإرشاد والتحرير أنّ محلّ الاختبار قبل البلوغ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ﴾ والبالغ لا يُعدّ يتيماً، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ﴾، ولأنّه لو كان الاختبار بعد البلوغ لم يؤمن معه الحجر على البالغ الرشيد، وهو ظلم محرّم فيجب التحفّظ عنه، ولا يكون إلّا بالاختبار قبل البلوغ»[2].

وقال الشهيد الثاني: «بيّن [المحقّق الحلّي] هنا أنّ محلّ هذا الاختبار قبل البلوغ؛ لقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوٓا إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾. ووجه دلالة الآية على ذلك من وجهين: أحدهما: جعل متعلّق الابتلاء اليتامى. والمراد باليتيم لغة وشرعاً من لا أب له وهو دون البلوغ، فالبالغ ليس بيتيم بطريق الحقيقة، وإطلاق اللفظ محمول على الحقيقة إذا لم يمنع منها مانع، وهو منتفٍ هنا. والثاني: قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ﴾ جعل غاية اختبارهم البلوغ، فدلّ على أنّ الاختبار قبله، ولأنّ تأخير الاختبار إلى البلوغ يؤدّي إلى الإضرار به بسبب الحجر عليه ومنعه ماله مع جواز كونه بالغاً رشيداً؛ لأنّ المنع يمتدّ إلى أن يختبر ويعلم رشده، وربّما طال زمانه بسبب العلم بالملكة السابقة، فإذا أمكن دفع هذا الضرر بتقديم الاختبار كان أولى.

وهذا ممّا لا خلاف فيه عندنا، وإنّما خالف فيه بعض العامّة وجعله بعده. نعم، شارحا القواعد حملا عبارتها على أنّ

(١) التذكرة ١٤: ٢٢٥.
(٢) جامع المقاصد ٥: ١٨٤.

الاختبار بعد البلوغ، وجعلا الخلاف في صحّة البيع الواقع بالاختبار متفرّعاً على ذلك، ولا ضرورة داعية إليه»[1].

لكن المقدّس الأردبيلي ـ مع ذلك ـ في دلالة الآية على كون وقت الاختبار قبل البلوغ حيث قال: «ولكن ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادفَعُوا إِلَيهِم أموَالَهُم﴾ يدلّ على دفع المال بعد إيناس الرشد بلا فصل، فلو كان قبل البلوغ لزم وجوب الإعطاء بعد الرشد بلا فصل، فلو كان قبل البلوغ لزم وجوب الإعطاء بعد الرشد قبل البلوغ، وهو منفيٌّ بالإجماع. ولا يبعُد صدق اليتيم على البالغ القريب من زمان عدمه باعتبار ما كان، وهو شائع ذائع. وأيضاً معلوم أنّ الابتلاء لا ينتهي إلى حين البلوغ [بل يستمرّ بعده]؛ لأنّه مقيّد بعدم الرشد أيضاً بقرينة قوله: ﴿فَإِن آنَستُم﴾، أو أنّ المراد من ﴿ابتَلُوا﴾ هو عدم إعطاء المال [حتّى يبلغوا النكاح ويرشدوا]، والتقدير: ابتلوا اليتامى حتّى إذا بلغوا النكاح ورشدوا [فادفعوا إليهم أموالهم]. ويمكن أيضاً تقدير (فبلغوا) بعد قوله: ﴿آنَستُم رُشداً﴾ أيضاً فيكون الاختبار مقدّماً، فلا يبعد جواز الأمرين بجواز التقديرين، ولكنّ الظاهر الأوّل، فتأمّل. والظاهر صحّة المعاملات والتصرّفات التي وقعت في حال الاختبار مع ظهور كونه رشيداً حينئذٍ إذا كان بالغاً لحصول الشرائط في نفس الأمر، بل عند المعامل أيضاً، فيدخل تحت عموم أدلّة صحّة البيع ونحوه، وهو ظاهر، ولأنّه تصرّف صدر من أهله في محلّه، وإذا كان الابتلاء قبل البلوغ فالظاهر عدم الصحّة بناءً على قوانينهم. ويحتمل الصحّة كما قاله البعض، وكما في التذكرة؛ لظاهر الآية. وفيه تأمّل، فإنّ الظاهر فرض الابتلاء بعد البلوغ، أو تقدير البلوغ أيضاً بعد الإيناس كما مرّ جمعاً بين القوانين، وهو ظاهر...»[2].

وقال في زبدة البيان: «وقد بيّنا في شرح الإرشاد كون الابتلاء قبل البلوغ أو بعده... وظاهر قوله: ﴿فإن آنَستُم﴾ إلى آخره كونه بعد البلوغ؛ لأنّه أوجب الله تعالى دفع الأموال إليهم بعد إيناس الرشد، فلو كان الامتحان قبله لما جاز ذلك فكيف الوجوب؟! ولا يدلّ ﴿اليَتَامَى﴾ على كونه

(١) المسالك ٤: ١٦٦.
(٢) مجمع الفائدة ٩: ٢٠٧ ـ ٢٠٨.

قبل البلوغ؛ فإنّ إطلاقه على البالغ ـ خصوصاً القريب إلى حال البلوغ الممنوع من التصرّف في ماله باعتبار ما كان ـ شائع ذائع كما مرّ...»[1].

ولم تلقَ هذه المناقشات قبولاً ممّن جاء بعده من الفقهاء فردّها المحقّق النجفي[2] وغيره[3].

قال المحقّق النجفي: «يختبر الصبي لمعرفة رشده قبل بلوغه كما صرّح به جماعة، بل لا أجد فيه خلافاً، بل في المسالك: هذا ممّا لا خلاف فيه عندنا، إنّما خالف فيه بعض العامّة، ونحوه المحكيّ عن المفاتيح، بل عن ظاهر التذكرة وغاية المراد الإجماع عليه، ولعلّه ظاهر كلّ من قصر الخلاف على بعض العامّة... فما عن الأردبيلي... لا يخفى عليك ما فيه. وظهور الآية في تسليم المال بعد إيناس الرشد مسلّم لولا الشرط الآخر، وهو قوله: ﴿إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾[4] فإنّ المراد اختبروهم قبل البلوغ إليه، فإن كان قد بلغوا وقد آنستم منهم رشداً بالاختبار السابق فادفعوا إليهم أموالهم، ومعلوميّة عدم انتهاء الابتلاء بالبلوغ لا يقضي بكونه بعده، بل المراد أنّ هذا محلّه الذي يتعقّبه تسليم المال بعد البلوغ بلا فصل إذا فرض حصول الرشد منه، وصدق اليتيم على قريب العهد مجاز لا داعي إليه، بل قد عرفت وجود الداعي إلى خلافه من اتّفاق الأصحاب ظاهراً... مضافاً إلى ما في تأخير الاختبار بعد البلوغ إلى حصول الضرر بالحجر على مال البالغ خصوصاً إذا طال الزمان، ولا ملازمة بين ابتلائه قبل بلوغه وبين صحّة معاملاته المعلوم اشتراطها بالبلوغ؛ إذ الاختبار أعمّ من ذلك قطعاً؛ لاحتمال حصوله بالمساومة والمماكسة خاصّة، وبالتواطؤ من الوليّ والبائع فيما هو مال الطفل ونحو ذلك، بل يحصل الابتلاء بغير العقود»[5].

وكيف كان، فقد تقدّم أنّ تصريح الفقهاء القائلين بأنّ وقت الاختبار قبل البلوغ لا يعني انحصاره به وعدم امتداده إلى ما بعده؛ لوضوح جوازه في مطلق المحجور عليه بسبب عدم الرشد سواء كان عدمه

(١) زبدة البيان: ٤٧٩ ـ ٤٨٠.
(٢) جواهر الكلام ٢٦: ١٠٨ ـ ١١٠.
(٣) مفتاح الكرامة ٥: ٢٤٩.
(٤) النساء: ٦.
(٥) جواهر الكلام ٢٦: ١٠٨ ـ ١١٠.

لصغره وعدم بلوغه، أو لبلوغه سفيهاً أو لعروض السفه عليه بعدئذٍ كان رشيداً كما مرّت الإشارة إليه قبلاً.

ولذلك قال السيد عليّ الطباطبائي: «وقت الاختبار قبل البلوغ عملاً بظاهر الآية، وهو كذلك إن أُريد به جوازه قبله، لا انحصار وقته فيه»[1].

كما تقدّمت عبارة المحقّق الأردبيلي الدالّة على ذلك أيضاً، وموافقة المحقّق النجفي عليها.

ومع ذلك فإنّ السيد الخوانساري أنكر الحاجة إلى الاختبار بعد تجاوز البلوغ بمدّة؛ اعتماداً على أصالة السلامة على ما تقدّم في عبارته.

وكيف كان فإنّ أدنى ما يحصل به الاختبار للصبي هو احتمال رشده، فغير المميّز الذي لا يعرف الخير من الشرّ لا يعقل في حقّه الاختبار. وبه صرّح العلّامة الحلّي حيث قال: «لا يصحّ تحصيل المصلحة بتصرّفه؛ لعدم تميّزه وعدم معرفته، ولا حاجة إلى اختباره؛ لأنّه قد علم حاله»[2].

٥ـ كيفيّة الاختبار:

تعرّض الفقهاء مفصّلاً لكيفيّة اختبار الرشد في اليتيم وغيره، ففرّقوا بين الأيتام بحسب الذكورة والأُنوثة ولاحظوا حرفة الأب ومنزلته الاجتماعيّة، وفرضوا لكلّ صنف وجنس منهم كيفيّة خاصّة للاختبار.

قال الشيخ الطوسي: «الأيتام على قسمين: ذكور وإناث، فالذكور على ضربين: ضرب يبذلون في الأسواق ويخالطون الناس بالبيع والشراء، وضرب يصانون عن الأسواق. فالذين يخالطون الناس فإنّه يعرف اختبارهم بأن يأمره الوليّ أن يذهب إلى السوق ويساوم في السلع ويقاول فيها ولا يعقد العقد، فإن رآه يُحسن ذلك ولا يغبن فيه عُلم أنّه رشيد، وإلّا لم يفكّ عنه الحجر. وقيل: إنّه يشتري له بغير أمره ويواطئ البائع على بيعها من اليتيم وينفذه الوليّ ليشتريها منه. وقيل: إنّه يدفع إليه شيء من المال يشتري به سلعة ويصحّ شراؤه للضرورة فيُجيز. وإن كان اليتيم ممّن يصان عن الأسواق مثل أولاد

(١) الرياض ٨: ٥٦٢.
(٢) التذكرة ١٤: ٢٤٢.

الرؤساء فإنّ اختبارهم أصعب، فيدفع الولي إليهم نفقة شهر يختبرهم فينظر، فإن دفعوا إلى أكرتهم وغلمانهم وعمّالهم ومعامليهم حقوقهم من غير تبذير، وأقسطوا في النفقة على أنفسهم في مطاعمهم ومكاسبهم سلّم إليهم المال. وأمّا الإناث فإنّه يصعب اختبارهنّ... فيدفع إليهنّ شيئاً من المال ويجعل نساء ثقات يشرفن عليهنّ فإن غزلن واستغزلن، ونسجن واستنسجن ولم يبذّرن سلّم المال إليهنّ، وإن كُنّ بخلاف ذلك لم يسلّم إليهنّ»[1].

لكن ما ذكره ليس على وجه التعيين قطعاً، وإنّما هو بيان لطرق اختبار الرشد المتّبعة عند العرف؛ ولذلك حاول بعض الفقهاء إدراج كلّ ذلك تحت ضابطة كلّية جامعة.

قال المحقّق الحلّي: «ويعلم رشده باختباره بما يلائمه من التصرّفات ليعلم قوّته على المكايسة في المبايعات وتحفّظه من الانخداع. وكذا تختبر الصبيّة، ورشدها أن تستحفّظ من التبذير وأن تعتني بالاستغزال ـ مثلاً ـ والاستنساج إن كانت من أهل ذلك أو بما يضاهيه من الحركات المناسبة لها»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «ويعلم باختباره بما يناسبه من التصرّفات، فإذا عرف منه جودة المعاملة وعدم المغابنة إن كان تاجراً، والمحافظة على ما يتكسّب به، والملازمة إن كان صانعاً وأشباه ذلك في الذكر، والاستغزال والاستنساج في الأُنثى ـ إن كانت من أهلهما ـ وأشباهه حكم بالرشد»[3].

وقال أيضاً: «ويعلم الرشد بإصلاح ماله بحيث يتحفّظ من الانخداع والتغابن في المعاملات»[4].

وقد يناقش في اندراج بعض التطبيقات تحت الضوابط التي ذكرت.

قال المحقّق الأردبيلي: «الظاهر الذي نفهمه أنّ الضابط هو حصول العلم أو الظنّ المتاخم له بأنّه ضابط لماله ولا يصرفه إلّا في الأغراض الصحيحة عند العقلاء بالنسبة إلى حاله بأيّ شيء كان، ولا يعيّن لذلك

(١) المبسوط ٢: ٢٨٤.
(٢) الشرائع ٢: ١٠٠.
(٣) القواعد ٢: ١٣٤.
(٤) الارشاد ١: ٣٩٥.

أمر وشيء، فلا يتعيّن في أولاد التجّار البيع، ولا في غيرهم عدمه، بل إذا علم أو ظنّ ظنّاً متاخماً للعلم [بالضابط المذكور] من أيّ شيء كان يحصل الرشد، وأنّه لا يحتاج إلى إيقاع البيع لا من الولي ولا من غيره، وأنّه قد لا يعرف ذلك أولاد التجّار ويعرفه غيرهم لعدم علمهم، وإن كان أولاد الأكابر قد يعرفون البيع ولا يعرفون غيره، بل ينبغي كونهم بحيث لو كان المال بيدهم لا يضيّعونه ولا يصرفونه في غير الأغراض الصحيحة، وأنّهم إن أرادوا البيع ونحوه لا يفعلونه من غير تحقيق، بل يصبرون إلى أن يحقّقوه ثمّ يفعلوه حتّى لا يتغابنوا فيه، وذلك كافٍ. ولا يحتاج إلى العلم السابق والمعرفة السابقة ولا كونه صنعة أبيه عنده، بل لابدّ من حصول العلم بتلك الملكة الآن بهذه الأفعال... وأنّه قد لا يعرف صرفه في مواضعه، ولكنّه إذا أُعطي يحفظه حتّى يتحقّق ذلك فيفعل سواء كان بيعاً وشراء أو صرفاً في مصالحه. وأيضاً لا نكلّف المرأة بالصناعة؛ إذ المقصود العلم بعدم تضييع المال وحفظه وعدم صرفه في غير الأغراض الصحيحة، لا اكتسابه وعدم تضييع وقتها وتحصيل المال، فينبغي اختبارها بشراء آلات الغزل والخياطة والنساجة، وإعارتها، واستئجارها واستئجار المغازل، وحفظ متاع البيت من التضييع بأن تحفظ عن الفأرة والسنّور وغيرهما مما يضيّعه، ووضعه في محلّ لا يضيع غالباً، وأمثال ذلك... وبالجملة: الغرض حصول العلم أو الظن المذكور بأيّ شيء كان»[1].

وتبعه على ذلك كلّ من جاء بعده[2].

٦ ـ حكم المعاملة الاختبارية:

اختلف فقهاؤنا في صحّة معاملة اليتيم الواقعة مورداً للاختبار تارة بالنسبة إلى الرشد المقصود إحرازه بها، وأُخرى بالنسبة إلى البلوغ بناءً على القول بأنّ وقت اختبار اليتيم قبل بلوغه.

أمّا ما يتعلّق بالبحث الأوّل فينبغي استثناء صورة إحراز رشد اليتيم حال وقوع المعاملة، سواء كان الشرط هو نفس

(١) مجمع الفائدة ٩: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

(٢) مفتاح الكرامة ٥: ٢٤٧. جواهر الكلام ٢٦: ١٠٨ ـ ١١١.

الرشد أو العلم به؛ إذ المعاملة تكون صحيحة على طبق القاعدة؛ لتوفّر ما هو دخيل فيها حال انعقادها.

كما ينبغي استثناء صورة تبيّن حصوله واقعاً حال الانعقاد أيضاً وإن لم يعلم به إلّا بعد ذلك، بناءً على أنّ ما هو دخيل في صحّتها هو ذات الرشد دون العلم به؛ وذلك لنفس ما ذكرناه.

وأمّا مع إحراز عدم الرشد أو الشكّ فيه فإنّ الاختبار حيث كان عن إذن شرعيّ به فقد يقال بأنّ الإذن الشرعي في الاختبار كافٍ في إثبات مشروعيّته.

قال العلّامة الحلّي: «ويعلم [رشد اليتيم] باختباره بما يناسبه من التصرّفات... وفي صحّة العقد حينئذٍ إشكال»[1].

وعلّق عليه ولده الفخر فقال: «أقول: إن ظهر رشده حال العقود صحّت العقود قطعاً، وإن ظهر سفهه أو لم يتبيّن شيء بعد فهل يحكم بصحّة العقود أو لا؟ والإشكال في هذين الموضعين لا غير، ومنشؤه أنّ السفيه يصحّ تصرّفه بإذن الوليّ وهذه العقود مأذون فيها شرعاً، ومن حيث بطلان تصرّفات السفيه، وهذا سفيه، وإليه ذهب الشيخ وابن البرّاج ومنعا صغرى الأوّل [أي الإذن الشرعي في العقود الاختباريّة]، وفي المجهول الحال أنّه كان محجوراً عليه شرعاً، ولم يعلم المزيل للحجر، والأصل بقاء ما كان على ما كان فالمقتضي للبطلان موجود والمانع لم يتحقّق»[2].

وعبارته صريحة في استثناء صورة ظهور الرشد حال العقد وكونها محكومة بالصحّة وحصره الإشكال في صورتي ظهور السفه والشكّ فيه.

ولذلك قال المحقّق الكركي: «استثنى منه [= من الإشكال] ولد المصنّف ما إذا علم رشده حال العقود فإنّها صحيحة قطعاً، وخصّ الإشكال بما إذا ظهر عدم رشده، أو لم يظهر شيء منها...»[3].

وقال المحقّق النجفي: «يكون الإشكال... فيما لو صادف التصرّف ظهور سفهه أو عدم ظهور رشده فقد يقال

(١) القواعد ٢: ١٣٤.
(٢) الإيضاح ٢: ٥٢.
(٣) جامع المقاصد ٥: ١٨٥.

بالصحة حينئذٍ؛ لأصالتها، وإطلاق الأدلّة، والأمر بالابتلاء والاضطرار إلى الاختبار، ولأنّ الفرض وقوع الاختبار بإذن الولي فتكون عقوده حينئذٍ مصاحبة للإذن ولغير ذلك، وقد يقال بالفساد لمعلوميّة اشتراط الرشد في البيع والعلم بانتفائه، بل الشكّ فيه كاشف عن تزلزل العقد السابق وإن كان قد وقع مع الجهل بالحال. نعم، لو صادف الرشد واقعاً اتّجه الصحّة، ولإطلاق ما دلّ على بطلان معاملة السفيه المنصرف إلى الواقع»[1].

وأمّا ما يتعلّق بالبحث الثاني وهو البحث عن صحّة المعاملة من حيث فقدانها لشرط البلوغ فقد ذهب بعض إلى الصحّة؛ نظراً لصدور المعاملة بإذن الشارع وإذن الولي فيما جعلها البعض الآخر باطلة؛ لعدم اقتضاء إذن الشارع تصحيحها مع كونها فاقدة للشرط، وأمّا إذن الأب فقد يقال: إنّ مورده أصل الاختبار دون المعاملة الخاصّة.

قال الشيخ الطوسي في بيان كيفية اختبارِ اليتيم: «فالذين يخالطون الناس ويبذلون في الأسواق فإنّه يقرب اختبارهم بأن يأمره الولي أن يذهب إلى السوق، ويساوم في السلع ويقاول فيها، ولا يعقد العقد، فإن رآه يحسن ذلك ولا يغبن فيه علم أنّه رشيد، وإلّا لم يفكّ عنه الحجر. وقيل أيضاً: إنّه يشتري له سلعة بغير أمره ويواطئ البائع على بيعها من اليتيم، وينفذه الولي إليه ليشتريها منه، وقيل أيضاً: إنّه يدفع إليه شيئاً من المال ليشتري به سلعة، ويصحّ شراؤه للضرورة في حال صغره فيختبر...»[2].

وقال المحقّق الحلّي: «يختبر الصبي قبل بلوغه، وهل يصحّ بيعه؟ الأشبه أنّه لا يصحّ»[3].

وقال العلّامة الحلّي: «ولو أذن له الولي لم يصحّ إلّا في صورة الاختبار إن قلنا بأنّه قبل البلوغ على ما تقدّم»[4].

لكنّه استشكل في الصحّة في القواعد، وحصر ولده الفخر الإشكال بشرط الرشد في شرحه على العبارة كما تقدّم، وفهم منه كون زمان الاختبار بعد البلوغ، كما حمل

(١) جواهر الكلام ٢٦: ١١٢.
(٢) المبسوط ٢: ٢٨٤.
(٣) الشرائع ٢: ٣٥٤.
(٤) التذكرة ١٤: ٢٤١.

عميد الدين والشهيد وابن المتوّج العبارة عليه أيضاً[1].

وردّهم المحقّق الكركي والشهيد الثاني وآخرون وحملوها على كونه بعد البلوغ، وقرّروا الإشكال في الصحّة وعدمها على أساسه.

قال المحقّق الكركي: «وعلى هذا فمنشأ الإشكال: من أنّ الأمر بالابتلاء يقتضي كون الفعل الصادر من الصبيّ معتبراً، خصوصاً على القول بأنّ أفعال الصبيّ شرعيّة. ومن أنّ الصغر مانع من الصحّة وأفعال الصبيّ وأقواله غير شرعيّة كما هو مبيّن في موضعه، والأمر بالابتلاء لا يستلزم أزيد من كون ما به الابتلاء معتبراً في إفادة الرشد وعدمه فلا يقتضي ترتّب أثر آخر عليه. والأصحّ بطلان العقد الواقع قبل البلوغ»[2].

وقال الشهيد الثاني بعد نقله عبارة المحقّق الحلّي المتقدّمة: «بيّن هنا أنّ محلّ الاختبار قبل البلوغ... وهذا ممّا لا خلاف فيه عندنا، وإنّما خالف فيه بعض العامّة وجعله بعده. نعم، شارحا القواعد حملا عبارتها على أنّ الاختبار بعد البلوغ، وجعلا الخلاف في صحّة البيع الواقع بالاختبار متفرّعاً على ذلك، ولا ضرورة داعية إليه. إذا تقرّر ذلك فنقول: إذا كان الاختبار بمثل البيع لمن هو أهله فماكس الصبي فيه وظهر رشده وأوقعه هل يكون صحيحاً أو لا؟ وجهان:

أحدهما: الوقوع؛ لأمره تعالى بالابتلاء، وهو يقتضي كون الفعل الصادر من الصبيّ معتبراً، خصوصاً على القول بأنّ أفعاله شرعيّة، ومع ذلك قد انضمّ إلى إذن الوليّ له؛ لأنّ إعطاء المال وأمره به إذن، فيجب أن يكون صحيحاً.

والثاني: عدمه؛ لمنع دلالة الأمر بالابتلاء على الصحّة، بل غايته استفادة الرشد بما به الابتلاء. أمّا كونه صحيحاً أو لا فهو خارج عن مقتضاه، وهذا هو الأقوى»[3].

وقال السيد الحكيم في جواز تصرّف الصبي بإذن الولي: «وقد يستدلّ على جواز تصرّفه بإذن الولي بأُمور:

---

(١) نقله عنهم في مفتاح الكرامة ٥: ٢٥٠.
(٢) جامع المقاصد ٥: ١٨٥ ـ ١٨٦.
(٣) المسالك ٤: ١٦٦ ـ ١٦٧.

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [1] فإنّ الظاهر من ابتلائهم ابتلاؤهم بالمعاملة بالأموال لاختبار رشدهم. وحملها على الابتلاء بمقدّمات العقد خلاف الظاهر. والمراد من قوله تعالى: ﴿ فَادفَعُوا ﴾ ادفعوا بقيّة أموالهم، فلا ينافي دفع بعض أموالهم لأجل الابتلاء والاختبار» [2].

وقال أيضاً: «فيما يمكن الاستدلال به على خلاف المشهور [من عدم صحّة عقد الصبي]، وهو أُمور:

الأوّل: قوله تعالى: ﴿ وَٱبْتَلُوا ٱلْيَتَامَىٰ حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغُوا ٱلنِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ ﴾ [3]؛ لظهورها في كون الابتلاء قبل البلوغ بقرينة التعبير عنهم باليتامى، وقوله تعالى: ﴿ حَتَّىٰ ﴾ سواء أكانت للغاية أم للابتداء، والظاهر من الابتلاء الابتلاء بالمعاملات على الأموال، واختبار رشدهم فيها. وحملها على الابتلاء بمقدّمات العقد خلاف الظاهر.

ودعوى أنّ قوله تعالى: ﴿ فَادفَعُوا... ﴾ الآية، ظاهر في اختصاص دفع المال بإيناس الرشد بعد البلوغ، فلا يكون الابتلاء السابق على البلوغ بدفع المال، مندفعة: بأنّ الظاهر من دفع المال بعد البلوغ وإيناس الرشد ارتفاع الحجر والاستقلال بالتصرّف، ودفع المال كناية عنه، يعني: إذا آنستم منهم رشداً فولاية أموالهم لأنفسهم، لا لكم أيّها الأولياء، مع أنّ الابتلاء بالبيع والشراء لا يتوقّف على دفع المال حتّى يكون الأمر بالدفع بعد البلوغ منافياً له، فلا مانع من الالتزام بصحّة عقدهم الاختباري وإن لم يجُز دفع المال إليهم حينئذٍ. ولو سلّم فالمراد دفع بقيّة أموالهم الزائدة على المقدار المحتاج إليه في اختبارهم ونفقاتهم. نعم، تمكن المناقشة في الدلالة بأنّ الاختبار لا يتوقّف على صحّة المعاملة، فتكون معاملاتهم تمرينيّة كعباداتهم على القول بكونها تمرينيّة، لكنها خلاف الظاهر» [4].

وقد ظهر ممّا قدّمناه أنّ صحّة المعاملة الاختباريّة لليتيم تتمّ على مقتضى القاعدة

---

(١) النساء: ٦.
(٢) مستمسك العروة ١٤: ٣٨٤ ـ ٣٨٥.
(٣) النساء: ٦.
(٤) نهج الفقاهة: ١٨٢ ـ ١٨٣.

وأنّ مقتضاها الصحّة في صورة وجدان العمل الاختباري لكلّ ما هو دخيل فيه من شرائط وأجزاء. نعم، قد يعتبر قيام الدليل الشرعي بالأمر بإجراء العمل الاختباري إذناً شرعيّاً فيه ولو مع فقده لبعض الشرائط المعتبرة فيها، فيكون محكوماً بالصحّة والمشروعيّة لذلك.

كما تبيّن أيضاً أنّ اختلاف الفقهاء في الصحّة وعدمها يرجع إلى استفادة الإذن الشرعي وعدمه من الدليل المذكور.

٣ ـ جهالة أحد العوضين:

المشهور بين الفقهاء اشتراط المعلوميّة وعدم الجهالة في عوض المعاملة، إلّا ما بني على ذلك كالصلح، فبيع المجهول وإجارته والمزارعة والمساقاة عليه وغيرها غير صحيح عندهم[١]؛ للإجماع، ولنهي النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر[٢] أو بيع الغرر[٣].

وبعض المعاملات يرتفع الغرر عن عوضيها بدون حاجة إلى التصرّف فيهما؛ لكون المقصود فيها ظاهرها كأدوات الزينة مثلاً، أو لكون الظاهر كافياً في الدلالة على ما في الباطن كبعض الفواكه التي يعرف طعمها من لونها، وبعضها الآخر لا يحصل العلم بها إلّا بالاختبار.

لكن نوع الاختبار يختلف تبعاً لنوع الجهالة المتعلّقة بالعوض، فما كانت جهالته من جهة مقداره يختبر بالمشاهدة والكيل والوزن والعدّ والذرع ونحوها[٤]، وما كانت جهالته من جهة الطعم والرائحة ولطافة الجنس يختبر بالذوق والشمّ واللمس ونحوها[٥]، وما كانت جهالته من جهة السقم والمرض وكثرة النتاج ونحو ذلك من العيوب الباطنة للحيوان يختبر بإبقائه مدّة من الزمان لمعرفة هذه الخواصّ، وعليه يحمل جعل الشارع خيار الحيوان والتصرية مدّة ثلاثة أيّام لمن انتقل الحيوان إليه[٦].

وقد تحتاج بعض السلع إلى إجراء اختبارات وفحوصات خاصّة لا تتيسّر إلّا لأهل الخبرة والاختصاص، كما في نقاوة

---

(١) القواعد ٢: ٢٢.
(٢) انظر: الحدائق ٢١: ٥٤٧.
(٣) الوسائل ١٧: ٤٤٨، ب ٤٠ من آداب التجارة، ح ٣. وانظر: السرائر ٢: ٤٠٠.
(٤) انظر: الكافي في الفقه: ٣٥٤.
(٥) النهاية: ٤٠٤. القواعد ٢: ٢٢. كفاية الأحكام ١: ٤٥٩.
(٦) التذكرة ١١: ٣٤. المسالك ٣: ٢٠٠. الحدائق ١٩: ٢٢.

الحرير والذهب وأصالة الأحجار الكريمة وغيرها.

وكيف كان فقد قسّم قدامى الفقهاء محلّ المعاملة إلى ما يفسد وما لا يفسد بالاختبار، فألزموا المتعامل باختبار ما لا يفسد لرفع الغرر والجهالة، وأجازوه بعدم الاختبار فيما يفسد؛ اتّكالاً على الوصف أو شرط السلامة أو البراءة من العيوب[1].

لكنّ المتأخّرين منهم جوّزوا المعاملة من غير اختبار حتّى فيما لا يفسده الاختبار؛ اتّكالاً على الأُمور المذكورة، لكن بشرط أن يكون محلّ المعاملة من الأُمور التي يمكن ضبطها بالوصف إن أُريد الاتّكال عليه، وأن يكون ممّا يكفي في قصده سلامته إن أُريد الاتّكال على شرط السلامة[2].

وتظهر ثمرة الاختبار في جواز المعاملة ولزومها حيث تكون المعاملة المبنيّة على الاختبار لازمة، بخلاف ما بنيت على الأُمور المذكورة فإنّها تكون جائزة عند ظهور عيب في السلعة أو مخالفتها للوصف المذكور ضمن العقد، وسيأتي تفصيل ما أوردناه هنا في محلّه. (انظر: عقد، عوض)

٤ ـ الشك في مقدار الجناية:

كثيراً ما يقع الاختلاف بين الناس في الجنايات والعيوب في المنافع والقوى كالسمع والبصر والشمّ والذوق والعقل والنطق وانتصاب الذكر وغيرها، أو في الأعضاء المستترة كالقرن والعفل والإفضاء والثيوبة والجبّ ورضّ الخصيتين وغيرها، فيفتقر إلى الاختبار لإثبات وقوع الجناية والعيب أو عدمه، ولا إشكال في أنّ القسم الثاني يختبر بالمشاهدة[3].

وأمّا القسم الأوّل فقد وردت فيه روايات في الفقه تبيّن السبيل إلى اختبار المدّعي لذهاب القوى بترصّده ومفاجأته في أوقات الغفلة بما لا يتحسّب له، فيصدر منه ردّ فعل لا بالاختيار إن كان كاذباً في ادّعائه، ولا يصدر منه شيء إن كان صادقاً

---

(١) المقنعة: ٦٠٩. النهاية: ٤٠٤. المراسم: ١٨١. الوسيلة: ٢٤٦. الجامع للشرائع: ٢٥٦.

(٢) القواعد ٢: ٢٢. الدروس ٣: ١٩٨. كفاية الأحكام ١: ٤٥٩. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٤: ٢٨٧ ـ ٢٨٨. مصباح الفقاهة ٥: ٤٣٣ ـ ٤٣٨.

(٣) انظر: المقنعة: ٧٢٧. الجامع للشرائع: ٥٤٢. المختلف ٨: ٤٧٥. المسالك ١٤: ٢٥٨. القواعد ٣: ٤٩٨. كشف اللثام ١٠: ٣٢٠ ـ ٣٢٢.

فيه[1].

كما وردت روايات أُخرى تبيّن سبيل اختبار مدّعي النقص فيها باختباره في جهات مختلفة ونماذج متعدّدة، فإن تطابقت النتيجة كان صادقاً وإلّا فقد كذب، ثمّ مقايسة الناقص إلى الصحيح واحتساب مبلغ الدية على أساس ذلك[2]. هذا في غير انتصاب الذكر.

وأمّا في انتصاب الذكر فيمتحن بجلوسه في الماء البارد، فإن استرخى ذكره فهو عنّين وإن تشنّج فليس به عنّة[3]، إلى غير ذلك.

وقد أفتى بعض الفقهاء بموجب هذه الروايات[4].

وناقش في ذلك آخرون بأنّ الروايات المذكورة ـ لو فرض صحّة سندها وتماميّة دلالتها على إثبات العيب بذلك الطريق ـ غير واردة على سبيل التعبّد، بل للإرشاد إلى ما يحصل به الاختبار؛ ولذلك فلا تكون دالّة على التعيين وانحصار السبيل بما وردت فيه، فيمكن الرجوع إلى أهل الخبرة والتخصّص في الاختبار بذلك الطريق أو غيره، وبه أفتى بعض الفقهاء[5].

وللتفصيل أكثر يرجع في كلّ جناية وعيب إلى محلّه. (انظر: دية، قصاص)

٥ ـ الشكّ في العدالة:

تدخل العدالة شرطاً في كثير من الأفعال العباديّة والمعامليّة، وتترتّب عليها أحكام كثيرة في العديد من أبواب الفقه، منها: اشتراطها في التقليد وإمامة الجماعة والملّة واستحقاق الزكاة والقضاء بين المسلمين وإقامة الشهادة وغير ذلك[6].

وعرّفت العدالة بأنّها ملكة نفسانيّة باعثة على ملازمة التقوى والمروءة[7]، وبالاستقامة على جادّة الشرع[8]، وغير ذلك.

---

(١) انظر: الوسائل ٢٩: ٣٦١، ٣٦٣، ب ٣، ٤ من ديات المنافع.

(٢) انظر: الوسائل ٢٩: ٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٨، ٣٧٦، ب ٣، ٤، ٨، ١٣ من ديات المنافع.

(٣) الوسائل ٢١: ٢٣٤، ب ١٥ من العيوب والتدليس، ح ٤.

(٤) الكافي في الفقه: ٣٩٦ ـ ٣٩٧. النهاية: ٧٧١. المراسم: ٢٤٥. الخلاف ٥: ٢٣٥ ـ ٢٤٠، م ٢١ ـ ٣٢. كشف اللثام ١١: ٤١١ ـ ٤١٩. مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٥١ ـ ٣٦٠.

(٥) تحرير الوسيلة ٢: ٥٣٠، م ٤.

(٦) الغنية: ٨٧.

(٧) المدارك ٤: ٦٧. الذخيرة: ٣٠٣. مجمع الفائدة ٢: ٣٥١.

(٨) المنهاج (الخوئي) ١: ٩، م ٢٩.

وكيف كان فعلى التعريفين المذكورين وخصوصاً الأوّل هي من الأُمور التي لا تتبيّن بسهولة؛ فلذلك تكون بحاجة إلى الاختبار.

وكيفيّة اختبار العدالة تكون بالمعاشرة المستمرّة، والوقوف على حالات الإنسان وابتلاءاته المختلفة، ومنها المواطن التي تزلّ فيها القدم، وتزيغ النفس، وتنحرف عن جادّة الصواب، فإن لم يحصل مع ذلك عدول عن الشريعة ومخالفة لأحكامها، أو منافاة للشأن والمكانة والمنزلة الدينيّة والدنيويّة فقد ثبتت، وإلّا لم تثبت[1]. وللتفصيل أكثر راجع مصطلح (عدالة).

٦ ـ اللحم المشتبه:

يشترط في جواز أكل لحم الحيوان أن يكون من حيوان مأكول اللحم محرزة تذكيته بالتذكية الشرعيّة، ولو بأمارة كونه بيد المسلم أو موجوداً يباع ويشترى في بلاد المسلمين[2].

وأمّا ما وجد مطروحاً على الأرض وشكّ في ذكاته وعدمها فقد ورد في بعض الروايات اختباره بطرحه في النار، فإن انقبض فهو ذكيّ، وإن انبسط فهو ميتة[3].

وبه أفتى جملة من فقهائنا[4]، بل ادّعي عليه الإجماع وعدم الخلاف[5]، وخالف فيه بعض منهم[6]. والتفصيل موكول إلى محلّه.

(انظر: تذكية، لحم)

وهناك موارد أُخرى كثيرة للاختبار ذكرها الفقهاء في كتبهم وتحاشينا ذكرها حذراً من الإطالة، وسيأتي كلّ منه في موضعه.

اختتان

(انظر: ختان)

(١) التذكرة ٦: ١٣٣. الروضة ١: ٣٧٩. الحدائق ١: ٢٥. الرياض ١٣: ٦٥. مستند الشيعة ١٨: ١٠٤. الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٤٠٧.

(٢) انظر: النهاية: ٥٨٢ ـ ٥٨٣.

(٣) انظر: الوسائل ٢٤: ١٨٨، ب٣٧ من الأطعمة المحرّمة.

(٤) النهاية: ٥٨٢. القواعد ٣: ٣٣٣. جامع الخلاف والوفاق: ٥٤٩. الدروس ٣: ١٤. مستند الشيعة ١٥: ١٥٠.

(٥) الغنية: ٤٠١. جامع الخلاف والوفاق: ٥٤٩. غاية المراد ٣: ٥٤٣ ـ ٥٤٤. المسالك ١٢: ٩٦.

(٦) مصباح الفقاهة ١: ٧٦.

اختصار

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغة :

اختصار ـ وزان افتعال ـ : مصدر اختصر مشتقّ من الخَصر، وهو ما تقاربت أبعاده وضاقت المسافة بينها قياساً بغيره، فخصر الإنسان ما ضمُر واستدقَّ منه[1]، وكذا خصر النعل[2].

والاختصار فعل ما يقرّب الأبعاد ويضيق المسافات، فاختصار الطريق سلوك أقربه إلى الهدف[3]، واختصار الكلام استعمال أوجز العبارات في بيان المراد وهو قولهم ترك الفضول واستيجاز ما يأتي على المعنى[4].

وقد يستعمل الاختصار بمعنى التخصّر وهو وضع اليد على الخاصرة، وهي جانب الخصر حال الوقوف وغيره[5].

كما أنّ الاختصار قد يطلق على الامساك بالمخصرة وهي كالسوط، وقيل: كلّ ما يأخذه الرجل بيده ليتوكّأ عليه مثل العصا ونحوها. وقال أبو عبيد: «المخصرة ما اختصر الإنسان بيده فأمسكه من عصا أو مقرعة أو عَنَزَة أو عكّازة أو قضيب وما أشبهها، وقد يتّكأ عليه»[6].

❑ اصطلاحاً :

ليس لدى الفقهاء معنى خاصّ بلفظ اختصار حيث استعملوه في معانيه اللغويّة المتقدّمة.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ الاقتصار: الاقتصار على الشيء الاكتفاء به[7] لكن كأنّه اكتفاء بالقليل

---

(١) المغرّب: ١٤٦. لسان العرب ٤: ١٠٧.

(٢) لسان العرب ٤: ١٠٨.

(٣) المحيط في اللغة ٤: ٣٤٣. الصحاح ٢: ٦٤٦. أساس البلاغة: ١٦٤. المصباح المنير: ١٧٠.

(٤) العين ٤: ١٨٣. تهذيب اللغة ٧: ١٢٧. المحيط في اللغة ٤: ٢٤٣. معجم مقاييس اللغة ٢: ١٨٨. المصباح المنير: ١٧٠.

(٥) العين ٤: ١٨٣. لسان العرب ٤: ١٠٧. تاج العروس ٣: ١٧٨.

(٦) لسان العرب ٤: ١٠٩.

(٧) مجمع البحرين ٣: ١٤٨٤.

المهمّ عن الكثير غير المهم وإن كان مفيداً، فهو إجمال ونقص في المطلوب والمراد، وهذا بخلاف الاختصار فإنّه استيفاء لتمام المطلوب لكن بأدنى مؤونة، ولذلك قيل: الاختصار في الكلام ما كان قليل اللفظ كثير المعنى، والاقتصار فيه ما كان قليل اللفظ والمعنى، ويؤيّده اشتقاقه من القصور وهو النقصان[1].

٢ ـ **الإيجاز**: هو في الكلام البناء على قلّة اللفظ وكثرة المعنى، يقال: أوجز الرجل في كلامه إذا استعمل قليل الكلام لبيان كثير المعنى، سواء كان الإيجاز لكلام مبتدأ أو سابق. بخلاف الاختصار فإنّه إلقاء فضول الألفاظ من كلام سابق دون الإخلال بمعانيه، فالمعنيان متقاربان[2].

وقيل: الإيجاز تحرير المعنى من غير رعاية للفظ الأصل بلفظ يسير، والاختصار تجريد اللفظ اليسير من اللفظ الكثير مع بقاء المعنى[3].

ومنه يظهر فرقٌ آخر زيادة على ما ذُكر.

٣ ـ **التلخيص**: أصله في اللغة التبيين والشرح غير أنّه يستعمل فيها أيضاً بمعنى التقريب والاختصار[4]، وهو المتداول عند العرف.

فهو على المعنى الأوّل مضادّ للاختصار وعلى الثاني مرادف. غير أنّه يحتمل الاختصاص بالكلام بخلاف الاختصار فإنّه يعمّه وغيره.

٤ ـ **التخليص**: ومعناه التنجية من كلّ منشب[5] والتنقية والتصفية، وفي الكلام حذف ما يضرُّ به وينقيه من شوائبه وزوائده فهو قريب إلى معنى الاختصار غير أنّ جهة اللحاظ فيهما مختلفة، فالملحوظ في الاختصار تقليل المؤونة لبلوغ الهدف، والملحوظ في التلخيص تنقية الكلام من زوائده ومضرّاته.

٥ ـ **الاقتضاب**: أصله الاقتطاع، وفي الكلام ارتجاله والتكلّم من دون تهيئة أو

(١) معجم الفروق اللغوية: ٢٦.
(٢) معجم الفروق اللغوية: ٢٧.
(٣) تاج العروس ٣: ١٧٨.
(٤) لسان العرب ١٢: ٢٦٠.
(٥) لسان العرب ٤: ١٧٣.

إعداد[1].

وقد يستعمل بمعنى قريب من الاختصار بإطلاقه على العبارات القصيرة المبتورة وغير الواضحة، فيختلف عن الاختصار من هذه الجهات ومن جهة كون الاختصار يجيء على كلام سابق.

٦ ـ **الإجمال**: هو جمع الشيء بعد تفرّقه[2]، وأجمل له في الكلام والحساب: أوضحه وكشفه دفعة واحدة[3]، فيختلف مع الاختصار من حيث الجهة. وله معنى آخر هو الإبهام.

٧ ـ **الحذف**: هو الطرح والإسقاط[4]، وقد يتعلّق بالكلام فيكون ما ترك ذكره في اللفظ والنيّة[5]، وفرق الحذف عن الاختصار أنّ الحذف نقص في الكلام عن المعنى مدلول عليه، وأمّا الاختصار فلا يتضمّن نقصاً في الكلام عن المعاني المقصودة فهو وافٍ بكلّ ما قُصد من المعنى لكن بأقلّ الألفاظ.

وفرّق بينهما أيضاً بأنّ متعلّق الحذف هو الألفاظ بأن يأتي بلفظ يقتضي غيره ويتعلّق به ولا يستقلّ بنفسه عنه ويكون في الموجود دلالة على المحذوف كقوله تعالى: ﴿ وَاسأَلِ القَريَةَ ﴾[6] أي أهلها.

وأمّا الاختصار فهو استعمال ألفاظ قليلة لإفادة معانٍ كثيرة بحيث لو غيّر بغيره لاحتاج إلى أكثر من ذلك اللفظ فيرجع إلى المعاني[7].

وقيل أيضاً بين الحذف والاختصار عموم وخصوص مطلق فكلّ حذف اختصار وليس كلّ اختصار حذفاً[8].

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

توجد جملة أحكام تتعلّق بالاختصار منها:

١ ـ اختصار السجود:

صرّح الفقهاء بكراهة اختصار السجود؛

(١) لسان العرب ٤: ٢٠٣.
(٢) لسان العرب ٤: ٢٠٣.
(٣) معجم الفروق اللغوية: ٢١.
(٤) لسان العرب ٣: ٩٣. الكلّيات: ٣٨٤.
(٥) معجم الفروق اللغوية: ١٧٩.
(٦) يوسف: ٨٢.
(٧) معجم الفروق اللغوية: ١٧٩.
(٨) معجم الفروق اللغوية: ١٨٠.

لورود النهي عنه في بعض الروايات المرويّة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم [1]. وقد اختلف في تفسير المراد بذلك، فقيل: معناه نزع آيات السجود وقراءتها في وقت واحد، وقيل: بل هو حذف آيات السجود من السور التي فيها وعدم قراءتها عند قراءة سورها.

قال العلّامة الحلّي: «قيل: يكره اختصار السجود وهو أن ينزع الآيات التي فيها السجود فيقرأها ويسجد فيها... وقيل: اختصار السجود أن يقرأ القرآن ويحذف آيات السجود. والأخير عندي أولى» [2].

وقال الشهيد الأوّل: «قيل: ويكره اختصار السجدة إمّا حذفها لئلّا يسجد أو تجريدها ليسجد» [3].

٢ ـ الاختصار حال الصلاة:

عدّ الفقهاء الاختصار من جملة مكروهات الصلاة؛ لورود الذمّ به في بعض الروايات الواردة من طرق أهل السنّة وأوردها بعض علماء الشيعة في كتبهم. وقد وقع الخلاف في المقصود من الاختصار حيث فسّر بعدّة تفسيرات:

الأوّل: أن يكون المقصود هو وضع المصلّي يده على خصره حال الصلاة وهو الذي يطلق عليه لفظ التخصّر. وربّما أُطلق عليه التورّك أيضاً وهو وارد في رواياتنا.

الثاني: أن يكون بمعنى أخذ المخصرة والإمساك بها والاتّكاء عليها، وقد تقدّم بيان معنى المخصرة واشتقاق الاختصار منها.

الثالث: أن يكون معناه عدم قراءة السورة بتمامها في الفرائض والاقتصار على قراءة آية أو آيتين منها.

وجميع هذه المعاني يناسب الحكم بالكراهة.

قال الجزائري في مكروهات الصلاة: «و [من مكروهات الصلاة] الاختصار، وهو وضع يديه على خاصرتيه.

---

(١) السنن الكبرى (البيهقي) ٢: ٢٨٧. وانظر: كنز العمال ١٦: ٢٥٥، ح ٤٤٣٥٢.

(٢) التذكرة ٣: ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٣) البيان: ٩١.

والظاهر تحقّق الكراهة بوضع إحدى اليدين على الخاصرة... [و] قيل: هو من المخصرة، وهي ما يختصر الإنسان بيده فيمسكه من عصى أو عكّازة أو مقرعة أو قضيب، وقد يتّكئ عليه، فالمعنى: أن يتّخذ بيده عصى يتكئ عليها. وقيل: معناه أن يقرأ من آخر السورة آية أو آيتين ولا يقرأ السورة بتمامها في فرضه»[1].

وقال المحقّق النجفي: «ثمّ من المكروهات المذكورة في بعض النصوص وكتب الأصحاب... التخصّر، قال في المختصر المذكور [أي مختصر النهاية] قيل: أن يأخذ بيده عصا يتّكئ عليها، وقيل: أن يقرأ من آخر السورة آية أو آيتين، وقيل: أن يضع يده على خصره، ومنه «الاختصار [في الصلاة] راحة أهل النار»[2] أي أنّه فعل اليهود في صلاتهم وهم أهل النار، وفي المنظومة:

ولا تخصّر فهو كبر وستم
قد عذّب الله به بعض الأُمم

وأنّه التورُّك الذي منع
نوع من الصلب ومنعه سمع

ومقتضاه أنّه وضع اليد على الخاصر متعمّداً على أحد وركيه، ونحوه ما عن المنتهى من أنّ التورّك المكروه في الصلاة أن يعتمد بيديه على وركيه وهو التخصّر.

لكن في البيان: والتخصير وهو الاعتماد على الخصر، والتورّك وهو الاعتماد على الورك، وفي المحكي عن النفلية: أنّ التورّك الاعتماد على إحدى الرجلين تارة وعلى الأُخرى أُخرى، والتخصّر يقبض خصره بيده.

قلت: لعلّ الأولى اجتناب الجميع، وإن كنّا لم نعثر في أخبارنا إلّا على النهي عن التورّك»[3].

واستدلّ على كراهية التخصّر بما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام «... ولا تورّك فإنّ قوماً قد عذّبوا بنقض الأصابع والتورّك في الصلاة...»[4].

---

(١) التحفة السنية: ١٣٥ (مخطوط).
(٢) السنن الكبرى (البيهقي) ٢: ٢٨٧.
(٣) جواهر الكلام ١١: ٩٠ ـ ٩١.
(٤) الوسائل ٥: ٤٦٥، ب ١ من أفعال الصلاة، ح ٩.

اختصاص

أوّلاً ـ التعريف:

الاختصاص ـ وزان افتعال ـ مصدر اختصّ معناه تفرّد الشيء بما لا يشاركه فيه غيره ممّا يتّحد معه في العنوان[1]. وضدّه العموم والتعميم[2].

وأصل الاختصاص من خصّ الشيء يخصّه خصوصاً وخصوصيّة بمعنى التفريج والتخليل والتخريق[3]. وهذه قريبة إلى معنى التفريق الذي لازمه إفراد بعض الشيء عن بعضه، وهو معنى الاختصاص.

قال ابن فارس: «الخاء والصاد أصل مطّرد منقاس، وهو يدلّ على الفُرجة والثلمة... ومن الباب: خصصتُ فلاناً بشيء خَصوصيّة ـ بفتح الخاء ـ وهو القياس؛ لأنّه إذا أُفرد واحد فقد أوقع فُرجة بينه وبين غيره، والعموم بخلاف ذلك»[4].

واختصّ يأتي لازماً ومتعدّياً، فالأوّل بمعنى ثبت له الاختصاص، والثاني بمعنى أثبته له، ويستعمل تخصّص في معنى اللازم، وخصّص في معنى المتعدّي ومصدرهما التخصّص والتخصيص. قال الفيروزآبادي: «اختصّه بالشيء خصّه به فاختصّ وتخصّص، لازم ومتعدٍّ»[5].

وهذا المعنى بنفسه يستعمله الفقهاء، فليس عندهم للفظ الاختصاص معنى آخر يختصّ بهم، وقد أفرد العلماء في علم الأُصول باباً أسموه باب الخاصّ والعامّ بحثوا فيه قواعد التخصّص والتخصيص.

وسوف نشير مضافاً إلى ما يتعلّق بالاختصاص من قواعد وأحكام ما يتعلّق بالتخصيص أيضاً لترابط أبحاثهما باعتبارهما من باب المتضائفين، ولكون اللفظ يستعمل في المعنيين معاً.

---

(١) المفردات: ١٤٩. لسان العرب ٤: ١٠٩.

(٢) المفردات: ١٤٩. لسان العرب ٤: ١٠٩. وانظر: القاموس المحيط ٢: ٤٤١.

(٣) انظر: العين ٤: ١٣٤ ـ ١٣٥. جمهرة اللغة ١: ١٠٥. تهذيب اللغة ٦: ٥٥١.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢: ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٥) القاموس المحيط ٢: ٤٤١.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **الحصر والانحصار**: الحصر هو الحبس والمنع، والانحصار هو الاحتباس[١]، والفرق بين الحصر والاختصاص أنّ الحصر يتضمّن مفهومي إثبات الحكم للمحصور ونفيه عمّا عداه، بخلاف الاختصاص فإنّه ليس إلّا إثبات الحكم لبعض الأفراد. هذا عند الأُصوليين وبعض أهل اللغة، وأمّا أكثرهم فعلى أنّهما مترادفان.

قال أبو البقاء: «الاختصاص كلّ مركّب من خاصّ وعامّ فله جهتان: قد يقصد من جهة عمومه، وقد يقصد من جهة خصوصه، فالقصد من جهة الخصوص هو الاختصاص. وأمّا الحصر فمعناه: نفي غير المذكور، وإثبات المذكور، فإذا قلت: ما ضربت إلّا زيداً كنت نفيت الضرب من غير زيد وأثبتّه لزيد. وهذا المعنى زائد على الاختصاص؛ لأنّ الاختصاص إعطاء الحكم للشيء والسكوت عمّا عداه. وما عليه الأكثر: أنّ الاختصاص هو الحصر نفسه؛ لأنّه يفيد معناه»[٢].

٢ ـ **الانفراد**: وهو صيرورة الشيء منفرداً، ويفترق عن الاختصاص في أنّ متعلّقه الآحاد بينما الاختصاص متعلّقه الأبعاض؛ لأنّ ضدّ الانفراد الازدواج والتعدّد، وضدّ الاختصاص الاشتراك، وفي لحاظ خصوصيّة الإضافة في الاختصاص بخلاف الانفراد؛ لأنّ الخاصّ فرد من العامّ لوحظت فيه صفة زائدة على العامّ، والانفراد عن الغير قد يكون بالذات فيفيد معنى الانعزال والابتعاد، وقد يكون بصفة زائدة على الغير فيفيد معنى الاختصاص، فيقال: انفرد زيد عن القوم بمعنى انعزل وابتعد عنهم، وانفرد عنهم بالعلم بمعنى اختصّ به دونهم.

قال أبو هلال العسكري: «الفرق بين الاختصاص والانفراد أنّ الاختصاص انفراد بعض الأشياء بمعنى دون غيره كالانفراد بالعلم والملك، والانفراد تصحيح النفس وغير النفس، وليس كذلك الاختصاص؛ لأنّه نقيض الاشتراك، والانفراد نقيض الازدواج، والخاصّة تحتمل الإضافة وغير الإضافة؛ لأنّها

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٢: ٧٢.

(٢) الكليات: ٥٩.

نقيض العامّة، فلا يكون الاختصاص إلّا على الإضافة؛ لأنّه اختصاص بكذا دون كذا»[1].

٣ ـ **التعيّن**: قيل: هو ما به يمتاز الشيء عن غيره بحيث لا يشاركه فيه غيره[2]. وتعيين الشيء: تخصيصه من الجملة[3]، ومعه لا يكون بينه وبين الاختصاص فرق.

لكنّ الظاهر أنّ التعيُّن هو تشخّص العين والتعيين تحديدها، ولازمهما تميُّزها عن غيرها سواء لاحظ الغير أو قصر النظر على العين، وليس كذلك الاختصاص فإنّه يقتضي لحاظ ثبوت شيء للخاصّ زائداً على غيره فيستبطن ملاحظة الغير وما زاد عليه أيضاً.

ثالثاً ـ أحكام الاختصاص:

يطلق لفظ الاختصاص الوارد في كلمات الفقهاء ـ المتناثرة في أبواب الفقه ـ على أنحاء عديدة:

١ ـ فقد يطلق ويراد به الصفة المنتزعة في طول تعلّق الحكم بموضوعه أو متعلّقه دون غيرهما، فيقال مثلاً: وجوب القصر مختصّ بالمسافر دون المقيم، وبصلاته الرباعيّة دون الثنائيّة والثلاثيّة، فهذا الاختصاص ليس حكماً آخر ولا موضوعاً أو متعلّقاً لحكم، وإنّما هو شأن من شؤون ذلك الحكم، فيبحث عنه في عنوانه الخاصّ. نعم، حيث اشتهر عند الفقهاء جملة من الأحكام والمميّزات التي اختصّ بها النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم، عبّروا عنها باختصاصات النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وسوف نتعرّض لها تحت عنوان (اختصاصات النبي).

٢ ـ وقد يطلق لفظ الاختصاص ويراد به الحقّ الذي يجعله الشارع للمكلّف في شيء إمّا بسبب ايجاد عملٍ فيه نحو تحجير الأرض والسبق إلى المكان العامّ، أو لا بسبب كالإقطاع الذي يخصّ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام بعض الناس ويسمّى بحقّ الاختصاص، وهو حكم وضعي مقابل للملكيّة أو مجتمع معها أو من سنخها على ما سيأتي بيانه.

٣ ـ وقد يطلق أيضاً ويراد به مطلق العلقة القائمة بين الشخص والشيء،

(١) معجم الفروق اللغويّة: ٢٧.
(٢) التعريفات: ٧٦.
(٣) الصحاح ٦: ٢١٧١. مجمع البحرين ٢: ١٣٠١.

فيكون هذا المعنى جامعاً يعمّ الملكيّة والحقّ المذكور، كأن يقال: إنّ السماع المستفيض بكون الشيء لشخص يدلّ على الاختصاص المطلق المحتمل للملك وغيره[1]، ومثل ذلك ما يعبّر به عن لام الاختصاص[2].

وقد جعل بعض الفقهاء الجامع المذكور مقسماً فقسّموه إلى الاختصاص الملكي والاختصاص الانتفاعي[3]، وربّما ذكروا له بعض الآثار والأحكام التي تعمّ كلا القسمين.

لكنّ الظاهر أنّ الاستعمال المذكور نشأ نتيجة إبهام الدالّ على العلاقة وأنّه بصدد الكشف عن أيّة من العلقتين ـ أي علقتي الملكيّة والحقّ ـ فيثبت بموجبه القدر المشترك بينهما، وتترتّب عليه الآثار المشتركة، وإلّا فإنّ واقع الأمر لا يخلو من أن تكون العلاقة المجعولة بينهما هي نحو علاقة تقتضي السلطنة على الشيء والتصرّف فيه بأنحاء التصرّفات، أو السلطنة عليه بوجه من الوجوه والتصرّف فيه ببعض التصرّفات، والأوّل هي علاقة الملكيّة والثاني هي علاقة الحقّيّة.

٤ ـ وقد يطلق لفظ الاختصاص ويراد به الفعل الذي يصدر عن المكلّف ويخصّ بموجبه بعض الأشخاص أو الأشياء ببعض الأُمور دون بعضها الآخر، نظير اختصاص الزوج زوجته المتزوّج بها حديثاً دون باقي زوجاته الأُخرى بالمبيت عندها سبع أو ثلاث ليالٍ. ومثل هذا الفعل لا شكّ في تعلّق أحكام الشارع التكليفيّة به كما في المثال المذكور. كما قد تتعلّق به الأحكام الوضعيّة للشارع كاختصاص مستأجر العين بالانتفاع بالعين المستأجرة باشتراطه في عقد الإجارة دون غيره، فإنّه يكون محكوماً بالصحّة؛ لعدم المانع من اشتراط الاختصاص المذكور.

وفيما يلي نتعرّض للاختصاص بهذين المعنيين وهما: حقّ الاختصاص وفعل الاختصاص:

---

(١) الشرائع ٤: ١٣٤. التحرير ٥: ٢٦٤. المسالك ١٤: ٢٣٢ ـ ٢٣٤. كشف اللثام ١٠: ٣٤٨.

(٢) التذكرة ١٥: ٤٢٣. المسالك ٦: ١٠. المدارك ٥: ٤٠٥.

(٣) كفاية الأحكام ١: ٣٩٠ ـ ٣٩١. القضاء (الآشتياني): ٢٣٣. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢: ٣٧٣.

المعنى الأوّل ـ حقّ الاختصاص :

١ ـ المراد بحقّ الاختصاص :

يراد بحقّ الاختصاص عند إطلاقه ما يثبت للشخص في شيء لا يملكه ولكن يملك الانتفاع به، فيسوّغ له ذلك الحقّ التصرّف فيه ببعض التصرّفات، ويمنع الغير من مزاحمته عليه فيها.

٢ ـ حقيقة حقّ الاختصاص :

يظهر من بعض الفقهاء كالعلّامة الحلّي في القواعد وولده في شرح الإرشاد والايضاح والمحقّق النجفي في الجواهر والسيد محمّد بحر العلوم في البلغة وغيرهم اعتبار كون اختصاص الشخص بالشيء حكماً مفاده ـ في بعض موارده أو في جميعها ـ تحريم المزاحمة له.

قال السيد اليزدي ـ بعد نقل استشكال العلّامة وابنه ـ في ردّ الخمر المتخلّل في يد الغاصب أو المشترى بالعقد الفاسد: «ظاهر ما نقلنا عن القواعد وولده في شرح الإرشاد والإيضاح أنّ حقّ الأولويّة الحاصلة في الخمر المتّخذة للتخليل إنّما هو مجرّد حكم تكليفي، وإلّا فمع غصبها ودفع يد ذي اليد عنها لو صارت خلّاً فهي للغاصب نظير حقّ السبق إلى مكان عند بعضهم حيث يقول: إنّه لا يجوز للغير إزالته عن ذلك المكان، لكن لو عصى وأزاله يصير هو الأحقّ، وتجوز صلاته فيه. وفي الجواهر أيضاً اختيار ذلك لولا الإجماع. وظنّي أنّه في مسألة حقّ السبق أيضاً يقول بذلك، بمعنى أنّ الأولويّة مجرّد تكليف. لكنّه كما ترى، بل التحقيق أنّ مع ثبوت الأولويّة بالأخذ للتخليل لا ينبغي الإشكال في كونه أحقّ وضعاً، بمعنى أنّه لو عاد خلّاً كان له لا للغاصب، وكذا في مسألة حقّ السبق، كيف؟! ومقتضى الأولويّة التكليفيّة أيضاً وجوب ردّ الخمر إلى الأوّل، وكذا ردّ المكان إلى السابق؟! فلا وجه لأحقّيّته بالغصب»[1].

وقال السيد محمّد بحر العلوم في البلغة في بيان أنواع الحقوق: «ومنها: الأولويّة بالسبق في المساجد والمدارس والقناطر والرباطات والطرق النافذة ونحو ذلك من الحقوق الراجعة إلى عموم الناس أو المتلبّس بعنوان منهم، فالذي يظهر من

(١) حاشية المكاسب ١: ٥٢٦ ـ ٥٢٧.

كثير منهم أنّه من الحقوق، ولعلّه نظراً إلى إطلاق الحقّ عليه في حديث: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه أحد كان أحقّ به»[1]، وفي آخر: «كان له» بدل قوله: «أحقّ به» بناءً على ظهور اللام فيه. ويحتمل قويّاً بل لعلّه الأقوى كونها من الأحكام، بمعنى تحريم مزاحمة السابق فيما سبق إليه ممّا له فيه حقٌّ بجعل الواقف الذي هو وغيره فيه شرع سواء بذلك الجعل؛ ضرورة أنّ الواقف لم يجعله وقفاً على السابق حتّى يختصّ به هو دون غيره، ولا أحدث السابق حقّاً جديداً له وراء ما جعل له الواقف حتّى يكون له حقّان استحقّ أحدهما بالوقف كغيره، والآخر استحقّه بالسبق دون غيره فيسقط هو بالإعراض عنه دون المجعول بالوقف، بل السبق سبب لحرمة مزاحمته فيه ومدافعته عنه مطلقاً ولو كان المزاحم من مصاديق عنوان الموقوف عليه، فتقديم السابق في تزاحم الحقوق كتقديم الأهمّ في تزاحم الواجبات في كونه من الأحكام. فبالإعراض عن المحلّ يرتفع التزاحم الذي هو موضوع الحكم بالتحريم، بل لعلّه يشعر به التعبير بالأحقّ في الحديث والزيادة لاختصاص الاستيفاء، واللّام لمطلق الاختصاص»[2].

لكنّ المشهور بين الفقهاء خلاف ذلك وأنّ اختصاص الشخص بالشيء المانع للغير من مزاحمته ـ كما سمعت من بعض العبارات المتقدّمة ـ حقّ يثبت له بأسبابه المختلفة، وتعابيرهم الواردة في أبواب الوقف وإحياء الموات والمنافع العامّة والمشتركات والمكاسب والغصب وغيرها ـ والتي سيأتي قسم منها ـ واردة كلّها بلفظ الحقّ، ولا أثر للحكم فيها، بل سيأتي منهم جواز المعاوضة على هذا الحقّ وإسقاطه ككثير من الحقوق.

وكيف كان، فإنّ القائلين بكون الاختصاص حقّاً لمّا اختلفوا في تفسير حقيقة الحقّ، والفرق بينه وبين الملك أثّر ذلك في تفسير حقّ الاختصاص أيضاً، وانعكس واضحاً في كلماتهم.

فمَن يرى بأنّ الحقّ سلطنة وإضافة مجعولة للإنسان ـ من حيث هو ـ على غيره ـ ولو بالاعتبار ـ من مالٍ أو شخصٍ

(١) انظر: المستدرك ١٧: ١١١ ـ ١١٢، ب ١ من إحياء الموات، ح ٤.
(٢) بلغة الفقيه ١: ٢٣ ـ ٢٤.

أو كليهما معاً، وأنّها أضعف من الملكيّة أو هي نوع منها فسّر حقّ الاختصاص بذلك، حيث جعل ما لا يملك ـ كالميتة والخمر والكلب والخنزير وسائر النجاسات ـ وما لا ماليّة له ـ كالحشرات والمال التالف أو الغارق ـ وما لم يدخل في الملك بعدُ ـ كالأرض الموات المحجّرة والمحلّ المسبوق إليه من الأوقاف والمنافع المشتركة والمباحات ـ طرفاً في السلطنة ومَن يده عليها والمحجِّر والسابق طرفاً آخر فيها، وجعل منشأ الضعف إمّا قصور في الإضافة أو في أحد طرفيها.

ويظهر ضعف الحقّ عن الملك في تسلّطه على الشيء ببعض التصرّفات دون الجميع، بخلاف الملك فإنّ له التصرّف فيما يملك بأنحاء التصرّفات.

قال الميرزا النائيني في اختصاص المالك بالباقي من ماله بعد تعرّضه للتلف: «إنّ حقّ الاختصاص إنّما هو مرتبة ضعيفة عن الملكيّة، يكون منشأ ضعفه إمّا لقصور في الإضافة أو في أحد طرفيها؛ بأن لا يكون الطرف قابلاً لأن يتعلّق به إضافة الملكيّة، والحقّ والملك مشتركان تحت جامع واحد هو الواجديّة»[1].

لكن أُورد على هذا المبنى كبرويّاً تارة بالمنع من كون الحقّ نفس السلطنة، وأُخرى بالمنع من اختلاف مراتب الملكيّة بالشدّة والضعف.

ومن قال بأنّ الحقّ اعتبار مخصوص يختلف من مورد لآخر، وتختلف تبعاً لذلك آثاره، فقد صوّر حقّ الاختصاص بما يتناسب وهذا المبنى.

قال المحقّق الاصفهاني: «إنّ الحق الذي يقابل الملك هل هو مفهوماً أو مصداقاً هي السلطنة أو الملك أو اعتبار آخر أو اعتبارات مختلفة في الموارد المتشتّتة؟ المعروف أنّه السلطنة. وليكن المراد بالسلطنة منها السلطنة الاعتباريّة لا السلطنة التكليفيّة الراجعة إلى مجرّد جواز الفسخ والإمضاء، أو جواز الملك من المشتري في الشفعة وأشباه ذلك؛ لئلّا يورد عليه بأنّ السلطنة من أحكام الحقّ لا نفسه، أو لا سلطنة للقاصر على التصرّفات مع كونه ذا حقّ شرعاً. والمراد بالسلطنة الاعتباريّة اعتبارها كاعتبار الملك في مورده، لا الانتزاعيّة... وربّما

(١) المكاسب والبيع ١: ٣٨٣.

يقال بأنّ الحقّ هو الملك... وقد يورد عليه بأنّ الملك ملزوم للسلطنة المطلقة مع أنّ الحقّ سلطنة خاصّة... وقد تقدّم دفعه... فاتّضح أنّ جعل الحقّ مفهوماً أو مصداقاً بمعنى الملك لا مانع منه، لكن الحقّ ربّما يضاف إلى شيء لم يكن له اعتبار الملك شرعاً، كحقّ الاختصاص بالخمر التي كانت خلّاً قبلاً، أو كحقّ الأولويّة في الأرض المحجّرة التي لا تملك إلّا بالإحياء كما هو المشهور، فيعلم منه أنّ الحقّ ليس بمعنى الملك إمّا كلّيّة، أو في خصوص هذه الموارد. ولذا ربّما يقال: إنّ الحقّ مرتبة ضعيفة من الملك، وأوّل مراتبه، فعدم كون الخمر أو الأرض ملكاً يراد به كسائر الأملاك، لا الملك بهذه المرتبة الضعيفة. وفيه: أنّ حقيقة الملك سواء كانت من مقولة الإضافة أو مقولة الجدة ليس لها مراتب مختلفة بالشدّة والضعف حتّى يكون اعتبارها في مواردها مختلفاً باعتبار مرتبة قويّة تارة، واعتبار مرتبة ضعيفة أُخرى... فتبيّن أنّ جعل الحقّ بمعنى الملك لا وجه له، ودعوى اختلافه بالمراتب فاسدة. نعم، كونه بمعنى اعتبار السلطنة الوضعيّة ممّن يجعل الملك غير السلطنة لا مانع منه، وأمّا من يرى أنّ الملك بمعنى السلطنة فالإيراد متوجّه إليه أيضاً. ويمكن أن يقال ـ وإن لم أجد من وافق عليه صريحاً ـ: إنّ الحقّ مصداقاً في كلّ مورد اعتبار مخصوص له آثار خاصّة، فحقّ الولاية ليس إلّا اعتبار ولاية الحاكم والأب والجد... وحقّ التحجير أي المسبّب عنه [= التحجير] ليس إلّا اعتبار كونه أولى بالأرض من دون لزوم اعتبار آخر، وحقّ الاختصاص في الخمر ليس إلّا نفس اعتبار اختصاصه به في قبال الآخر، من دون اعتبار ملك أو سلطنة له، وأثر الأولويّة والاختصاص عدم جواز مزاحمة الغير له»[1].

لكن بالرغم ممّا ذكره فقد اختار من جاء بعده من الفقهاء نظريات أُخرى في تفسير حقيقة الحقّ تتضمّن معنى السلطنة[2].

والتفصيل في محلّه.

(انظر: حقّ)

(١) حاشية المكاسب ١: ٤١ ـ ٤٤.

(٢) مستمسك العروة ١٤: ٥٥٣. البيع (الخميني) ١: ٢٢ ـ ٢٧.

٣ ـ محلّ ثبوت حقّ الاختصاص:

يثبت حقّ الاختصاص في كلّ عين يستحقّها الشخص بسبب ولكن لم يتحقّق سبب ملكيّتها أو لا تكون قابلة للملك شرعاً، وهو جملة أُمور نذكرها فيما يلي:

أ ـ ما أهدر الشارع ماليّته:

وهو كثير، منه أنواع النجاسات إذا لم تكن لها منفعة محلّلة شرعاً كالكلب الهراش والخنزير والميتة والعذرة والخمر بناءً على نجاستها وعدم صلاحيّتها للتخليل، وكذلك ما يأتي الفساد منه محضاً ككتب الضلال وآلات القمار وآلات اللهو والطرب والتماثيل والصور والصلبان وسائر آلات العبادات المحرّمة وغير ذلك، فإنّه وإن لم يعتبر الشارع ملكيّتها وأهدر ماليّتها، لكنّه حفظ لمالكها أو الحائز لها حقّ الاختصاص بها فلا يجوز لأحدٍ غصبها منه ولا التصرّف فيها بدون إذنه؛ لأنّه ظلم محرّم.

وبهذا المعنى وردت كلمات فقهائنا فتعرّضت لذلك حسب ما تقتضيه المناسبة[1].

---

(١) قال العلّامة الحلّي (التذكرة ٢: ٤٧٩): «وكذا تصحّ الوصيّة بما يحلّ الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلّم والزيت النجس لإشعاله تحت السماء، والزبل للانتفاع بإشعاله والتسميد به، وجلد الميتة إن سوّغنا الانتفاع به، والخمر المحترمة؛ لثبوت الاختصاص فيها وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره».
وقال المحقّق النجفي (جواهر الكلام ٢٢: ٩) في الدهن النجس بعد ذكر خبر تحف العقول (٢٤٥): «ربّما ظهر من خبر التحف المزبور عدم دخوله في الملك كما صرّح به بعض مشايخنا جازماً به، ويؤيّده عدم عدّه في الأموال عرفاً مع أصالة عدم دخوله فيه بناءً على توقّفه على أسباب شرعيّة... نعم، قد يقال بأنّ له حقّ الاختصاص لمن سبق إليه لتحقّق الظلم عرفاً بالمزاحمة له».
قال الشيخ الأنصاري (المكاسب ـ تراث الشيخ الأعظم ـ ١: ١٠٥ ـ ١٠٦): «إنّ منفعة النجس المحلّلة ـ للأصل أو النصّ ـ قد تجعله مالاً عرفاً، إلّا أنّه منع الشرع عن بيعه كجلد الميتة... وشعر الخنزير... والكلاب الثلاثة... وقد لا تجعله مالاً عرفاً؛ لعدم ثبوت المنفعة المقصودة منه له وإن ترتّب عليه الفوائد كالميتة التي يجوز إطعامها لجوارح الطير، والإيقاد بها، والعذرة للتسميد... والظاهر ثبوت حقّ الاختصاص في هذه الأُمور الناشئ إمّا عن الحيازة، وإمّا عن كون أصلها مالاً للمالك، كما لو مات حيوان له، أو فسد لحم اشتراه للأكل على وجه خرج عن الماليّة».
وقال السيد الحكيم (مستمسك العروة ١٤: ٥٩٥) في الوصيّة: «إنّ الوصيّة قد تكون تخصيصيّة كما ⇐

٢ـ ما لا ماليّة له عقلائيّاً:

وهو كلّ شيء لا منفعة مقصودة عقلائيّاً وعرفاً فيه ولهذا أسباب عديدة تعرّض لها الفقهاء في مطاوي بحوثهم المختلفة، فمنه: ما لا ماليّة له لقلّته كحبّة الحنطة والخيط وبلل الوضوء، ومنه ما لا ماليّة له لحقارته وزهد الناس فيه كفضلات الإنسان وزوائده مثل الشعر والظفر والأسنان، أو بقايا الشيء التالف الذي لا منفعة مقصودة فيه وغير ذلك، ومنه: ما لا ماليّة له لوفرته في محلّ التواجد كالماء قرب النهر، والرمل في الصحراء وغير ذلك.

وقد أفتى الفقهاء بثبوت حقّ الاختصاص للمالك لها قبل ذهاب ماليّتها، أو الحائز لها حال ذهابها، وعليه فلا يجوز للغير مزاحمته عليها وإن لم يكن يترتّب عليها آثار المال من الضمان وصحّة البيع وغير ذلك. وهناك من فصّل بين الملكيّة والماليّة فقال بأنّ حبّة الحنطة ـ مثلاً ـ مملوكة لصاحبها ولا تخرج عن ملكه فهي ملك له ولكنّها ليست مالاً. فكلّ أثر مترتّب على الماليّة لا يثبت فيها وكلّ أثر مترتّب على الملكيّة يثبت فيها[1].

⇒ إذا أوصى بعين للمسجد، والأُمور المذكورة [وهي الخمر والخنزير ونحوهما وآلات اللهو وما لا نفع فيه عقلائي كالحشرات وكلب الهراش] تقبل التخصيص إذا كان لها فائدة ولو نادرة، فيصحّ الوصيّة بها على نحو التخصيص، وإن لم تصحّ على وجه التمليك. والظاهر أنّ فتوى الأصحاب مبنيّة على ملاحظة الفائدة المحرّمة، مثل الشرب في الخمر واللعب بآلات اللهو ونحو ذلك. فإذا أوصى بالخمر للشرب وبآلات اللهو للّعب بطلت، وإذا أوصى بالخمر للطلي وبآلات اللهو للشعال صحّت الوصيّة». وإذا صحّت الوصيّة على سبيل التخصيص صحّ الاختصاص بها؛ لأنّ الاختصاص أثر التخصيص، وهما متضائفان لا يعقل ثبوت أحدهما دون ثبوت الآخر.

وقال السيد الخميني (تحرير الوسيلة ١: ٤٥٣ ـ ٤٥٤، م ٢): «الأعيان النجسة عدا ما استثني وإن لم يعامل معها شرعاً معاملة الأموال، لكن لمن كانت هي في يده، وتحت استيلائه حقّ اختصاص متعلّق بها ناشٍ إمّا من حيازتها أو من كون أصلها مالاً له ونحو ذلك، كما إذا مات حيوان له فصار ميتة أو صار عنبه خمراً».

وقال السيد الخوئي (المنهاج ٢: ٣، م ٢): «الأعيان النجسة التي لا يجوز بيعها ولا المعاوضة عليها لا يبعد ثبوت حقّ الاختصاص لصاحبها فيها، فلو صار خلّه خمراً أو ماتت دابّته أو اصطاد كلباً غير كلب لا يجوز أخذ شيء من ذلك قهراً عليه، وكذا الحكم في بقيّة الموارد».

(١) انظر: القواعد ٢: ٢٧٤ ـ ٢٧٦. التحرير ٢: ٣٤٧، و ٤: ٩٠ ـ ٤٩١، ٥٠٢ ـ ٥٠٦. جواهر الكلام ٢٢: ٣٤٣ ـ ٣٤٥. المكاسب والبيع (النائيني) ١: ١٠ ـ ٢٠.

٣ ـ المباحات والمنافع المشتركة:

اتّفق الفقهاء على ثبوت حقّ الاختصاص في الأراضي العامرة حين الفتح المملوكة للمسلمين بتقبيل الإمام إيّاها ممّن يقبلها، وفي الموات المملوكة له بتحجيرها، أو وقوعها حريماً لعامر، بل قيل بعدم تملّكها بالإحياء أيضاً، وإنّما يثبت فيها حقّ الاختصاص للمحيي فقط في حال غيبة الإمام. وأمّا حال حضوره فيثبت حقّ الاختصاص بإقطاع الإمام إيّاها وإدخالها في حماه، والإذن في إحيائها على وجه لا يثبت منه التمليك، وإلّا جاز على وجه التمليك أيضاً عند بعض الفقهاء، بل قد تعمّم هذه الأحكام لمطلق ما هو ملك للإمام، فلا يختصّ ذلك بالموات، بل يعمّ مثل الآجام وبطون الأودية ورؤوس الجبال وغيرها، فإنّ للإمام تقبيلها أو إقطاعها أو الإذن في إحيائها أيضاً، كما يثبت حقّ الاختصاص أيضاً في غير الأراضي من المباحات بالسبق إليها ووضع اليد عليها للانتفاع منها، نظير النباتات الطبيعيّة كأشجار الغابات والعشب والحشائش والمعادن الظاهرة والباطنة، والحيوانات التي لا مالك لها كالصيود، ومياه الأنهار الكبار، والعيون والآبار المباحة، وغير ذلك، ولو حاز شيئاً منها للتملّك ملكه.

كما يثبت حقّ الاختصاص أيضاً لمن سبق إلى موضع من المنافع المشتركة نظير الطرق والمساجد وأماكن النزهة والأوقاف المطلقة كالمدارس والمساكن والخانات والمنازل العامّة وغيرها، ولا يبطل حقّه فيها ما دام غير معرض عنها، ولا يجوز للغير مزاحمته على ما سبق إليه، إلّا أن يكون زائداً عن حاجته، أو فرض كون المنفعة مقيّدة بمدّة معيّنة شرعاً أو عرفاً أو ممّن له التصرّف في ذلك كالوالي والواقف[1].

وتفصيل ذلك كلّه يأتي في محلّه.

(انظر: مشتركات، إباحة)

وقد حاول بعض الفقهاء الإشارة إلى ما يتعلّق به حقّ الاختصاص ضمن الحديث عن شروط إحياء الأرض الموات:

قال العلّامة الحلّي: «والميّت منها

(١) الشرائع ٣: ٢٧٦ ـ ٢٧٧. القواعد ٢: ٢٧٠ ـ ٢٧١. المسالك ١٢: ٤٢٨ ـ ٤٣٦. الصلاة (الداماد): ٤٢٥. تحرير الوسيلة ٢: ١٩١ ـ ١٩٢، م ٢٠ ـ ٢٤.

يملك بالإحياء، ونعني بالميّت: ما خلا عن الاختصاص ولا ينتفع به... وأسباب الاختصاص ستّة:

الأوّل: العمارة، فلا يملك معمور، بل هو لمالكه، وإن اندرست العمارة، فإنّها ملك لمعيّن أو للمسلمين... وما هو بقرب العامر من الموات يصحّ إحياؤه إذا لم يكن مرفقاً للعامر ولا حريماً.

الثاني: اليد، فكلّ أرض عليها يد مسلم لا يصحُّ إحياؤها لغير المتصرّف.

الثالث: حريم العمارة، فإذا قرّر البلد بالصلح لأربابه لم يصحّ إحياء ما حواليه من الموات من مجتمع النادي، ومرتكض الخيل ومناخ الإبل، ومطرح القمامة، وملقى التراب، ومرعى الماشية، وما يُعدُّ من حدود مرافقهم، وكذا سائر القرى للمسلمين، والطريق والشرب، وحريم البئر والعين...

الرابع: أن يكون مشعراً للعبادة كعرفة ومنى وجمع وإن كان يسيراً لا يمنع المتعبّدين.

الخامس: التحجير، وهو بنصب المروز أو التحويط بحائط أو بحفر ساقية محيطة أو إدارة التراب حول الأرض أو أحجار، ولا يفيد ملكاً، فإنّ الملك يحصل بالإحياء لا بالشروع فيه، والتحجير شروع في الإحياء، بل يفيد اختصاصاً وأولويّة...

السادس: إقطاع الإمام، وهو متّبع في الموات... وليس للإمام إقطاع ما لا يجوز إحياؤه كالمعادن الظاهرة على إشكال... وفي حكم الإقطاع الحمى...»[1].

٤ـ أموال العبد:

المعروف بين الفقهاء أنّ العبد لا يملك شيئاً وأنّه وماله لسيّده، وقال بعض الفقهاء: بل يملك، وذهب بعض آخر إلى أنّه يختصّ ببعض الأموال كفاضل الضريبة وأرش الجناية، وربّما اختصّ بما عدا ذلك[2]. وتفصيله في محلّه.

(انظر: رقّ)

٤ـ أسباب حقّ الاختصاص:

هناك أسباب عديدة لنشوء حقّ الاختصاص نذكرها فيما يلي:

---

(١) القواعد ٢: ٢٦٦ ـ ٢٦٩.

(٢) كشف الرموز ١: ٥١٢ ـ ٥١٣.

الأوّل ـ زوال الماليّة في الشيء المملوك:

المال المملوك إذا زال عن ملك صاحبه بزوال ماليّته شرعاً كما لو انقلب إلى مادّة أُخرى لا يجوز تملّكها كالخلّ والعصير ـ مثلاً ـ ينقلبان خمراً، أو بموته كالحيوان والعبد يموتان، أو غير ذلك، فإنّه يزول بذلك ملكيّته لمالكه لتقوّمها بالماليّة عند مشهور الفقهاء إلّا أنّه يثبت له فيه حقّ الاختصاص فلا يحقّ لغيره التصرّف فيه بلا إذنه.

والفقهاء وإن اتّفقوا على ثبوت هذا الحقّ إلّا أنّهم اختلفوا في الدليل عليه حيث ذكرت في هذا الصدد عدّة وجوه:

١ ـ إنّ حقّ الاختصاص لا يحتاج إلى دليل؛ لأنّه ليس شيئاً وراء الملكيّة يحدث فيحتاج إليه؛ إذ الملكيّة عُلقة وإضافة بين المال وصاحبه تقتضي تسلّطاً أو غيره، وزوال الملكيّة لا يقتضي ارتفاع أصل العلقة والارتباط والإضافة بينهما، ولا زوال السلطنة على المال أصلاً مع بقاء ذات الشيء، وإنّما يقتضي تغيّر نحو العلاقة والارتباط والسلطنة عليه، فتكون أضعف ممّا كانت عليه في السابق لكن بحيث يمكن التصرّف فيه والانتفاع به ببعض الوجوه التي هي ليست محطّ اعتناء العقلاء واهتمامهم، فيكون حقّاً؛ إذ الحقّ ليس إلّا مرتبة ضعيفة من الملك. ويشابه ما ذكرناه إلى حدٍّ بعيد الألوان والكيفيّات الخارجيّة، فإنّها إذا زالت بحدّها الأعلى بقي ما يتخلّف في الشيء منها من دون حاجة إلى موجد[1].

---

(١) قال المحقق الآشتياني (القضاء: ٣٥٦ ـ ٣٥٧) في المال الغارق: «لو سلّم تلف الماليّة بالغرق فلا إشكال في بقاء الملكيّة والاختصاص، ولو سلّم ارتفاع الملكيّة أيضاً فلا إشكال أيضاً في بقاء ربط بينه وبين المالك كالبيض الفاسد، والخمر المهروق في وجه الأرض، إلى غير ذلك، فالمالك أحقّ به ما دام يقبل الانتفاع به، ولو لم يكن فعليّاً، وهو يمنع صيرورته كالمباح، ودخوله في ملك الغوّاص بمجرّد الغوص. والسرّ فيما ذكرنا من عدم ارتفاع الملكيّة والعُلقة المطلقة ـ ولو لم يعبّر عنها بالملكيّة بزوال الماليّة ـ أنّ ارتباط الملك بالمالك إنّما هو من حيث وجوه الانتفاع به، فكلّما كانت وجوه الانتفاع والتصرّف كثيرة كانت العُلقة بينهما شديدة، ويسمّى باعتبارها مالاً، وهكذا إلى أن ينتهي إلى مرتبة لا تصلح إلّا للانتفاع به في بعض الوجوه. فكلّما كانت صلاحيّة الانتفاع به باقية فالمالك أحقّ به من غيره. نعم، لو وصل إلى مرتبة لا يصلح للانتفاع به أصلاً فيخرج عن ملكيّة المالك وسلطانه ويكون مع غيره في شرع سواء». ⇐

لكن ما ذكر من الاستدلال على ثبوت حقّ الاختصاص بالوجه المذكور مناقش بعدم تصوّر مرتبتين للملك إحداهما قويّة والأُخرى ضعيفة محفوظة فيه، فإنّه أمر بسيط[1]. نعم، لو أُريد بذلك بقاء الملكيّة وزوال الماليّة لم يرد عليه ما ذكر، إلّا أنّه يكون خارجاً عن (حقّ الاختصاص) بالمعنى الأخص. نعم، هو من حقّ الاختصاص بالمعنى الأعمّ الشامل للملك أيضاً كما تقدّم.

٢ ـ إنّ حقّ الاختصاص أمر مغاير للملكيّة، لكنّه مقارن لها مسبّب عن سببها أو غيره، فكأنّ السبب المملّك للعين

⇒ وقال الميرزا النائيني (منية الطالب ١: ٣٣٣) في العين التالفة: «لو خرجت العين عن قابليّة التملّك ـ كما إذا صار الخلّ خمراً ـ كان المالك أولى من الضامن به، ويبقى حقّ الاختصاص له. ولا يقال: لم يكن له حقّ الاختصاص في عرض الملك؛ لأنّ لكلّ منهما مورداً مستقلّاً، ولا يجتمعان في مورد واحد حتّى يبقى أحدهما بعد زوال الآخر، فإذا زالت الملكيّة فإمّا يلحق بالمباحات الأصليّة فهو لكلّ من سبق إليه، وإمّا للغاصب لكونه في يده، وعلى أيّ تقدير فثبوت الأولويّة للمالك مشكوكة؛ لأنّها جديدة تتوقّف على سبب، والأصل عدمه. لأنّا نقول: ليس الحقّ أمراً مغايراً للملك، بل هو من شؤونه ومراتبه الضعيفة المندكّة تحت القويّ؛ لأنّه عبارة عن إضافة خاصّة بين المستحقّ والمستحقّ عليه، وهي حاصلة للمالك ومحفوظة في جميع الحالات المتواردة على الملك، فهي كالهيولى لا تزول بزوال الصور النوعيّة، فإذا صار الخشب رماداً لا يزول عنه إضافة المالك، بل قد لا تزول الصورة كالماء الخارج إلى المفازة، والجمد الباقي من الصيف إلى الشتاء، ولا يصحّ قياس الملك والحقّ على الوجوب والاستحباب؛ لأنّهما متغايران بالملاك، ولكلٍّ منهما مصلحة مستقلّة، فإذا نسخ الوجوب لانتهاء مصلحته فلا تبقى مرتبة ضعيفة من الطلب حتّى يبقى الاستحباب، فإنّه يحتاج إلى ملاك مستقلّ والجامع الطلبي لا يكفي للحكم بالاستحباب، ولذا عدّا حكمين متضادّين. نعم، لو أحرزنا ملاك الاستحباب في ضمن ملاك الوجوب لقلنا ببقائه بعد نسخ الوجوب».

(١) قال السيد الخوئي (مصباح الفقاهة ١: ١٤٣ ـ ١٤٤): «إنّ الملكيّة الحقيقيّة من أيّة مقولة كانت جدة أو إضافة ليست قابلة للشدّة والضعف حتّى تعتبر بحدّها الضعيف تارة، وبحدّها القويّ تارة أُخرى، بل هي أمر بسيط، فإذا زالت زالت بأصلها. ولو سلّمنا كون الملكيّة الحقيقيّة ذات مراتب لم يجر ذلك في الاعتباريّة، فإنّ اعتبار كلّ مرتبة منها مغاير لاعتبار المرتبة الأُخرى، وإذا زال اعتبار المرتبة القويّة لم يبق بعده اعتبار آخر للمرتبة الضعيفة، وعليه فلا يبقى هناك شيء آخر لكي يسمّى بالحقّ». ونظيره كلام المحقّق الأصفهاني (حاشية المكاسب ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤) كما مرّ كلامه المتقدّم لدى البحث عن حقيقة حقّ الاختصاص.

ـ سواء كان شراء أو حيازة أو شيئاً آخر ـ يملّك الشخص العين ومنافعها، ويثبت له ـ مع ذلك ـ حقّ الاختصاص بها المانع من اشتراك الغير معه في الانتفاع بها أو مزاحمته عليها. ثمّ إذا زالت الملكيّة؛ لتلف منافع العين المطلوبة، أو لمانع شرعي من تملّكها وبقي شيء منها يمكن الانتفاع به منفعة غير مقصودة لدى العقلاء، بقي حقّ الاختصاص متعلّقاً به على حاله ولم يكن موجب لزواله.

لكن قد يناقش هذا الوجه أيضاً بأنّه وإن كان ممكناً جدّاً غير أنّه لا دليل عليه، بل هو لغو مع ثبوت اعتبار الملكيّة والسلطنة التامّة على المال[1].

٣ ـ إنّ حقّ الاختصاص ليس من مراتب الملكيّة ولا من مقارناتها، وإنّما هو أمر يحدث بعد زوالها؛ إذ العين التي زال الملك عنها لا يوجد بين الناس من هو أولى بها من صاحبها الذي كانت ملكاً له، فهذه الأولويّة أمر حادث أعقب الملكيّة السابقة، غير أنّه ثبت للشخص بسببها[2].

(١) قال المحقّق الأصفهاني (حاشية المكاسب ١: ٤٤٣ ـ ٤٤٤) في بيان هذا الوجه ومناقشته: «ومنها: مقارنة الحقّ للملكيّة، فإنّ المالك أحقُّ بماله من غيره، فزوال الملكيّة يجتمع مع الشكّ في بقاء الحقّية فيستصحب... [لكن] فيه: أنّه ليس للمالك بالإضافة إلى ما يملكه إلّا نفس إضافة الملكيّة، لا أنّه لكلّ مالك إضافتان: إضافة الملكيّة، وإضافة الحقّية؛ للزوم اللغويّة، فليس التعبير بأنّه أحقّ بماله إلّا عن أنّه أملك بماله عن غيره، لا أنّه له إضافة أُخرى».

وقال السيد الخوئي (مصباح الفقاهة ١: ١٤٣) في بيانه أيضاً: «إنّ حقّ الاختصاص سلطنة ثابتة في الأموال، وهي غير الملكيّة، فإذا زالت الملكيّة بقي الحقّ على حاله؛ لأنّ كلّ واحد منهما ناشئ عن سبب خاصٍّ به. وفيه: أنّ ذلك وإن كان ممكناً في مقام الثبوت، إلّا أنّه ممنوع في مقام الإثبات؛ لعدم الدليل عليه».

(٢) قال السيد اليزدي (حاشية المكاسب ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٨) في صيرورة الخلّ خمراً: «[هل] إنّ مجردّ الملكيّة السابقة مقتضية للأولويّة بمعنى اختصاصه به [اختصاص المالك بالخمر] على فرض صيرورته خلّاً أو لا، بل بعد الخمريّة يصير من المباحات، ولا يحصل الاختصاص إلّا لمن سبق سواء كان هو المالك أو غيره؟ قد يقال: إنّ مقتضى القاعدة الثاني، وذلك لأنّ في السابق لم يكن إلّا الملكيّة، وقد زالت بالفرض؛ لعدم مملوكيّة الخمر شرعاً، والأولويّة الجديدة الأصل عدمها، ولم يكن في السابق ملكيّة وأولويّة [معاً] حتّى يقال بزوال الأُولى وبقاء الثانية. ودعوى أنّ من شؤون الملكيّة الاختصاص بالعين وهو باقٍ، مدفوعة: بأنّ الملكيّة ليست قابلة للشدّة والضعف، بل هي أمر بسيط زائل قطعاً، فما نحن فيه نظير نسخ الوجوب الذي لا يبقى معه استحباب. ⇐

وقد نوقش هذا البيان بأنّ الأثر المسبَّب عن الملك إن أُريد بـه جـواز التـصرّف له وحرمته على غيره فهو حكم تكليفي غير حقّ الاختصاص، ومـترتّب عـلى المـلك يزول بزواله، وإن أُريد به حصول اعـتبار جديد بعد زوال اعـتبار المـلكيّة لوجـود مصلحة فيه وهو أحقّية المـالك فـهو أمـر معقول ثبوتاً، ولكنّه لا دليل عليه إثـباتاً؛ لأنّ ما كان ثابتاً إنّما هو حقّ الملكيّة وقد زال بحسب الفرض، فإثبات حقّ اعتباري آخر بحاجة إلى سبب ودليل[1].

هذا ويـمكن أن تكـون هـذه الوجـوه تحليلات عقلائية لدليل آخر سيأتي، وهو سيرة العقلاء والمتشرّعة عـلى بـقاء حـقّ الاختصاص للمالك. بـدعوى: أنّ العـرف والعقلاء لا يرون زوال أصل الحق وسلطنة المالك على المال بزوال مـاليّته حـتى إذا قلنا بتقوّم الملكيّة بالتموّل فكأنّ مرتبة من السلطنة ضعيفة أو أصل السلطنة وجنسها لا فصلها المحقّق لاعتبار الملكيّة باقٍ فيه للمالك، وليس حاله حال الآخرين بالنسبة إلى المال بعد زوال ماليته.

٤ ـ الإجماع، فإنّه منعقد عـلى ثـبوت حقّ الاختصاص للـمالك فـي مـاله، بـل الظاهر انعقاده على جميع مـوارد ومـحالّ ثبوت حقّ الاخـتصاص الآتـية؛ لاتّـفاق كلمات الفقهاء على ثبوته فيها.

لكنّه قابل للمناقشة بأنّـه لا يُـعتدُّ بـه؛

⇐ ولا ينافي كون الحقّ مرتبة ضعيفة من الملك؛ إذ معنى ذلك أنّ الحقّ من مـقولة السـلطنة التـي مـرتبة مـنها ملكيّة، ومـرتبة مـنها حـقّ، لا أنّ المـرتبة التـي هـي الملكيّة مشتملة على الضعيفة التي هو الحـقّ، وذلك كما يقال: إنّ الاستحباب من سنخ الوجوب، بمعنى أنّ الرجحان الضعيف استحباب والقوي وجـوب، لا أنّ الاستحباب مـوجود فـي ضـمن الوجـوب... أقـول: التحقيق أنّ مجرّد الملكيّة السابقة... بلا خصوصيّة من إحراز أو سبق أو اخـتصاص أو نـحو ذلك [تكـون] موجباً للأحقّية... بل لإمكان دعـوى أنّ مـن شـؤون الملكيّة لشيء أحقّية صاحبها عند زوالهـا لمـانع مـع فرض كون المحلّ متعلّقاً لغـرض العـقلاء كـما فـي المقام... فنحن لا نقول: إنّ الحقّ ثابت حال الملكيّة ويبقى بعد زوالها حتّى يقال: لم يكن في السـابق إلّا الملكيّة، بل نقول: إنّه يحدث بعده بدعوى أنّه من آثار الملكيّة».

وقال المحقّق الاصفهاني (حاشية المكاسب ١: ٤٤٣) في تقرير الوجه المذكور: «إنّ حقّ الأولويّة من آثار الملكيّة السابقة، لا من مراتبها ولا من مقارناتها، نظراً إلى أنّ المالك بعد زوال ملكيّته عن العين التي يمكن أن ينتفع بها مالكها أحقّ بها ـ بعد زوال الملكيّة ـ من غيره، فليس لأحد وضع اليد عليها».

(١) انظر: حاشية المكاسب ١: ٥٢٥ ـ ٥٢٨.

لاحتمال استناد المجمعين فيه إلى بعض الأدلّة المتقدّمة أو الآتية[1].

٥ ـ سيرتا المتشرّعة والعقلاء فإنّهما قائمتان على مرّ العصور والأزمان على ثبوت حقّ الاختصاص للمالك في ماله التالف وعدم مزاحمة أحد له فيه، بل الظاهر قيامهما على ثبوته في جميع الموارد الآتية أيضاً، ولا ريب في كشفهما عن رأي المعصوم عليه السلام؛ إذ هما على درجة من سعة الانتشار وعمق الامتداد ما لا يسمح للقول؛ بأنّ عمل المتشرّعة حصل من دون علم بموافقته لرأي المعصوم عليه السلام، وبأنّ عمل العقلاء لم يقع بمرأى ومسمع منه، وعدم صدور الردع عنه بمقدار يتناسب وسعة انتشار العمل المذكور، وإلّا لوصل شيء منه، فعدم وصوله دالٌّ على رضا المعصوم عليه السلام به[2].

الثاني ـ الحيازة والسبق لما لا يقبل الملك:

تقدّم أنّ كلّ ما جعل للانتفاع العامّ أو لم يكن له مالك خاصٌّ أو عامٌّ إذا سبق إليه أحد فحازه أو وضع يده عليه ـ مباشرة أو بالآلة المعهودة لذلك ـ بقصد الملك وكان قابلاً لأن يملك فقد ملكه، وإن سبق إليه فحازه، أو وضع يده عليه كذلك لا بقصد الملك بل لمجرّد الانتفاع، أو كان الموضوع مما لا يقبل الملك كالمشتركات والمنافع العامّة اختصّ به، ولم يجز لأحدٍ مزاحمته والتصرّف فيه بما ينافي حقّه وإن كان المحاز مكاناً معتاداً له[3].

ويدخل فيما ذكرناه المشتركات والمياه الطبيعيّة والموقوفات العامّة كالخانات والرُبط ومنازل السفر والمدارس لأهل العلم والمساجد والمشاهد والطرق والباحات والأسواق ومحالّ النزهة إلى غير ذلك من الموارد.

وقد استدلّ لثبوت حقّ الاختصاص في هذه الموارد ـ إضافة إلى الإجماع والسيرة المتقدّمين ـ بالروايات:

من قبيل: قوله صلى الله عليه وآله: «من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلم فهو له»[4].

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٤٥.

(٢) مصباح الفقاهة ١: ١٤٣.

(٣) انظر: التذكرة ٢: ٤٠٩. القواعد ٢: ٢٧١. الدروس ٣: ٦٩.

(٤) السنن الكبرى (البيهقي) ٦: ١٤٢، و ١٠: ١٣٩. الجامع الصغير ٢: ٦٠٨، ح ٨٧٣٩.

وفي رواية أُخرى: «فهو أحقُّ به»[1].

وفي ثالثة: «من حاز ملك»[2].

وفي الصيد: «ولليد ما أخذت»[3].

وفي المنافع المشتركة: «من سبق إلى موضعٍ فهو أحقّ به في يومه وليلته»[4].

ونوقش فيها بضعف أغلب أسانيدها، كما أنّ بعضها ظاهر في حصول الملكيّة بالحيازة أو السبق فيما يقبل التملّك وهو خارج عن محلّ البحث.

ولكن يمكن جبر سندها بعمل المشهور لو قيل بقاعدة الانجبار، لكنّ بعض فقهائنا المعاصرين ينكرون ثبوتها[5].

نعم، روايات الصيد والمنافع المشتركة فيها ما هو صحيح السند، وعليه فإن أمكن تعديته إلى جميع هذه الموارد كفى لإثبات حقّ الاختصاص فيها، وإلّا كان الدليل عليها هو السيرة فقط. وتفصيل البحث عن الحيازة والسبق يأتي في محلّهما.

(انظر: حيازة، سبق)

الثالث ـ التحجير:

التحجير أحد أسباب ثبوت حقّ الاختصاص في الأراضي الموات والآبار والمعادن وغيرها، والمقصود به هو أن يحدث المحجّر ما يدلّ على إرادته إحياء الأرض كتحويطها بالأحجار، أو جمع التراب أو حفر أساس حولها، أو تحديدها بغرز خشب أو قصب أو نحو ذلك في أطرافها وجوانبها، أو غير ذلك ممّا يحدّد أبعادها ويميّزها عمّا عداها.

وأمّا في غير الأرض كالبئر والمعدن ونحوهما فيكفي في تحقّق التحجير الحفر قبل نيل الماء أو المعدن[6]، وكذا النهر يتحقّق التحجير فيه بالحفر قبل بلوغه مصدر الماء، فالتحجير بشكل عامّ هو إنجاز عملٍ في الشيء يكون مقدّمة لتحقّق الإحياء، وهو يختلف في كلّ شيء بحسبه.

وقد صرّح الفقهاء بأنّ ذلك يثبت حقّ الاختصاص للمحجّر فيها، فلا يجوز لأحد

---

(١) عوالي اللآلي ٣: ٤٨٠، ح ٤.

(٢) أرسلها المحقّق النجفي (جواهر الكلام ٢٦: ٢٩١). ولم نعثر عليها في كتب الحديث.

(٣) الوسائل ٢٣: ٣٩١، ب ٣٨ من الصيد والذباحة، ح ١. وانظر: ٣٨٩، ب ٣٧.

(٤) الوسائل ١٤: ٥٩٢، ب ١٠٢ من المزار، ح ١.

(٥) مصباح الفقاهة ١: ١٤٥.

(٦) انظر: الشرائع ٣: ٢٧٨ ـ ٢٧٩. التحرير ٤: ٤٩٢، ٥٠١.

مزاحمته عليها، ولا التصرّف بما ينافي حقّه فيها.

قال المحقّق الحلّي في شروط إحياء الموات: «الخامس: أن لا يسبق إليه سابق، فإنّ التحجير يفيد الأولويّة لا ملكاً للرقبة وإن ملك به التصرّف، حتّى لو هجم عليه من يروم الإحياء كان له منعه، ولو قاهره فأحياها لم يملكه»[1].

وعلّق المحقّق النجفي عليه بقوله: «بلا خلاف، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه... بل في الرياض عليه الإجماع في كلام جماعة كالمسالك وغيرها»[2].

وقال الإمام الخميني: «إنّ التحجير يفيد أولويّة للمحجّر فهو أولى بالإحياء والتملّك من غيره، فله منعه، ولو أحياه قهراً على المحجور لم يملكه. والمراد بالتحجير: أن يحدث ما يدلّ على إرادة الإحياء، كوضع أحجار، أو جمع تراب، أو حفر أساس، أو غرز خشب أو قصب أو نحو ذلك في أطرافه وجوانبه، أو يشرع في إحياء ما يريد إحياءه...»[3].

ولم يذكر الفقهاء دليلاً على اعتبار الشارع التحجير سبباً لحقّ الاختصاص سوى الإجماع والأدلّة المتقدّمة للسبق باعتبار أنّ المحجّر سبق غيره إلى تحجير الأرض وشرع في إحيائها، وقد تقدّمت المناقشة فيهما. وتفصيل ذلك يأتي في محلّه.

(انظر: تحجير)

الرابع ـ الإقطاع:

إقطاع الإمام الأرض الموات أو غيرها أحد أسباب ثبوت حقّ الاختصاص للمقطع له.

وقد أقطع رسول الله ﷺ بلال بن الحارث العقيق، والزبير حضر فرسه.

قال الشهيد الثاني: «لإقطاع الإمام مدخل في الموات يمنع غير المقطع من إحيائه، ويصير المقطع أولى به وأحق كالتحجير، ويمنع الغير من المزاحمة له، سواء شرع في إحيائه أم تركه.

وقد أقطع النبي ﷺ عبد الله بن مسعود الدور... وأقطع وائل بن حجر أرضاً

(١) الشرائع ٣: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.
(٢) جواهر الكلام ٣٨: ٥٦.
(٣) تحرير الوسيلة ٢: ١٨١، م١٨.

بحضرموت، وأقطع الزبير حضر فرسه... والإقطاع المذكور لا يفيد الملك، بل الاختصاص المانع لغيره من الإحياء»[1].

وناقش بعض الفقهاء في انحصار إفادة الإقطاع الاختصاص حسب، بل أنّه يدور مدار الوجه الذي حصل به، فإن كان على وجه الاختصاص أفاد الاختصاص وإن كان على وجه التمليك أفاد التمليك؛ إذ لا ريب في أنّ للمعصوم عليه السلام ذلك، قال: «وكأنّ ما ذُكر من الاختصاص المزبور مبنيٌّ على عدم تملُّك الموات بغير الإحياء، ولكن فيه منع واضح إن لم يكن إجماعاً، وحينئذٍ فلابدّ من تنزيل الإقطاع المزبور على وجه الاختصاص والأحقّيّة بالإحياء، وإلّا فلو فرض كونه على جهة التمليك جاز إن لم يكن إجماعاً، وليس لأحد حينئذٍ الاعتراض عليه بتعطيله وإن تمادى الزمان على إشكال؛ لاحتمال جواز إحياء الغير له بأُجرة على نحو ما سمعته في الأرض التي ملكت بالإحياء فأهملها حتّى ماتت»[2]. وتفصيل ذلك يأتي في محلّه.

(انظر: إقطاع)

الخامس ـ الإحياء:

وهو إخراج الشيء من حالة التعطيل وعدم الانتفاع إلى حالة الانتفاع[3]، وهو في الأراضي غير القابلة للتملّك يفيد الاختصاص، ومنها أرض المسلمين التي كانت عامرة حين الفتح ثمّ عرضها الموات بعد ذلك، فإنّها ملك لهم ولا يتملّكها أحد وإن أحياها، وإنّما يختصّ بالانتفاع بها ويملك الآثار التي عليها[4]. وكذا الموات على رأي بعض الفقهاء[5]، وقد تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

(انظر: إحياء الموات)

السادس ـ الحمى:

وهو منع الإمام الناس عن رعي كلأ ما حماه في الأرض المباحة ليختصّ به قوم أو جهة دون غيرها. وهو في حكم

(١) المسالك ١٢: ٤١٨. وانظر: القواعد ٢: ٢٦٩.
(٢) جواهر الكلام ٣٨: ٥٥ ـ ٥٦.
(٣) انظر: المهذب البارع ٤: ٢٨٣. جواهر الكلام ٣٨: ٦٧.
(٤) المبسوط ٢: ٢٩. النهاية: ١٩٤ ـ ١٩٥. المنتهى ٢: ٩٣٦ (حجرية). مجمع الفائدة ٧: ٤٧٢. العروة الوثقى ٤: ٢٧٢، م ٤٠.
(٥) التحرير ١: ١٤٢. المكاسب والبيع (النائيني) ٢: ٣٦٩. مصباح الفقاهة ٥: ١٢٨ ـ ١٣٢.

الاقطاع من حيث إفادته الاختصاص بأُولئك القوم أو الجهة، وقد فعل رسول الله ﷺ ذلك مرّات[1].

(انظر: حمى)

٥ ـ ما يعتبر في ثبوت حقّ الاختصاص:

يعتبر في ثبوت حقّ الاختصاص للشخص في الشيء أمران:

الأوّل: وجود فائدة في الشيء بحيث يتعلّق به غرض شخصي ولو لم يكن نوعيّاً وعقلائيّاً، فمع عدمها يعدّ تعلّق حقّ الاختصاص به لغواً.

قال الميرزا النائيني في العين التي يتعذّر إرجاعها إلى صاحبها: «ما لا يمكن ردّه إلى المالك مع وجوده عقلاً، وذلك كالبلل الباقي من ماء الوضوء لو توضّأ بماء مغصوب جهلاً بالغصب ثمّ علم بالغصب قبل المسح، فإنّ تلك البلل لا يمكن عودها إلى المالك أصلاً، ولا إشكال في انتفاء ملكه عنها، وإنّما الكلام في بقاء حقّ الاختصاص، فلو كان حقّ الاختصاص من المالك باقياً عليها لا يجوز للمتوضّئ أن يمسح بها إلّا بإذن المالك، ولو لم يكن له حقّ الاختصاص فيجوز له المسح ولو مع نهي المالك. وربّما يقال ببقاء حقّ الاختصاص، والحقّ عدم ثبوته؛ وذلك لأنّ تلك البلل كما تكون قاصرة عن تعلّق الملكيّة بها قاصرة عن تعلّق حقّ الاختصاص بها أيضاً؛ إذ لا يفيد للمالك فائدة أصلاً، كما أنّه لا ماليّة لها أصلاً، وما لا فائدة فيه بوجه من الوجوه فلا يصحّ تعلّق حقّ الاختصاص به، فيكون حاله كحال سائر المباحات بالأصل كما لا يخفى»[2].

وقال الإمام الخميني: «لا ريب في أنّ اعتبار الملكيّة، وكذا الاختصاص لدى العقلاء ليس جزافاً وعبثاً، بل للاعتبارات العقلائيّة كلّها مناشئ ومصالح نظاميّة ونحوها. فاعتبار الملكيّة والاختصاص فيما لا ينتفع به، ولا يرجى شيء منه رأساً، ولا يكون مورداً لغرض عقلائي ـ نوعي أو شخصي ـ لغو صرف وعبث محض، فمثل البرغوث والقمّل ليس ملكاً لأحد، ولا لأحد حقّ اختصاص متعلّق

(١) الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٧٠. التحرير ٤: ٤٨٩ ـ ٤٩٠.

(٢) المكاسب والبيع ١: ٣٩٣.

به، فما ربّما يقال: إنّ للإنسان حقّ اختصاص بالنسبة إلى فضلاته ليس وجيهاً على إطلاقه، فالنخامة الملقاة على الأرض ليست ملكاً لصاحبها ولا له حقّ اختصاص بها، أعرض عنها أم لم يعرض. وبالجملة: اعتبار الملكيّة وحقّ الاختصاص تابعٌ لجهة من جهات المصالح، وما لا نفع فيه مطلقاً ولا غرض لأحدٍ في اقتنائه لا يعتبر ملكاً، ولا مختصّاً بأحدٍ»[1].

الأمر الثاني: قصد الانتفاع أو الحيازة والاختصاص بالشيء فيما يراد إحداث الاختصاص فيه، فمع عدم القصد المذكور، كما لو حاز الشيء عبثاً لم يحدث له الحقّ المذكور. وأمّا موارد زوال الماليّة أو الملكيّة وبقاء حقّ الاختصاص كبقايا التلف وانقلاب العصير خمراً ونحو ذلك فلا يشترط فيه هذا الشرط.

قال الشيخ الأنصاري: «ثمّ إنّه يشترط في الاختصاص بالحيازة قصد الحائز للانتفاع، ولذا ذكروا أنّه لو علم كون حيازة الشخص للماء والكلأ لمجرّد العبث لم يحصل له حقٌّ، وحينئذٍ فيشكل الأمر فيما تعارف في بعض البلاد من جمع العذرات حتّى إذا صارت من الكثرة بحيث ينتفع بها في البساتين والزرع بذل له مال فأُخذت منه، فإنّ الظاهر، بل المقطوع به أنّه لم يحزها للانتفاع بها، وإنّما حازها لأخذ المال عليها. ومن المعلوم أنّ حلّ المال فرع ثبوت الاختصاص المتوقّف على قصد الانتفاع المعلوم انتفاؤه في المقام. وكذا لو سبق إلى مكان من الأمكنة المذكورة من غير قصد الانتفاع منها بالسكنى. نعم، لو جمعها في مكانه المملوك، فبذل له المال على أن يتصرّف في ذلك المكان بالدخول لأخذها كان حسناً، كما أنّه لو قلنا بكفاية مجرّد قصد الحيازة في الاختصاص وإن لم يقصد الانتفاع بعينه، وقلنا بجواز المعاوضة على حقّ الاختصاص كان أسهل»[2].

لكنّ الشرط المذكور غير معتبر في جميع موارد حقّ الاختصاص عند بعض الفقهاء، وإنّما يصحّ في حيازة الأمكنة المشتركة كالموقوفات؛ لأنّ الانتفاع بها على حسب ما أوقفه عليها أهلها، فقصده

(١) المكاسب المحرّمة (الخميني) ١: ٢٤٢.
(٢) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٠٧.

شرط في صحّة التصرّف في الوقف، وأمّا غيرها كالمباحات فلا يعتبر فيه قصد الحائز؛ لعدم الدليل عليه.

قال السيّد الخوئي بعد تقرير كلام الشيخ الأنصاري: «التحقيق أن يقال: إنّ المحاز قد يكون من الأمكنة المشتركة كالأوقاف العامّة، وقد يكون من المباحات الأصليّة. أمّا الأوّل فلا ريب في أنّ اختصاص الحائز به مشروط بقصد الانتفاع على حسب ما أوقفه أهله، وإلّا فلا يثبت له الاختصاص؛ لكونه على خلاف مقصود الواقف. ومن هنا لم يجز بيعه، ولا هبته، ولا إجارته، ولا استملاكه. على أنّا لو قلنا بعدم الاشتراط بذلك لجاز إشغال المساجد ومعابد المسلمين بنحو من الحيازة، ولو بإلقاء السجّادة، ووضع التربة، ثمّ بيعها من المصلّين، ومن البديهي أنّ هذا على خلاف وجهة الوقف. نعم، لو اكتفينا في ثبوت الاختصاص بمجرّد قصد الحيازة ولم نشترط فيه قصد الانتفاع، وقلنا بأنّ حقّ الاختصاص ممّا تجوز المعاوضة عليه لارتفع الإشكال. وأمّا الثاني كالاحتطاب والاصطياد فالظاهر أنّ الاختصاص به غير مشروط بشيء، بل يكفي فيه مجرّد الحيازة الخارجية؛ لعدم الدليل على التقييد. ومن هنا ذهب جمع من الأصحاب ومن العامّة إلى عدم الاشتراط، ويظهر ذلك لمن يلاحظ الموارد المناسبة لما نحن فيه»[1].

٦ ـ دلالة اليد على حقّ الاختصاص:

الدالّ على ثبوت حقّ الاختصاص للشخص في الشيء كما يمكن أن يكون لفظاً خاصّاً، كذلك يمكن أن يكون فعلاً معيّناً. ومن الأفعال التي تدلّ على حقّ الاختصاص بالشيء وضع اليد عليه والتصرّف فيه.

لكن وضع اليد كما يكون من الدوالّ على حقّ الاختصاص، فإنّه من الدوالّ على الملكيّة أيضاً.

وقد جعل الفقهاء الأصل في تصرّف الشخص في العين كونها مملوكة له، إلّا أن يمنع من ذلك مانع كأن يُعلم كونها موقوفة أو مملوكة لغيره، أو ممّا لا يُملك، وأسّسوا في ذلك قاعدة تعرف بقاعدة اليد[2].

---

(١) مصباح الفقاهة ١: ١٤٦ ـ ١٤٧.

(٢) انظر: عوائد الأيّام: ٧٤٤ ـ ٧٤٧. القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ١: ١٤٤.

قال المحقّق النراقي: «كما أنّ مقتضى اليد أصالة الملكيّة فيما يملك، كذلك مقتضاها أصالة الاختصاص بذي اليد فيما ليس ملكاً كالوقف، فلو كان شيء في يد أحد مدّعياً وقفيّته عليه، فادّعاه غيره ولا بيّنة له يقدّم قول ذي اليد؛ لموثّقة يونس بن يعقوب[1]... بل الظاهر الإجماع أيضاً، ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا ادّعى على غيره بكون ما في يده ـ بادّعاء الإجارة من مالكه ـ أنّه الذي استأجره منه، فيقدّم قول ذي اليد»[2].

وقريب من هذه العبارة عبارته في المستند[3].

وقال السيد اليزدي: «كما أنّ اليد أمارة على ملكيّة الأعيان كذلك أمارة على ملكيّة المنافع، وعلى الحقوق كحقّ الاختصاص وحقّ الانتفاع، وحقّ الاستيثاق وحقّ التحجير ونحو ذلك، كما إذا كان ماله في يده يدّعي كون منافعه له بالإجارة أو الوقفيّة أو نحو ذلك، أو ادّعى كونه متولّياً على ما في يده من العين الموقوفة، أو ادّعى كون ما في يده رهناً عنده، أو كان له رحى على نهر الغير أو كان جذوعه على حائط الغير ونحو ذلك؛ لظهور الإجماع، وعموم بعض ما مرّ من الأخبار كقوله عليه السلام [في موثّقة يونس]: «من استولى على شيء منه فهو له» ونحوه، بل لا ينبغي الإشكال فيه»[4].

وقال السيد الصدر: «مالكيّة صاحب اليد لما تحت يده ليس الميزان في ثبوتها إخباره بل نفس اليد، بنكتة أنّ الاستيلاء الخارجي كاشف عن الاستيلاء والاختصاص التشريعي بتمام مراتبه وهو الملكيّة؛ ولهذا تثبت الملكيّة ولو لم يخبر صاحب اليد بذلك، كما أنّ ثبوت المراتب الدنيا من الاختصاص بعد العلم الخارجي بعدم الملكيّة يقوم على أساس اليد أيضاً لا الإخبار؛ فإنّ الاختصاص والاستيلاء التكويني يكشف عن تمام مراتب الاختصاص التشريعي، وإذا ثبت من الخارج عدم مرتبة بقيت المراتب الأُخرى على ثبوتها»[5].

---

(١) الوسائل ٢٦: ٢١٦، ب ٨ من ميراث الأزواج، ح ٣.
(٢) عوائد الأيّام: ٧٤٤.
(٣) مستند الشيعة ١٧: ٣٤١.
(٤) العروة الوثقى ٦: ٥٨٦، م ٢.
(٥) بحوث في شرح العروة ٢: ١٠٤.

وقد جعل بعض الفقهاء دلالة اليد على الملكيّة أصرح حتّى من الشياع المفيد للعلم، وقدّمها عليه؛ لاحتمال إفادته الاختصاص المطلق.

قال المحقّق الحلّي: «لو كان لواحدٍ يد، ولآخر سماع مستفيض فالوجه ترجيح اليد؛ لأنّ السماع قد يحتمل إضافة الاختصاص المطلق المحتمل للملك وغيره، ولا تُزال اليد بالمحتمل»[1].

ومثلها عبارة العلّامة[2].

لكنّ من جاء بعدهما من الفقهاء لم يقبل ذلك، بل وجّه كلامه بما إذا كان المفاد بالسماع تعلّق الشيء به، كما إذا كان محصّله أنّ هذه الدار لفلانٍ دون الشهادة بالملكيّة أو الاختصاص، وأمّا إذا كان المفاد به تعلّقه على وجه الملكيّة، فالسماع مقدّم[3].

وتفصيله في محلّه.

٧ ـ أحكام حقّ الاختصاص:

ذكر الفقهاء جملة من الأحكام المتعلّقة بحقّ الاختصاص نوردها فيما يلي:

الأوّل ـ حرمة المزاحمة والتصرّف من قبل الغير:

من ثبت له حقّ الاختصاص يحرم على الغير مزاحمته والتصرّف في محلّ حقّه بما ينافيه[4].

---

(١) الشرائع ٤: ١٣٤.

(٢) التحرير ٥: ٢٦٤.

(٣) المسالك ١٤: ٢٣٤. جواهر الكلام ٤١: ١٣٨.

(٤) قال المحقق الحلّي في شروط الإحياء (الشرائع ٣: ٢٧٤): «أن لا يكون ممّا أقطعه إمام الأصل... فإنّه يفيد اختصاصاً مانعاً من المزاحمة، فلا يصحّ دفع هذا الاختصاص بالإحياء».
وقال العلّامة الحلّي (التذكرة ٢: ٤٠٩، حجرية): «ماء البئر المملوك أو العين المملوكة ـ سواء قلنا إنّه [= الماء] مملوك أو لا ـ المالك أحقّ به من غيره يسقي ماشيته وزرعه، وليس لأحد مزاحمته فيه إجماعاً».
وقال المحقّق النجفي في مبحث التكسّب بالأعيان النجسة (جواهر الكلام ٢٢: ٩): «قد يقال بأنّ له حقّ الاختصاص لمن سبق إليه؛ لتحقق الظلم عرفاً بالمزاحمة له».
وقال السيد الخوئي في حديث السبق (مصباح الفقاهة ١: ١٤٥): «إنّ مورده الموارد المشتركة بين المسلمين بأن يكون لكلّ واحد منهم حقّ الانتفاع بها، كالأوقاف العامّة من المساجد والمشاهد والمدارس والرباط وغيرها، فإذا سبق إليها أحد من الموقوف عليهم وأشغلها الجهة التي انعقد عليها الوقف حرمت على غيره مزاحمته وممانعته في ذلك». ⇐

بل عدّ بعض الفقهاء الاستيلاء على ما فيه حقّ الاختصاص أحد مصاديق الغصب[1].

وفرّع عليه بعضهم بعض الأحكام الوضعيّة، منها: بطلان العبادة الواقعة في المكان الذي سبق إليه شخص فأزاحه عن مكانه وأقام هو فيه.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في الاعتكاف: «ولو غصب مكاناً من المسجد، أو جلس على فراش مغصوب، فالأقوى البطلان، وأمّا اللباس والمحمول فلا يبعث على الفساد على الأقوى»[2].

وقال السيد اليزدي فيه أيضاً: «إذا غصب مكاناً من المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله وجلس فيه فالأقوى بطلان

⇒ وقال السيد محمّد بحر العلوم (بلغة الفقيه ١: ٣٤ ـ ٣٥): «ومن حجّر على موات من الأرض أو سبق إلى وقف على عنوان يشمله، فأشغله بنفسه أو بمتاعه، فماله من الحقّ هو اختصاصه به وعدم الحقّ لآخر في مزاحمته عليه... ومثله حقّ الاختصاص فيما لم يكن متموّلاً من الأشياء كالخمرة القابلة للتخليل ونحو ذلك... وغاية ما يحصل لمن حجر أو سبق حقّ اختصاص فيما حجّر عليه أو سبق إليه لا يجوز غصبه منه ومزاحمته عليه».

وقال الإمام الخميني (البيع ٣: ١٩٠): «لعلّ عدم جواز التصرّف في متعلّق حقّ الغير عقلائي، بل لعلّه مفهوم من مثل قوله عليه السلام: «لا يحلّ لأحد أن يتصرّف في مال غيره بغير إذنه» بإلغاء خصوصيّة المال؛ ولهذا لا يجوز التصرّف في ملكه وإن لم يكن مالاً، وهو المتفاهم من الرواية. وكذا متعلّق حقّ الغير كالتصرّف في الخمر التي أُخذت للتخليل المتعلّق بها حقّ الاختصاص، وعدم جوازه ليس لأجل مزاحمة حقّ المرتهن... بل لأجل كونه تصرّفاً في متعلّق حقّ المرتهن، فلا يجوز، كما لا يجوز التصرّف في أموال الناس أو موارد حقوقهم نحو حقّ الاختصاص وحقّ التحجير، ولو مع عدم المزاحمة».

(١) قال الشهيد الثاني في بيان بعض موارد الغصب (الروضة ٧: ١٦): «الاستقلال بإثبات اليد على حقّ الغير كالتحجير وحقّ المسجد والمدرسة والرباط ونحوه ممّا لا يعدُّ مالاً، فإنّ الغصب متحقّق، وكذا غصب ما لا يتموّل عرفاً كحبّة الحنطة، فإنّه يتحقّق به أيضاً على ما اختاره المصنّف، ويجب ردّه على مالكه مع عدم الماليّة».

وقال المحقّق النجفي في الكلب غير الصيود (جواهر الكلام ٢٢: ١٤٣ ـ ١٤٤): «نعم، لا يبعد في أنّ للمستولي عليه حقّ اختصاص باعتبار استعداده للمملوكيّة بحصول المنافع المزبورة، فلا يجوز غصبه منه».

وقال في موضع آخر أيضاً (٣٧: ١١): «لو استقلّ باليد على حقّ الغير في نحو المدرسة والرباط والمسجد والتحجير فإنّه في جميع ذلك غاصب مع أنّه لم يستولِ على ماله».

(٢) كشف الغطاء ٤: ١٠١.

اعتكافه»[1].

لكن بعض الفقهاء تنظّر في ذلك أو ردّه. قال المحقّق النجفي بعد إيراده كلام أُستاذه كاشف الغطاء: «لكن أكثره لا يخلو من نظر حتّى الفرق بين اللباس والمحمول وغيرهما في الأوّل»[2].

وقال أيضاً: «ولو غصب مكاناً في المسجد بأن دفع من سبق إليه أو جلس فيه ولغيره علامة اختصاص به فالأقوى عدم بطلان الاعتكاف»[3].

وتبعه في ذلك أكثر فقهائنا المعاصرين خلافاً للسيد اليزدي[4]؛ ولعلّ ذلك لعدم امتداد حقّه في الاختصاص بالمكان إلى ما بعد الإزاحة ليجتمع مع العبادة ويقتضي بطلانها، أو لكونه لا يقتضي ملك التصرّف في المكان ليتحقّق الغصب، أو لأنّ الاعتكاف لا يتضمّن القرار وإن استلزمه خارجاً[5].

(١) العروة الوثقى ٣: ٦٨٧، م ٣٢.
(٢) جواهر الكلام ١٧: ١٨٨.
(٣) نجاة العباد: ١٨٨.
(٤) العروة الوثقى ٣: ٦٨٧ ـ ٦٨٨، م ٣٢ وبهامشها تعليقات مراجع العصر.
(٥) قال المحقّق العراقي (العروة الوثقى ٣: ٦٨٨، ذيل م ٣٢): «في بطلان اعتكافه نظر، بل منع؛ إذ السبق إنّما يقتضي الأحقّيّة للسابق ما دام فيه على وجه يحرم مزاحمته بإخراجه، وليس له إطلاق يشمل حال خروجه، ولو بإجبار، وليس المراد من الأحقّيّة للسابق صيرورته ذا حقّ في المحلّ مطلقاً مانع عن سلطنة الغير، كيف؟! وظاهره كونه في مقام صرف ترجيح السابق على غيره في ما كان لهما ـ بالنسبة إلى المحلّ ـ جهة ربط من السلطنة على تملّك المنفعة أو الانتفاع، ومثل هذه السلطنة غير الحقّ المعروف كما لا يخفى، ولذا ليس بإسقاطي، فتسويته مانع [من] إطلاق دليله. وتوهّم أنّ منع الإطلاق غير كافٍ لإثبات الجواز، بل الاستصحاب يمنعه، مدفوع بأنّه كذلك لولا إطلاق دليل سلطنة كلّ أحد في الانتفاع بهذه المحالّ في نفسه ما لم يثبت الترجيح لأحد فيه كما هو ظاهر».
قال السيد الحكيم بعد تعرّضه للأدلّة التي يمكن إقامتها على ثبوت حقّ السبق وسوقه حديثين لذلك (مستمسك العروة ٨: ٥٧٤): «ويمكن أن يستشكل فيه [= الاستدلال] أوّلاً: من جهة ضعف الأوّل بالإرسال، والثاني بطلحة. وثانياً: بأنّ الظاهر من الأحقّيّة في المقام ـ بقرينة صيغة التفضيل ـ مجرّد الأولويّة لا خصوصيّة في المكان كما في سائر موارد الحقوق، بحيث يكون السابق يملك التصرّف فيما سبق إليه، والمزاحم له فيه غاصب له في ذلك. وثالثاً: بأنّ الاعتكاف عبارة عن مجرّد الكون في المسجد ولو بلا قرار، فلا يتّحد مع القرار كي يحرم بحرمته، وغصب المكان إنّما يحرّم القرار لا غير».
وقال السيد الخوئي (مستند العروة (الصوم) ٢: ٤٢٤ ـ ٤٢٥): «يبتني ما ذكره [السيد اليزدي ﷺ] ⇐

كما أفتوا ببطلان المسح بنداوة الماء المغصوب إذا التفت إلى غصبه أثناء الوضوء قبل المسح رغم أنّ صاحب الماء حينئذٍ ليس مالكاً للنداوة؛ لعدم تموّلها وإنّما يثبت له فيها حقّ الاختصاص فقط.

قال السيد اليزدي: «إذا التفت إلى الغصبيّة في أثناء الوضوء صحّ ما مضى من أجزائه ويجب تحصيل المباح للباقي، وإذا التفت بعد الغسلات قبل المسح هل يجوز له المسح بما بقي من الرطوبة في يده ويصحّ الوضوء أو لا؟ قولان: أقواهما الأوّل؛ لأنّ هذه النداوة لا تُعدُّ مالاً وليس ممّا يمكن ردّه إلى مالكه، ولكنّ الأحوط الثاني. وكذا إذا توضّأ بالماء المغصوب

⇒ على أنّ السابق في المسجد الشاغل للمكان ذو حقّ بالإضافة إليه بحيث لا يجوز التصرّف فيه إلّا بإذنه كما في الأملاك؛ فإنّه وإن لم يكن ملكاً له، إلّا أنّه متعلّق لحقّ الاختصاص. فعلى هذا يكون التصرّف والمكث بغير الإذن محرّماً فيبطل الاعتكاف؛ إذ لا يقع الحرام مصداقاً للواجب، فهو مفوّت لجزء من الاعتكاف بإشغال المكان. وأمّا لو قلنا إنّه لا يستفاد من الأدلّة ثبوت الحقّ بهذا المعنى كي لا يجوز التصرّف بغير الإذن، وإنّما الثابت عدم جواز مزاحمته؛ لكونه أحقّ وأولى، فلا تجوز إزالته عن المكان ومنعه عن الاستفادة، وأمّا بعد الإزالة وارتكاب المعصية فالمكان باقٍ على الإباحة للجميع من غير حاجة إلى الإذن، فلا يكون المكث محرّماً، ولا الصلاة أو الاعتكاف باطلاً، فهذا هو منشأ الكلام في بطلان الاعتكاف في المقام وعدمه».

ثمّ تعرّض للأدلّة الدالّة على حقّ الشخص بالسبق إلى المكان ومناقشتها وتصحيح ما يصحّ منها، وقال أيضاً (مستند العروة، الصوم ٢: ٤٢٨): «إنّما الكلام في المراد بالأحقّيّة، فهل معناها أنّ هذا المكان يعامل معه معاملة الملك في أنّه لا يجوز التصرّف فيه إلّا بالإذن، أو أنّ المراد عدم جواز المزاحمة والمنع عن الاستفادة، وأنّ السابق أولى وأحقّ بأن يستفيد؟ لا ريب أنّ المعنى الأوّل يحتاج إلى مؤونة زائدة وقرينة واضحة بعد أن كان المكان وقفاً للجميع من غير خصوصيّة لأحدٍ، فإنّ التخصيص بواحدٍ بلا مقتضٍ ما لم يدلّ عليه دليل قاطع. وبالجملة: القدر المتيقن ممّا يستفاد من الأحقّيّة هو عدم جواز المزاحمة والإزالة عن المكان. وأمّا بعد الإزالة وارتكاب المعصية، فلا تعرّض في الرواية لجهة تصرّفه أو تصرّف غيره فيه، فلو أزال أحداً عن المكان ثمّ جلس فيه شخص ثالث أفهل يحتمل بطلان تصرّفه؛ لكونه في حكم الملك للسابق يتوقف على إذنه؟ لا يقول بذلك أحد قطعاً، فإنّه لو تمّ فهو خاصٌّ بالمزاحم. وبالجملة: فلا دليل على حرمة المكث، بل المكان باقٍ على وقفيّته الأصليّة... وكيفما كان، فاستفادة ثبوت الحقّ للشاغل السابق بحيث يتوقّف التصرّف لغيره على الإذن أو رفع اليد مشكلة جدّاً، ولا أقلّ من الإجمال، والقدر المتيقّن عدم جواز المزاحمة حسبما عرفت».

عمداً ثمّ أراد الإعادة هل يجب عليه تجفيف محالّ الوضوء من رطوبة الماء المغصوب أو الصبر حتّى تجفّ أو لا؟ قولان: أقواهما الثاني، وأحوطهما الأوّل، وإذا قال المالك: أنا لا أرضى أن تمسح بهذه الرطوبة أو تتصرّف فيها لا يسمع منه بناءً على ما ذكرنا. نعم، لو فرض إمكان انتفاعه بها فله ذلك، ولا يجوز المسح بها حينئذٍ»[1].

وعلّق على قوله: (أقواهما الأوّل) في الفرع الأوّل جملة من الفقهاء منهم الشيخ محمّد حسن آل ياسين والسيد الگلبايگاني والسيد البروجردي فاختاروا القول الثاني، وحكم ببقائه على ملك صاحبه أو اختصاصه به الإمام الخميني والشيخ محمّد حسين آل كاشف الغطاء والمحقّق الشيخ ضياء العراقي، واحتاط بعدم الترك المحقّق الاصفهاني والسيد الحكيم، وكذلك صنع بعضهم في الفرع الثاني[2].

كما أفتى بعضهم بعدم ترتّب الآثار في المعاملات أيضاً كإحياء الموات، فإنّ المزاحم لمن له حقّ الاختصاص لو أحيى ما حجّره الغير لم يملك الأرض بناءً على القول بملكيّتها مستقلّاً أو تبعاً للآثار، ولا يثبت له حقّ الاختصاص فيها[3].

الثاني ـ انتقاله بالإرث:

فرّق من تعرّض من الفقهاء لإرث حقّ الاختصاص بين ما يعتبر من المنافع العامّة نظير الطرق والأسواق والباحات، والموقوفات نظير المساجد والمدارس والرباطات فأنكر فيها الإرث، وبين ما عداهُ من المباحات كالأراضي والثروات النباتيّة والمائيّة والمعدنيّة، وما لا ماليّة له كالمحقّرات والأموال التالفة، وما أهدر الشارع ماليّته ومنع من ملكيّته كالأعيان النجسة وموادّ الفساد فأثبت التوريث فيها.

قال العلّامة الحلّي: «تصحّ الوصيّة بما يحلّ الانتفاع به من النجاسات كالكلب المعلّم والزيت النجس لإشعاله تحت السماء، والزبل للانتفاع بإشعاله والتسميد به، وجلد الميتة ـ إن سوّغنا الانتفاع به ـ

(١) العروة الوثقى ١: ٤٠٥ ـ ٤٠٧، م ٥.

(٢) العروة الوثقى ١: ٤٠٦ ـ ٤٠٧، م ٥ وما ورد عليها من التعليقات.

(٣) انظر: القواعد ٢: ٢٦٩، ٢٧٠. التحرير ٤: ٤٨٦.

والخمر المحترمة؛ لثبوت الاختصاص فيها وانتقالها من يد إلى يد بالإرث وغيره»[1].

وقال أيضاً: «التحجير لا يفيد ملكاً، بل أولويّة واختصاصاً، فإن نقله إلى غيره كان الثاني بمنزلته، ولو مات فوارثه أحقّ به»[2].

وقد حاول بعض الفقهاء توجيه ذلك بأنّ الحقّ في الأوّل متقوّم بالشخص فلا ينتقل إلى غيره، بخلاف الثاني فينتقل؛ لتقوّمه بالجهة والجهة باقية وإن تبدّل طرفها.

قال الشيخ الأنصاري في بيان شرط إرث الحقوق: «الثاني: كونه [= الحقّ] حقّاً قابلاً للانتقال؛ ليصدق أنّه ممّا تركه الميّت بأن لا يكون وجود الشخص وحياته مقوّماً له، وإلّا فمثل حقّ الجلوس في السوق والمسجد... غير قابل للانتقال، فلا يورث»[3].

لكنّ تمييز ما يكون متقوّماً بوجود الشخص وحياته عن غيره مشكلٌ؛ ولذلك جعل الميرزا النائيني المناط في ذلك إجماع الفقهاء[4].

وربّما جعل المناط في ذلك استجلاب شيء من المال أو غيره وعدمه، فما استجلب به المال يورث، وما ليس فلا يورث، والتحجير والسبق إلى المباحات ممّا يستجلب به المال فيورث، وحقّ السبق في المشتركات العامّة لا يستجلب، فلا يورث.

لكنّه قد يناقش بأنّ إثبات ذلك متوقّف على الإجماع.

قال الميرزا النائيني: «وقد يقال: إنّ الحقّ لو كان ممّا يستجلب به المال كحقّ الخيار والشفعة والتحجير والسبق إلى المباحات الأصليّة، أو يستجلب به أمر آخر كالقصاص وحدّ القذف فهو ممّا تركه الميّت وينتقل إلى وارثه، وأمّا لو لم يكن كذلك كحقّ السبق في المشتركات العامّة من المدارس والمساجد والخانات فليس ممّا تركه الميّت حتّى ينتقل إلى وارثه، وهذا منشأ التفصيل بين جعل الخيار لأحد المتعاقدين فيرثه وجعله للأجنبي فلا

(١) التذكرة ٢: ٤٧٩ (حجرية).
(٢) التحرير ٤: ٤٨٦.
(٣) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٦: ١١٠.
(٤) منية الطالب ٣: ٢٨٦.

يرثه... لكنّك خبير بأنّ إثبات هذا التفصيل أيضاً بغير الإجماع مشكل؛ فإنّ تعلّق الخيار المجعول لأحد المتعاقدين بالمال وعدم تعلّقه به لو كان مجعولاً للأجنبي دعوى بلا برهان، وهكذا الفرق بين حقّ التحجير مثلاً وحقّ الجلوس في المسجد»[1].

وكيف كان فإنّ ما يورث وما لا يورث من حقّ الاختصاص واضح لا خلاف فيه، وأمّا توجيهه فهو يرجع إلى بحث أعمّ يرتبط بمطلق الحقوق.

(انظر: حقّ)

الثالث ـ المعاوضة عليه:

ذكر بعض الفقهاء صحّة بذل المال في مقابل رفع اليد عن حقّ الاختصاص، وأمّا وقوعه عوضاً في المعاملات غير الصلح فقد منع منه بعض الفقهاء في الأعيان النجسة، وأمّا في الصلح ففي جواز بذل المال فيها خلاف.

قال المحقّق الكركي: «ولو صالح على اسقاط خيار، أو على حقّ أولويّة ونحو ذلك صحّ»[2]. ونحوها عبارات كثير من كتب الفقهاء[3].

لكنّ الميرزا النائيني فصّل في صحّة

---

(١) منية الطالب ٣: ٢٨٦ ـ ٢٨٧.

(٢) جامع المقاصد ٥: ٤١٤.

(٣) المسالك ٤: ٢٦٩. التحفة السنية: ٢٦٠ (مخطوط). الحدائق ٢١: ١٠٦.
وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء (شرح القواعد ١: ١٢٥): إنّ «دفع شيء من المال لافتكاكه يُشكّ في دخوله تحت الاكتساب المحظور، فيبقى على أصل الجواز».
وقال المحقّق النجفي في الدهن النجس (جواهر الكلام ٢٢: ٩ ـ ١٠): «لعلّ دفع العوض لرفع يد الاختصاص عنه لا بأس به ضرورة عدم صدق التكسّب به؛ لعدم دفع العوض عنه».
وقال أيضاً في حقّ الاختصاص الثابت في الكلب غير الصيود (جواهر الكلام ٢٢: ١٤٤. وانظر كذلك: ٢٧: ٦): «لا يبعد جواز المعاوضة على الحقّ المزبور، وليس هو في الحقيقة ثمن كلب، بل يجري عليه سائر ما يجري على الحقوق».
وقال الشيخ الأنصاري (المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ١: ١٠٦ ـ ١٠٧): «الظاهر جواز المصالحة على هذا الحقّ بلا عوض بناءً على صحّة هذا الصلح، بل ومع العوض بناءً على أنّه لا يُعدّ ثمناً لنفس العين حتّى يكون سحتاً بمقتضى الأخبار... لكن الإنصاف أنّ الحكم مشكل.
نعم، لو بذل مالاً على أن يرفع يده عنها ليحوزها الباذل كان حسناً كما يبذل الرجل المال على أن يرفع اليد عمّا في تصرّفه من الأمكنة المشتركة كمكانه من المسجد والمدرسة والسوق».

الصلح على حقّ الاختصاص الثابت في النجاسات والمتنجّسات بين كون المنع عن البيع؛ لانتفاء الماليّة عرفاً أو لأجل التعبّد، فصحّح الصلح عليها في الأوّل دون الثاني، قال: «وعلى كلّ تقدير، فلا بأس في جواز إعطاء شيء مجّاناً لمن له حقّ اختصاص بها؛ ليرفع اليد عنها، فيحوزها غيره. وأمّا صحّة الصلح على حقّ الاختصاص بها فالحقّ هو التفصيل بين كون المنع عن البيع؛ لمكان انتفاء الماليّة، وبين كونه لأجل التعبّد بالقول بصحّة الصلح في الأوّل دون الثاني؛ وذلك لكون مناط الفساد في بيعها في الأوّل هو انتفاء الماليّة بالنهي عن الانتفاع بها، ويكفي في صحّة الصلح كونها متعلّقاً لحقّ الغير واختصاصها به، ولو لم يكن مالاً عرفاً، وهذا بخلاف الثاني حيث يستفاد من النهي التعبّدي مبغوضيّة المبادلة على هذا المال والصلح تغيير في المبادلة؛ إذ به يحصل ما كان يحصل بالبيع»[1].

وجوّز كثير من الفقهاء بيع الحقّ المذكور إذا كان مورده غير ما أهدر الشارع ماليّته، كالاختصاص الحاصل في الأراضي بإحياء أو غيره، فقد اتّفق الفقهاء على جواز بيعه تبعاً لبيع ما عليها من البناء والآثار.

قال العلّامة الحلّي في الأرض الموات المحياة: «وأمّا الموات وقت الفتح فهي للإمام خاصّة، ولا يجوز لأحد إحياؤه إلّا بإذنه مع ظهوره [عليه السلام]. ولو تصرّف كان عليه طسقها له، ولو كان غائباً ملكها المحيي من غير إذن، ومع ظهوره يجوز له نقلها من يد من أحياها إذا لم يقبلها بما يقبلها غيره، ولا يجوز بيع هذه الأرض على ما تقدّم، بل البيع يتناول التصرّف من البناء والغرس، وحقّ الاختصاص بالتصرّف لا الرقبة»[2].

---

(١) المكاسب والبيع ١: ٢٠. وقال الإمام الخميني (تحرير الوسيلة ١: ٤٥٤، م٢): «لو بذل له مالاً ليرفع يده عنها ويعرض فيحوزها الباذل سلم من الإشكال، نظير بذل المال لمن سبق إلى مكان من الأمكنة المشتركة كالمسجد والمدرسة ليرفع يده عنه فيسكن الباذل».
وقال السيد الخوئي (المنهاج ٢: ٣، م٢): «وتجوز المعاوضة على الحقّ المذكور فيبذل له مال في مقابله، ويحلّ ذلك المال له بمعنى أنّه يبذل لمن في يده العين النجسة كالميتة مثلاً ليرفع يده عنها، ويوكل أمرها إلى الباذل».

(٢) التحرير ٢: ١٧٢.

وقال المحقّق الكركي في الأرض الخراجيّة: «قال الشيخ ﷺ في النهاية والمبسوط وكافّة الأصحاب: لا يجوز بيع هذه ولا هبتها، ولا وقفها كما حكيناه سابقاً عنهم؛ لأنّها أرض المسلمين قاطبة، فلا يختصّ بها أحد على وجه التملّك لرقبة الأرض، إنّما يجوز له التصرّف فيها، ويؤدّي حقّ القبالة إلى الإمام، ويخرج الزكاة مع اجتماع الشرائط، وإذا تصرّف فيها أحد بالبناء والغرس صحّ له بيعها على معنى أنّه يبيع ما له فيها من الآثار وحقّ الاختصاص بالتصرّف لا الرقبة؛ لأنّها ملك المسلمين قاطبة»[1].

وقال السيد محمّد بحر العلوم في الأرض الخراجية أيضاً: «الإنصاف أنّه لا يستفاد من الأدلّة ـ سيّما بعد ملاحظة الأخبار الناهية، ومقتضى الأُصول الأوّليّة ـ أزيد من ثبوت حقّ الاختصاص والأولويّة في التصرّف في الأرض لمن له الآثار فيها، فإذا بيعت الآثار المملوكة لبايعها لَحِقَ المشتري ما كان للبايع في نفس الأرض من حقّ الاختصاص والأحقّيّة بالتصرّف»[2].

بل ظاهر جملة من الفقهاء صحّة بيع نفس الأرض المحياة أصالةً، ويكون بيعها بمعنى انتقال حقّ الاختصاص المتعلّق بها إلى المشتري.

قال السيد الخوئي في الأراضي الموات: «المشهور، بل المجمع عليه أنّ الأراضي الموات بالأصل تكون ملكاً لمن أحياها، ولكنّ الظاهر خلافه، وتوضيح ذلك، أنّ الأخبار الواردة على ثلاث طوائف: الأُولى: ما دلّ على أنّها لمن أحياها وأنّها له. والثانية: ما دلّ على أنّ المحيي أحقّ بها من غيره. والثالث: ما جمع الأمرين: الإلهيّة والأحقيّة. ولا شبهة أنّ ما اشتمل على اللام في كونه ظاهراً في إفادة الملكيّة ولكن لابدّ من رفع اليد عن ظهوره وإرادة مجرّد الاختصاص من ذلك، وذلك من جهة أنّه ذكر في جملة من الأخبار التي تقدّم بعضها في الجهة الرابعة أنّ غير الشيعة لابدّ وأن يعطي الخراج وإلّا يكون كسبهم في تلك الأراضي حراماً. ومن الواضح أنّه لا معنى لحرمة الكسب في ملك نفسه ووجوب إخراج الخراج منه، فيعلم من

(١) رسائل المحقّق الكركي ١: ٢٤٨.
(٢) بلغة الفقيه ١: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

ذلك أنّه لم يحصل بالإحياء إلّا مجرّد حقّ الاختصاص....

لا يقال: إنّه لا شبهة في جواز بيع تلك الأراضي كما في الأخبار الدالّة على اشترائها من ذمّي... فإنّه يقال:... يبيع منها ما ثبت له من الحقّ فيها، فإنّ البيع ـ كما عرفت ـ هو التبدّل بين الشيئين بحيث يقوم كلٌّ منهما مقام الآخر في جهة الإضافة، ففي المقام يقوم بالمبادلة كلّ من العوض والمعوّض مقام الآخر، فالعوض هو الثمن، والمعوّض هو الحقّ الثابت في تلك الأرض كحقّ التحجير وحقّ الجلوس، كما هو الموسوم اليوم في الدكاكين المسمّى في الفارسية بـ (سرقفلي)، فجواز البيع من هذه الجهة»[1].

وصرّح بعض بصحّة جعله مهراً في النكاح إذا فرض كونه من الحقوق الماليّة[2].

الرابع ـ نقل حقّ الاختصاص ومحلّه مجّاناً أو وقفه:

يصحّ تمليك حقّ الاختصاص ومحلّه مجّاناً بهبة أو وصيّة أو غيرهما، كما يصحّ وقفه على ما صرّح بذلك جملة من الفقهاء الذين تقدّمت عبارات بعضهم، منهم العلّامة الحلّي في الوصيّة وإن استشكل فيه آخرون، قال الفخر في قول والده العلّامة الحلّي: «ولو أوصى بما ينتفع به في ثاني الحال كالخمر المحترمة التي يرجى انقلابها، والجرو القابل لتعليم الصيد، فالأقرب الجواز»: «أقول: وجه القرب ثبوت حقّ عليها، وهو الإمساك للتخليل، وثبوت الحرمة لها، فيجوز الوصيّة بها؛ ولأنّه في الحقيقة وصيّة بمنفعة فتصحّ. ويحتمل عدم الجواز؛ لأنّ الوصيّة تمليك وهي غير صالحة للتمليك، والأصحّ عندي أنّه كلّ ما يصحّ الانتفاع به من النجاسات كالجرو القابل للتعليم والزيت النجس لاشتعاله تحت السماء تصحّ الوصيّة به، وكذا الخمر المحترمة كالتي اتّخذت للتخليل؛ لثبوت الاختصاص بها وانتقالها من يد إلى يد بالارث»[3].

وقال المحقّق النجفي: تصحّ

(١) مصباح الفقاهة ٥: ١٢٨ ـ ١٣١.
(٢) جواهر الكلام ٣٠: ١٦٣، و ٣١: ٧.
(٣) الإيضاح ٢: ٥٠٤ ـ ٥٠٥.

«الوصيّة... بالعين التي لا تدخل في الملك، لكن للمستولي عليها حقّ اختصاص بها على معنى الوصيّة بذلك الحقّ الذي للموصى، وكذا حقّ التحجير»[1].

وقال أيضاً: «وكذا يخرج باعتباره [الملك] ما لا يقصد ملكه عادة؛ لحقارته كفضلة الإنسان، أو لقلّته كحبّة الحنطة، ولعلّ ذلك ونحوه الذي أشار إليه [المحقّق الحلّي] بقوله: (ولا ما لا نفع). لكن قد يقال: إنّ ما لا نفع معتدّ به فيه غالباً إذا اتّفق حصول النفع به يختصّ به من استولى عليه، بل لعلّ حقّ الاختصاص به ثابت له مطلقاً؛ لصدق الظلم على من انتزعه منه قهراً، فتصحّ الوصيّة بهذا الحقّ... وبالجملة: عمومات الوصيّة شاملة لذلك كلّه، ولكلّ حقّ قابل للنقل ولو بصلح أو شرط سواء حرم التكسّب به أو لا»[2].

ثمّ قال: «وتصحّ الوصيّة بالكلاب المملوكة ككلب الصيد والماشية والحائط والزرع، وبالجرو القابل للتعليم؛ لما عرفته مفصّلاً في كتاب البيع، بل لعلّ الأقوى جواز الوصيّة بها وإن لم نقل بملكها وجواز بيعها؛ لثبوت الاختصاص الكافي في صحّة الوصيّة بها. نعم، لا تصحّ الوصيّة بالكلب الذي لا يجوز اقتناؤه؛ لعدم ثبوت يد اختصاص عليه بخلاف ما تثبت يد الاختصاص فيه، بل يقوى جواز الوصيّة به وإن لم يكن في التركة؛ لوجوب تنزيلها على تحصيله بمعاوضة الصلح مع التركة ونحوه، وتعذّر البيع خاصّة لا يبطلها»[3].

وقال الشيخ الأنصاري: «وتصحّ الوصيّة بالكلاب المملوكة ككلب الصيد والماشية والحائط والزرع إجماعاً كما في التذكرة، والجرو القابل للتعليم وإن لم نقل بالملك؛ إذ يكفي في صحّة الوصيّة حقّ الاختصاص»[4].

وقال السيد اليزدي: «في صحّة وقف ما لا يملكه لكن كان له حقّ الاختصاص به وجهان: أقواهما الجواز، فيكفي ملكيّة التصرّف وإن لم يكن مالكاً للعين، فعلى هذا يجوز وقف كلب الحائط والزرع والماشية إذا قلنا بعدم كونها مملوكة، وأمّا

(١) جواهر الكلام ٢٨: ٢٧٩.
(٢) جواهر الكلام ٢٨: ٢٨٠.
(٣) جواهر الكلام ٢٨: ٣١٦.
(٤) الوصايا والمواريث (تراث الشيخ الأعظم): ٩٣ ـ ٩٤.

كلب الصيد فلا إشكال فيه؛ لأنّه مملوك، وكذا يصحّ وقف الأرض التي حجّرها إذا قلنا بعدم كفاية التحجير في التملّك»[1]. وتفصيل ذلك في محلّه.

(انظر: حقّ، تمليك)

الخامس ـ رهن ما فيه حقّ الاختصاص:

المعروف بين الفقهاء، بل المجمع عليه عدم جواز جعل ما لا يملك وثيقة في الرهن؛ ولذلك منع الفقهاء من رهن الأراضي الخراجيّة والخمر ونحوهما، بل أبطلوا رهن العصير إذا تحوّل في يد الراهن خمراً.

قال المحقّق النجفي: «يعتبر في الرهن أصل الملكيّة كما عرفت، وحينئذٍ فلو رهن المسلم خمراً أو خنزيراً أو نحوهما ممّا لا يملكه المسلم لم يصحّ بلا خلاف أجده فيه ولو كان عند ذمّي؛ لعدم ملكيّة الراهن لها، وعدم سلطنته على بيعها ووفاء دينه منها... ولو رهن أرض الخراج ـ كالمفتوحة عنوة، والتي صولح أهلها على أن تكون ملكاً للمسلمين وضرب عليهم الخراج ـ لم يصحّ عند المصنف وجماعة؛ لأنّها لم تتعيّن لواحد من المسلمين. نعم، يصحّ رهن ما بها من أبنية وآلات وشجر؛ لكونها مملوكة لصاحبها بخلافها هي، كما أنّه يصحّ رهنها مع الآثار بناءً على أنّها تملك تبعاً لآثار التصرّف، بل لا يبعد حينئذٍ صحّة رهنها نفسها دون الآثار؛ لكونها مملوكة ما دامت الآثار كما عساه يظهر من الدروس»[2].

وقال أيضاً: «ولو رهن عصيراً جاز بلا خلاف، بل عن المبسوط الإجماع عليه؛ لأنّه عين مملوكة يجوز بيعها إجماعاً بقسميه... فإن صار خمراً في يد المرتهن بطل الرهن عندنا؛ للخروج عن الملكيّة التي هي شرط صحّته»[3].

وإذ كان مورد حقّ الاختصاص منحصراً فيما لا يملك فلا يصحّ أن يكون متعلّقاً للرهن وإن ثبت فيه حقّ الاختصاص. نعم، يصحّ رهن الحقّ نفسه إن فرض له اعتبار عند العقلاء بحيث يصحّ عليه الرهن، كما صرّح به بعض الفقهاء.

قال السيد البجنوردي: «لو رهن

(١) العروة الوثقى ٦: ٣١٠ ـ ٣١١، م ٤.
(٢) جواهر الكلام ٢٥: ١٢٧ ـ ١٢٨.
(٣) جواهر الكلام ٢٥: ٢٤٨ ـ ٢٤٩.

عصيراً فصار خمراً عند المرتهن فلا شكّ في زوال ملكيّة الراهن؛ لأنّ الشارع أسقط ماليّة الخمر وملكيّته، ولكن حقّ الاختصاص باقٍ، فله تخليله ومنع غيره عنه، فإن كان لهذا الحقّ اعتبار عند العقلاء بحيث يمكن أن يكون وثيقة لدين المرتهن، فلا يبطل الرهن ويبقى وثيقة عنده، وأمّا إذا لم يكن قابلاً للاستيثاق به فبقاؤه هنا لا معنى له، ويكون لغواً»[1]. والتفصيل في محلّه. (انظر: حقّ)

السادس ـ صحّة المزارعة فيما ثبت فيه حقّ الاختصاص:

صرّح بعض الفقهاء بكفاية ثبوت حقّ الاختصاص في الأرض لتصحيح المزارعة عليها.

قال السيد اليزدي: «لا يشترط في المزارعة كون الأرض ملكاً للمزارع، بل يكفي كونه مسلّطاً عليها بوجه من الوجوه كأن يكون مالكاً لمنفعتها بالإجارة والوصيّة أو الوقف عليه، أو مسلّطاً عليها بالتولية كمتولّي الوقف العامّ أو الخاصّ، والوصي أو كان له حقّ اختصاص بها بمثل التحجير والسبق ونحو ذلك»[2].

لكن جملة من فقهائنا ناقش في ذلك باعتبار أنّ المزارعة عقد على تمليك العامل بعض منافع العين مقابل عمله، والحال أنّ من له حقّ الاختصاص في الأرض لا يملكها ولا يملك منافعها، فلا تصحّ المزارعة عليها لذلك.

قال المحقّق الاصفهاني: «الظاهر عدم كفاية مثل حقّ التحجير والسبق في صحّة المزارعة. نعم، لو كانت الأرض زراعيّة، وله حقّ اختصاص بها من جهة تقبّلها من السلطان ـ مثلاً ـ لا إشكال في جواز مزارعتها»[3].

وقال السيد البروجردي: «لا يكفي التحجير في صحّتها؛ إذ التحجير يفيد أولويّته بإحيائها وعدم جواز مزاحمته فيه لا اختصاصه بمنافعها حتّى لا يجوز لغيره التصرّف فيها إلّا بإذنه»[4].

وقال الإمام الخميني: «لا يكفي ظاهراً حقّ التحجير في صحّتها وكذا السبق

---

(١) القواعد الفقهية ٦: ٢٦.
(٢) العروة الوثقى ٥: ٢٩٥، م ١.
(٣) العروة الوثقى ٥: ٢٩٦، م ١، التعليقة رقم ١.
(٤) العروة الوثقى ٥: ٢٩٦، م ١، التعليقة رقم ١.

للإحياء. نعم، لا إشكال فيما إذا سبق فأحياها»[1].

وقال السيد الگلبايگاني: «في كفاية التحجير ونحوه لصحّة المزارعة إشكال بل منع؛ لأنّه موجب لأولويّته بالإحياء، لا للتسلّط على نقل المنافع إلى الغير ولو بالمزارعة»[2].

والظاهر أنّ سبب الاختلاف في ذلك هو أنّ السيد اليزدي يرى التحجير ونحوه يوجب تسلّطاً على العين بجميع جهاتها وانتفاعاتها فلا فرق بينه وبين الملكيّة حينئذٍ، وهو ما صرّح به في حاشيته[3]، بخلاف الفقهاء الآخرين فإنّهم يرونه يوجب تسلّطاً على إحياء الأرض فقط؛ ولذلك يجوز التصرّف في الأرض بالصلاة والنوم فيها وغير ذلك ما لم يزاحم حقّ المحجّر[4].

(انظر: مزارعة)

السابع ـ ضمان ما فيه حقّ الاختصاص:

صرّح الفقهاء بأنّ غاصب العين ـ التي ثبت فيها حقّ الاختصاص ـ يعتبر ضامناً بشرط أن يكون المغصوب متموَّلاً وإن لم يكن مملوكاً.

قال في الدروس: «ولو أثبت يده على مسجد أو رباط أو مدرسة على وجه التغلّب، ومنع المستحقّ، فالظاهر ضمان العين والمنفعة»[5].

وقال المحقّق النجفي: «يمكن القول بعدم اعتبار الملك في القيمة التي هي عوض الشيء وبدله وإن لم يكن مملوكاً، خصوصاً إذا كان فيه حقّ الاختصاص»[6].

وقال الميرزا النائيني: «الحقّ في باب الضمان ثبوته مطلقاً ولو لم نقُل بكونه ملكاً؛ وذلك لكفاية حقّ الاختصاص الثابت عليه من المالك لثبوت الضمان، ولا يحتاج الضمان إلى الملك التامّ، بل يكفي في ثبوته مرتبة ناقصة منه المعبّر عنه بالحقّ»[7].

لكنّه أنكر ضمان ما لا يتموّل بعد تلفه

(١) العروة الوثقى ٥: ٢٩٦، م ١، التعليقة رقم ١.
(٢) العروة الوثقى ٥: ٢٩٦، م ١، التعليقة رقم ١.
(٣) حاشية المكاسب ٣: ٤٥٨.
(٤) انظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١: ٤٤.
(٥) الدروس ٣: ١٠٦.
(٦) جواهر الكلام ٤٣: ٣٩٨.
(٧) المكاسب والبيع ٢: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

حيث قال: «يعتبر في وجوب ردّ عوضها شروط ثلاثة: الأوّل: أن يكون التالف ممّا يتموّل عرفاً وشرعاً، فمثل الخنفساء والخمر وإن وجب ردّهما حين بقائهما لجهة حقّ الاختصاص الثابت لمن أخذ منه، إلّا أنّه بعد تلفهما لا يتعلّق بهما ضمان...»[1].

لكن من يتمسّك بحديث «على اليد»[2] أو غيره ممّا يدلّ على ثبوت ضمان المثل قبل ضمان القيمة حتّى في القيمي لا يرى سقوط الضمان فيما لا ماليّة له رأساً، بل بعد تعذّر المثل فالتموّل شرط في ضمان القيمة لا ضمان المثل، وهذا هو الذي دعا السيد الخوئي لأن يشكل على الميرزا النائيني بأنّ انتفاء الضمان إنّما يصحّ ـ بناءً على التمسّك بحديث على اليد ـ مع عدم المثل فينتقل إلى ضمان القيمة، والمفروض عدمها، فلا ضمان، وأمّا مع وجوده فتشمله أدلّة الضمان.

قال في حديث «على اليد»: «إنّ الظاهر منه هو ثبوت العين بدءاً في عهدة الآخذ، وإذا تعذّر أداؤها بعينها انتقل الضمان إلى المثل، وإذا تعذّر المثل أيضاً انتقل إلى القيمة من غير فرق في ذلك بين المثلي والقيمي... وقد ظهر لك ممّا ذكرناه... فساد ما ذكره شيخنا الأُستاذ من أنّ وجوب ردّ العوض مشروط بكون التالف (ممّا يتموّل...). ووجه الفساد هو أنّ وضع اليد على متعلّق حقّ الغير بدون سبب شرعي يوجب ضمانه، وإذا تلف انتقل ضمانه إلى المثل. نعم، إذا تعذّر المثل أيضاً بقي التالف في عهدة الضامن؛ إذ المفروض أنّه ليس بمال لكي ينتقل ضمانه ـ مع تعذّر مثله ـ إلى قيمته»[3].

ثمّ ردّ بأنّ الذي يسهّل الخطب أنّ حديث على اليد ضعيف السند وغير منجبر بشيء، فلا يمكن الاستناد إليه في شيء من الأحكام الفرعيّة[4].

وقال السيد الخوئي أيضاً: «يضمن المسلم للذمّي الخمر والخنزير بقيمتهما عندهم مع الاستتار، وكذا يضمن للمسلم حقّ اختصاصه فيما إذا استولى عليهما

---

(١) منية الطالب ١: ٢٨٣.
(٢) المستدرك ١٤: ٨، ب ١ من الوديعة، ح ١٢.
(٣) مصباح الفقاهة ٣: ١٤٦ ـ ١٤٧.
(٤) مصباح الفقاهة ٣: ١٤٧.

لغرض صحيح»[1].

وظاهره أنّ نفس حقّ الاختصاص إذا كانت له ماليّة وقيمة عرفاً فإنّ إتلافها يكون موجباً لضمان تلك القيمة لصاحبه. وتفصيل ذلك في موضعه.

(انظر: ضمان)

الثامن ـ تعلّق الخمس بما فيه حقّ الاختصاص:

المتّفق عليه بين الفقهاء أنّ الخمس إنّما يتعلّق بالمال المملوك، فما ليس بمال شرعاً أو عرفاً لا خمس فيه وإن كان ملكاً لصاحبه فضلاً عمّا إذا كان له فيه حقّ الاختصاص؛ لعدم صدق الربح والفائدة عليه.

وأمّا ما لا يملك ـ ولكن يتعلّق به حقّ الاختصاص ـ فإن كان متموّلاً أو كان لنفس الحقّ ماليّة وقيمة عرفاً تعلّق به الخمس؛ لكونه ربحاً وفائدة، فتشمله أدلّة الخمس. والتفصيل في محلّه.

(انظر: خمس)

٨ ـ إنتهاء حقّ الاختصاص:

يختلف السبب في انتهاء حقّ الاختصاص تبعاً لاختلاف الموارد التي يثبت فيها الحقّ المذكور وتنوّعها:

أ ـ فحقّ المحجِّر ينتهي بإهمال العمارة وترك الإحياء للأرض، فيجوز للسلطان حينئذٍ رفع يده عنها والإذن لغيره في إحيائها[2]، وكذا المعدن الباطن الذي شُرع في حفره ولم يبلغه بعد، فإنّه تحجير أيضاً يرتفع حقّ الاختصاص فيه بإهمال إحيائه وتعطيل العمل فيه[3].

ب ـ وأمّا المتقبّل للأرض فينتهي حقّ اختصاصه بها بانتهاء مدّة عقد القبالة أو بالتخلّف عن الشروط المعتبرة فيه[4].

ج ـ وحقّ السابق إلى مكان من الأماكن العامّة والمنافع المشتركة كالسوق والمسجد والطريق ونحوها يرتفع بمغادرته المكان، ولو بنيّة العود إليه، إلّا أن يترك رحله فيه[5]، وبعض الفقهاء نفى زوال

(١) المنهاج (الخوئي) ٢: ١٤٧، م ٦٩١.
(٢) الشرائع ٣: ٢٧٥. القواعد ٢: ٢٦٩. الارشاد ١: ٣٤٩. التحرير ٤: ٤٨٦.
(٣) الشرائع ٣: ٢٧٨. القواعد ٢: ٢٧٢. الارشاد ١: ٣٤٩. التحرير ٤: ٤٩٢.
(٤) الشرائع ٣: ٢٧٨.
(٥) القواعد ٢: ٢٧٠. الارشاد ١: ٣٥٠.

حقّه بمغادرة المكان لحاجة إذا عاد إليه[1]، ولو سافر أو قعد في موضع آخر أو ترك الحرفة أو مَرِض فطال مرضه زال اختصاصه قطعاً[2].

٤ ـ والساكن في المدارس والرُبُط ونحوهما يرتفع حقّه في الاختصاص بالمكان الذي يسكنه بمغادرته أو بمجاوزته المدّة المعيّنة أو تخلّفه عن الشروط المعتبرة إن كان ثمّة اشتراط من الواقف لذلك[3].

٥ ـ وحافر البئر أو محيي الأرض والمعدن للانتفاع بها لا للتملّك يزول حقّه في الانتفاع بمفارقتها وإعلان انصرافه عنها[4]، وكذلك متقبّل الأرض يرتفع حقّ اختصاصه بها.

٦ ـ وينتهي حقّ الاختصاص الحاصل بسبب الإقطاع بإهمال المقطع إعمار ما أُقطع وعدم إحيائه كالمحجّر[5]. وتقدّمت مناقشة بعض الفقهاء في ذلك، وأنّه ليس لأحد الاعتراض على المقطع بتعطيله وإن تمادى الزمان إذا كان الإقطاع على وجه يفيد تمليك المنفعة[6].

٧ ـ وصاحب الروشن يسقط حقّ اختصاصه في فضاء الأرض بسقوطه الروشن وانهدامه، فيحقّ لغيره إقامة روشن مكانه، واحتمل بعض الملك؛ لصدق الإحياء عليه، فلا يسقط[7].

٨ ـ وذو الحمى يزول حقّه بزوال المصلحة الداعية إليه[8].

٩ ـ وما أهدر الشارع ماليّته، وألغى ملكيّته، وكذا ما لا منفعة أو ماليّة فيه يرتفع حقّ الاختصاص به بالإعراض عنه على قول بعض الفقهاء.

هذا عدا ما يرتفع به حقّ الاختصاص من نواقل وأسباب تقدّم ذكرها.

المعنى الثاني ـ فعل الاختصاص:

تعرّض الفقهاء لحكم اختصاص المكلّف ببعض ما يشترك في الصفة والعنوان في

---

(١) انظر: المختلف ٢: ٢٣٥. التحرير ٤: ٥٠٢ ـ ٥٠٣.
(٢) التحرير ٤: ٥٠٣.
(٣) القواعد ٢: ٢٧١. الارشاد ١: ٣٥٠. التحرير ٤: ٥٠٣ ـ ٥٠٤.
(٤) انظر: القواعد ٢: ٢٧٣.
(٥) التحرير ٤: ٤٩٠.
(٦) جواهر الكلام ٣٨: ٥٦.
(٧) جواهر الكلام ٢٦: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
(٨) القواعد ٢: ٢٦٩ ـ ٢٧٠. التحرير ٤: ٤٩٠.

مواطن كثيرة نذكر حكم بعضها على سبيل المثال والإجمال تاركين تفصيلها إلى محالّه:

١ ـ المبتدأة والمضطربة في حيضها من النساء إذا تجاوز دمهما العشرة وفقدتا التميُّز في الصفات، ولم تكن لقريباتهما أو قريناتهما عادة واحدة ترجعان إليها، تخيّرتا في اختصاص بعض أيّام الدم فتعملان عمل الحائض فيها، فتتركان صلاتهما وصومهما ـ مثلاً ـ وعمل المستحاضة في غيرها. واختلف الفقهاء في عددها بين كونها ستّة أو سبعة في كلّ شهر، أو ثلاثة في شهر وعشرة في آخر، أو كونها عشرة حيضاً وعشرة استحاضة، أو كونها عشرة في كلّ شهر أو كونها ثلاثة في كلّ شهر، إلى غير ذلك. هذا مضافاً إلى اختلافهم في كون ذلك وظيفة كلّ من المبتدأة والمضطربة أو خصوص إحداهما، وكونه على سبيل التخيير مع غيره من الأقوال أو التعيين، وغير ذلك من موارد الاختلاف[١]، وقد أنهى المحقّق السيد جواد العاملي الأقوال إلى واحدٍ وعشرين قولاً[٢]. والتفصيل في محلّه.

(انظر: حيض)

٢ ـ الجنب والمحدث والميّت إذا اجتمعوا ولم يكن لديهم من الماء إلّا ما يكفي أحدهم، وكان مباحاً أو مبذولاً لهم، استحبّ عند بعض الفقهاء تخصيص الجنب به، ويمّم الميّت ويتيمّم المحدث[٣]، فإن أوصى به لأحقّ الناس وجب[٤]، وقيل بغير ذلك[٥]. ومثله ما إذا كان بدل المحدث حائضاً أيضاً[٦]. والتفصيل يأتي في محلّه.

٣ ـ يستحبّ اختصاص القرابة ثمّ الجيران بأصل الزكاة بإعطائها إيّاهم دون غيرهم أو بتفضيلهم على من سواهم من المستحقّين في العطاء[٧]. كما يستحبّ أيضاً ترجيح وتخصيص أهل الفضل في العلم والدين[٨]، ومَن لا يسأل من الفقراء على أهل السؤال، وغير ذلك[٩].

(انظر: زكاة)

---

(١) المختلف ١: ٢٠٠ ـ ٢٠٦.
(٢) مفتاح الكرامة ٣: ١٨٧.
(٣) القواعد ١: ٢٤٠.
(٤) التحرير ١: ١٤٩.
(٥) المختلف ١: ٢٩٠. التحرير ١: ١٤٩.
(٦) التحرير ١: ١٤٩.
(٧) القواعد ١: ٣٥٩. الارشاد ١: ٢٩٢. التحرير ١: ٤٣٠. العروة الوثقى ٤: ١٤٠.
(٨) التحرير ١: ٤٣٠. العروة الوثقى ٤: ١٤٠.
(٩) العروة الوثقى ٤: ١٤٠.

٤ ـ يستحبّ تخصيص القابلة بالرِّجل والورك من العقيقة، فإن لم تكن، أُعطيت الأُمّ تتصدّق به[١].

(انظر: عقيقة)

٥ ـ يستحبّ تخصيص أهل الخير والصلاح ومن بحكمهم من أطفالهم بالكفّارات[٢].

(انظر: كفّارة)

٦ ـ يكره للقاضي تخصيص أحد المدّعيين بالخطاب دون الآخر في بداية الدعوى، بل يطلب التكلّم منهما أو من خصوص المدّعي منهما[٣].

(انظر: دعوى)

٧ ـ يكره عند بعض الفقهاء تخصيص سهم السادات ببعض الأصناف دون بعض، بل بواحدٍ فقط مع وجود مستحقّ غيره[٤]، وهو خلاف الاستحباب في الزكاة[٥].

(انظر: خمس)

٨ ـ يستحبّ في الصلاة جماعة اختصاص النساء العاريات إذا اجتمعن مع رجال مثلهنّ بما وجد من الثياب إن لم يكن ما يكفي الجميع[٦].

(انظر: لباس المصلّي)

٩ ـ يجوز للإمام اختصاص بعض المقاتلين ببعض الغنيمة في موارد، منها: السلب والجعائل والرضخ وغيرها بشروط تأتي في محلّها[٧].

(انظر: غنيمة)

١٠ ـ يكره تخصيص بعض الأولاد بالعطيّة إلّا لغرضٍ عقلائي[٨].

(انظر: عطية)

١١ ـ الموقوف عليه المحصور عدداً يجب التسوية والتشريك بين أفراده، ولا يجوز تخصيص بعضهم على بعض، وأمّا غير المحصور فيجوز[٩]، ونفس الكلام في الوصيّة[١٠].

(انظر: وقف، وصية)

---

(١) القواعد ٣: ٩٨.
(٢) القواعد ٣: ٣٠٥.
(٣) القواعد ٣: ٤٢٩.
(٤) الارشاد ١: ٢٩٣.
(٥) العروة الوثقى ٤: ١٣٩ ـ ١٤٠.
(٦) انظر: التحرير ١: ٢٠٧.
(٧) التحرير ٢: ١٨٢.
(٨) التحرير ٣: ٢٧٩.
(٩) التحرير ٣: ٣٠٧.
(١٠) التحرير ٣: ٣٤٣.

١٢ ـ يكره في وليمة الزفاف تخصيص الأغنياء بالدعوة إليها دون غيرهم[١].

(انظر: وليمة)

١٣ ـ يجب على من كانت لديه بعض الأزواج فتزوّج بأُخرى حرّة تخصيصها بسبع ليالٍ إن كانت بكراً، وبثلاث إن كانت ثيّباً، كما يجب تقديمهما على ما عداهما في ذلك، فإن كانت أمة خصّها بنصف ما تختصّ به الحرّة، كما يجوز له تخصيص بعضهنّ بالسفر[٢].

(انظر: قسم)

١٤ ـ يستحبّ للقاضي إذا دعي إلى أكثر من وليمة مع عدم تمكّنه من حضورها جميعاً ترك الجميع، ولا يخصّص أحداً بالحضور دون غيره إلّا لعذر سائغ[٣].

(انظر: وليمة)

١٥ ـ يكره للقاضي تعيين أشخاصٍ بأعيانهم للشهادة دون سائر الناس، وقيل: يحرم[٤].

(انظر: شهادة، قضاء)

١٦ ـ يجوز للنائب عن الغير اختصاص نفسه ببعض المال المدفوع من قبل المنوب عنه أو كلّه ليصرفه إلى بعض الفئات من الناس إن فرض شمول عنوان الصرف له، وواجديّته للشرائط المطلوبة وعدم ممانعة المنوب عنه في ذلك[٥].

(انظر: نيابة)

١٧ ـ يختصّ الولد الأكبر من الذكور بالحبوة من أبيه، وهي عدّة أشياء، منها: ثياب البدن والخاتم الذي كان يلبسه وسيفه ومصحفه. واختلف الفقهاء في كونها على سبيل الوجوب أو الاستحباب، ومجّاناً أو بالعوض[٦].

(انظر: حبوة)

١٨ ـ يكره لإمام الجماعة اختصاص نفسه بالدعاء لها دون المأمومين[٧].

(انظر: صلاة جماعة، دعاء)

---

(١) التحرير ٣: ٤٢٣.

(٢) التحرير ٣: ٥٩٤ ـ ٥٩٥. جواهر الكلام ٣١: ١٧٠ ـ ١٧٢، ١٧٦.

(٣) التحرير ٥: ١١٣.

(٤) التحرير ٥: ١٢٧.

(٥) جواهر الكلام ٢٢: ١٥٤.

(٦) المختلف ٩: ٣٨ ـ ٤٢. المسالك ١٣: ١٢٨ ـ ١٣٦. جواهر الكلام ٣٩: ١٢٧ ـ ١٣٦. بلغة الفقيه ٤: ٢٩٩ ـ ٣٣٠.

(٧) المقنع: ١١٨.

اختصاصات النبي ﷺ

أوّلاً ـ التعريف :

الاختصاص تقدّم معناه، وأنّه انفراد الشخص أو الشيء بما لا يشاركه فيه غيره ممّا يتّحد معه في العنوان المعتبر في الحكم. هذا مع كونه لازماً.

ولو جعلناه متعدّياً فمعناه جعل الشخص أو الشيء منفرداً كذلك[1].

(انظر: اختصاص)

والمراد من الاختصاص هنا يمكن أن يكون الأوّل بلحاظ تفرّده بأحكامٍ فقهيّة لم يُشاركه أحدٌ من المكلّفين فيها رغم اتّحادهم معه في عنوان التكليف.

كما يمكن أن يكون الثاني بلحاظ جعل الشارع المقدّس تلك الأحكام من متفرّداته ومختصّاته.

وأمّا النبيّ فسيأتي معناه، وأنّه المنبئ والمخبر عن الله تعالى وعن الغيب[2].

لكنّ المراد به هنا شخص النبيّ محمّد ﷺ دون غيره من الأنبياء عليهم السلام.

فاختصاصات النبي هي الأحكام والتشريعات الخاصّة بنبيّنا محمّد ﷺ.

ثانياً ـ الأحكام :

خصّ الله سبحانه نبيّنا محمّداً ﷺ بأحكام لم يثبتها بحقّ أحد من المكلّفين تعرّض بعض فقهائنا لها في كتبهم[3]، ويمكن تصنيف ما اختصّ به رسول الله ﷺ إلى صنفين: ما ثبت بحقّه، وما ثبت بحق غيره له:

أ ـ ما ثبت في حقّه :

وهو على أقسام:

الأوّل ـ الأحكام الوجوبية :

وهي عدّة:

١ ـ السواك.

٢ ـ صلاة الوتر.

٣ ـ الأُضحية.

فإنّ هذه الثلاثة واجبة على رسول

---

(١) المفردات: ١٤٩. القاموس المحيط ٢: ٣٠١.

(٢) لسان العرب ١٤: ٩.

(٣) المبسوط ٤: ١٥٢.

الله صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره من المكلّفين؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاث كتب عليّ ولم تكتب عليكم: السواك والوتر والأُضحية»[1].

وفي خبر آخر: «كتب عليّ الوتر ولم يُكتب عليكم، وكُتب عليّ السواك ولم يُكتب عليكم، وكُتب عليّ الأُضحية ولم يُكتب عليكم»[2].

وبموجبهما أفتى بعض فقهائنا بالوجوب[3].

لكنّ الروايتين ضعيفتا السند، ولم يرد في كتبنا ما يدلّ على وجوب السواك والأُضحية عليه صلى الله عليه وآله وسلم.

وأمّا الوتر فهي وإن لم ترد بخصوصها رواية تدلّ على وجوبها على النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالسواك والأُضحية لكن سيأتي ما يدلّ على وجوب صلاة الليل عليه، فتكون واجبة بوجوبها إن عدّت من جملتها.

٤ ـ قيام الليل: فإنّه واجب عليه صلى الله عليه وآله وسلم؛ لقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلْمُزَّمِّلُ * قُمِ ٱللَّيْلَ إِلَّا قَلِيلاً * نِصْفَهُ أَوِ ٱنقُصْ مِنْهُ قَلِيلاً * أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ ٱلْقُرْآنَ تَرْتِيلاً ﴾ ... ﴿ إِنَّ نَاشِئَةَ ٱللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأً وَأَقْوَمُ قِيلاً ﴾[4]، ولقوله تعالى: ﴿ وَمِنَ ٱللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً ﴾[5].

وروى عمّار الساباطي أنّه قال: كنّا جلوساً عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى فقال له رجل: ما تقول في النوافل؟ قال: «فريضة»، قال: ففزعنا وفزع الرجل، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّما أعني صلاة الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، إنّ الله يقول: ﴿ وَمِنَ ٱللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَّكَ ﴾»[6].

وقد أفتى بعض فقهائنا بذلك[7].

لكن خالف بعض الفقهاء فذهبوا إلى أنّ الآية المتقدّمة تدلّ على الاستحباب، وأنّ الوجوب الثابت بالآيات الأُخرى منسوخ بهذه الآية[8].

---

(١) المجموع ١٦: ١٤٢. السنن الكبرى (البيهقي) ٧: ٣٩.
(٢) مسند أحمد ٢: ٣١٧. سنن الدارقطني ٤: ٤٠، ح ٤٢. السنن الكبرى (البيهقي) ٩: ٢٦٤.
(٣) المبسوط ٤: ١٥٣. التذكرة ٢: ٥٦٥ (حجرية). التحرير ٣: ٤١٧.
(٤) المزمّل: ١ ـ ٦.
(٥) الإسراء: ٧٩.
(٦) الوسائل ٤: ٦٨، ب ٤ من أعداد الفرائض، ح ٦.
(٧) التذكرة ٢: ٥٦٥ (حجرية).
(٨) المبسوط ٤: ١٥٣. التحرير ٣: ٤١٧.

٥ ـ تخيير النساء: فإنّ الله أوجب على رسوله محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أن يخيّر نساءه بين مصاحبته والبقاء معه على رباط الزوجيّة أو مفارقته بقوله عزّوجلّ: ﴿ يَا أَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ إِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱلْحَيَاةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحاً جَمِيلاً * وَإِن كُنتُنَّ تُرِدْنَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُ وَٱلدَّارَ ٱلْآخِرَةَ فَإِنَّ ٱللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْراً عَظِيماً ﴾[١].

والأصل في ذلك أنّه صلى الله عليه وآله وسلم آثر لنفسه الفقر والصبر عليه، فأمر بتخيير نسائه بين مفارقته واختيار زينة الحياة الدنيا وبين مصاحبته والصبر على مرارة الفقر؛ لئلّا يكون مكرهاً لهنّ على ما لا يجب عليهنّ[٢].

وبهذا أفتى فقهاؤنا[٣].

٦ ـ إنكار المنكر وإظهاره: يجب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأى المنكر أن يُنكره، ويُظهر هذا الإنكار للناس؛ لأنّ سكوته مع العلم بكون الفعل منكراً إقرار له، وإقراره مع عدم المانع من الردع عنه كاشف عن جوازه؛ لأنّه مبلّغ عن الله، معصوم في تبليغه، والمانع من الردع مفقود لتكفّل الله سبحانه حمايته والدفاع عنه؛ لقوله عزّوجلّ: ﴿ وَاللهُ يَعصِمُكَ مِنَ النَّاسِ ﴾[٤]، فيدلّ سكوته وعدم إنكاره على جوازه مع أنّه منكر فرضاً، ويثبت تعمّده المخالفة وهي ممنوعة عليه؛ لعصمته، فيثبت الوجوب المذكور.

وبالوجوب أفتى كلّ من تعرّض للمسألة من فقهائنا[٥].

وممّا ذكرنا يظهر وجه اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم دون سائر المكلّفين، بل الإمام المعصوم عليه السلام أيضاً، وأنّه تكفّل الله سبحانه وتعالى حماية النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحده.

الثاني ـ الأحكام التحريميّة:

وهي عدّة أيضاً:

١ ـ نزع لامة الحرب إذا لبسها حتى يلقى العدوّ فإنّه حرام عليه دون غيره،

---

(١) الأحزاب: ٢٨.

(٢) التذكرة ٢: ٥٦٥ ـ ٥٦٧ (حجرية).

(٣) المبسوط ٤: ١٥٣. الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٥٤. المسالك ٧: ٧١.

(٤) المائدة: ٦٧.

(٥) التذكرة ٢: ٥٦٥ (حجرية). جامع المقاصد ١٢: ٥٤. كشف اللثام ٧: ٣٣.

وقد صرّح بالحرمة بعض فقهائنا[1]؛ استناداً لقوله ﷺ: «ما كان لنبيّ إذا لبس لامته أن ينزعها حتى يلقى العدوّ»[2].

واللامة: عدّة الحرب من السلاح والدرع وغيرهما، وقيل: هي الدرع حسب، وقيل: بل السلاح[3].

لكنّ الرواية غير مرويّة من طرقنا، والطريق المذكور لم يثبت اعتباره عندنا، على أنّ دلالة الحديث على الحرمة غير واضحة أيضاً.

٢ ـ الكتابة: لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ﴾[4].

٣ ـ إنشاد الشعر وتعليمه: لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعرَ وَمَا يَنبَغِي لَهُ﴾[5].

وبحرمتهما أفتى بعض فقهائنا[6]. وفي دلالة الآيتين على الحرمة والنهي نظر؛ فإنّهما جملتان خبريّتان، ونفي الابتغاء غير الحرمة.

٤ ـ خائنة الأعين: وهي الغمز بها إشارة إلى فعل أو أمر، خلافاً لما يظهر أو يُشعر به الحال، سمّيت بذلك لأنّها تشبه الخيانة[7]، فإنّ ذلك حرام على النبيّ ﷺ دون غيره؛ وذلك لقوله ﷺ: «لا ينبغي لنبيٍّ أن تكون له خائنة الأعين»[8].

وقد أفتى بالحرمة جمع من فقهائنا[9].

لكن استثنى بعضهم حال الحرب[10]؛ لما روي من أنّ رسول الله ﷺ كان إذا أراد سفراً ورّى بغيره[11].

لكنّ كلتا الروايتين غير واردتين

---

(١) المبسوط ٤: ١٥٣. القواعد ٣: ٨. التذكرة ٢: ٥٦٦ (حجرية). كشف اللثام ٧: ٣٦. جواهر الكلام ٢٩: ١٢٨.

(٢) صحيح البخاري ٩: ١٣٨. سنن الدارمي ٢: ١٣٠.

(٣) انظر: النهاية (ابن الأثير) ٤: ٢٢٠.

(٤) العنكبوت: ٤٨.

(٥) يس: ٦٩.

(٦) المبسوط ٤: ١٥٣. القواعد ٣: ٨. التذكرة ٢: ٥٦٦ (حجرية). جامع المقاصد ١٢: ٥٧.

(٧) التذكرة ٢: ٥٦٦ (حجرية). المسالك ٧: ٧٦.

(٨) سنن أبي داود ٣: ٥٩، ح٢٦٨٣. سنن النسائي ٧: ١٠٦. مستدرك الحاكم ٣: ٤٥.

(٩) المبسوط ٤: ١٥٣. الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨. المسالك ٧: ٧٦.

(١٠) انظر: التذكرة ٢: ٥٦٦ (حجرية). المسالك ٧: ٧٦.

(١١) سنن أبي داود ٣: ٤٣، ح٢٦٣٧. تلخيص الحبير ٣: ١٣١، ح١٤٥٤.

من طرقنا، وفي دلالتهما على المطلوب كلام.

٥ ـ نكاح الإماء بالعقد: ذكر الفقهاء في جملة خصائص النبي ﷺ حرمة نكاح الإماء عليه بالعقد؛ بأن يعقد عليها ويتزوّجها وهي أمة لم تتحرّر بعدُ[١].

وعلّلت الحرمة بأنّ نكاحها مشروط بالخوف من العنت، وهو ممنوع بحقّ النبي ﷺ؛ لعصمته، وبفقدان طول الحرّة، ونكاحه مستغنٍ عن المهر ابتداءً وانتهاء، وباستلزامه رقّية الولد، وتحكّم مالك الأمة في زوج النبي ﷺ وهو ضعة للمنصب[٢].

لكن نوقش في الأوّل بأنّه إن صحّ شمل كلّ معصوم، مع أنّه منقوض بفعل الأئمّة عليهم السلام. وفي الثاني بعدم انحصار فقدان الطول بالمهر، فقد يحصل بالنفقة مع أنّ استغناء نكاحه ﷺ عن المهر محلّ كلام. وفي الثالث والرابع بمنع كون ذلك مستلزماً للضعة[٣].

والتعليلات المذكورة لا تأتي في وطء الإماء بالملك، بل قد دلّ على جوازه قول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ﴾[٤]، وقوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ﴾[٥]، ولذلك كانت مارية القبطية وصفيّة بنت حيّي بن أخطب ملك يمينه ﷺ حتى أسلمتا فأعتقهما وتزوّجهما[٦].

٦ ـ الزيادة في نسائه أو استبدالهنّ: إذ حرّم ذلك على النبي ﷺ بقوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِن بَعْدُ وَلَا أَن تَبَدَّلَ بِهِنَّ مِنْ أَزْوَاجٍ وَلَوْ أَعْجَبَكَ حُسْنُهُنَّ﴾[٧] مكافأة على حسن صنيعهنّ معه، حيث اخترن الله ورسوله والدار الآخرة على زينة الحياة الدنيا عندما خيّرهن في فراقه والإقامة معه على الضيق، واستمرّ التحريم المذكور زماناً حتى نزل قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ

---

(١) الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨.
(٢) التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). المسالك ٧: ٧١ ـ ٧٢. كشف اللثام ٧: ٣٦. جواهر الكلام ٢٩: ١٢٥.
(٣) التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). المسالك ٧: ٧٢. كشف اللثام ٧: ٣٦. جواهر الكلام ٢٩: ١٢٥.
(٤) المؤمنون: ٦. المعارج: ٣٠.
(٥) الأحزاب: ٥٠.
(٦) التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). المسالك ٧: ٧٢. الحدائق ٢٣: ١٠٢.
(٧) الأحزاب: ٥٢.

أَزْوَاجَكَ ٱللَّاتِي آتَيْتَ أُجُورَهُنَّ وَمَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ مِمَّا أَفَاءَ ٱللَّهُ عَلَيْكَ وَبَنَاتِ عَمِّكَ وَبَنَاتِ عَمَّاتِكَ وَبَنَاتِ خَالِكَ وَبَنَاتِ خَالَاتِكَ ٱللَّاتِي هَاجَرْنَ مَعَكَ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ ٱلنَّبِيُّ أَن يَسْتَنكِحَهَا خَالِصَةً لَّكَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ لِكَيْلَا يَكُونَ عَلَيْكَ حَرَجٌ﴾[1]. فنسخ الحكم بالتحريم لتكون المنّة له بترك التزويج عليهنّ. وبه أفتى جملة من فقهائنا[2].

وقال بعض الجمهور: إنّ التحريم لم ينسخ[3].

لكنّ الوارد من طرقنا من الروايات أنّ التحريم المذكور لم يقع، وأنّ هذه الخصوصيّة لم تحصل أصلاً.

ففي صحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ـ في حديث طويل ـ قلت: قوله تعالى: ﴿لَا يَحِلُّ لَكَ ٱلنِّسَاءُ مِن بَعْدُ﴾ قال: «إنّما عنى به النساء اللاتي حرّمن عليه في هذه الآية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ...﴾[4] ـ إلى آخر الآية ـ ولو كان الأمر كما يقولون كان قد حلّ لكم ما لم يحلّ له، إنّ أحدكم يستبدل كلّما أراد، ولكن ليس الأمر كما يقولون، إنّ الله عزّوجلّ أحلّ لنبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ما أراد من النساء إلّا ما حرّم عليه في هذه الآية التي في النساء»[5]. ومثله ما روي عن الباقر عليه السلام[6].

الثالث ـ الأحكام الترخيصيّة:

وهي عدّة أحكام:

١ ـ نكاح ما زاد على الأربع بالعقد: فإنّه أُبيح لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ذلك؛ إذ توفّي صلى الله عليه وآله وسلم عن تسع نساء، وجمع بين إحدى عشرة.

واستدلّ له بآية التحليل المتقدّمة، وبفعله عليه السلام، إضافة إلى بعض الوجوه الاستحسانيّة[7]. وبموجب ذلك أفتى

---

(١) الأحزاب: ٥٠.
(٢) الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٥٧. كشف اللثام ٧: ٣٦.
(٣) الحاوي الكبير ٩: ١٣. الخصائص الكبرى ٢: ٤٠٣.
(٤) النساء: ٢٣.
(٥) الكافي ٥: ٣٨٧، ح ١.
(٦) الكافي ٥: ٣٨٩، ح ٤.
(٧) التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). المسالك ٧: ٦٩ ـ ٧٠.

فقهاؤها[1].

٢ ـ النكاح بغير مهر وبلفظ الهبة: ورد به القرآن الكريم عند قوله تعالى: ﴿ وَٱمْرَأَةً مُّؤْمِنَةً إِن وَهَبَتْ نَفْسَهَا لِلنَّبِيِّ ﴾[2] فإنّه جوّز له النكاح بالهبة، ومقتضاها عدم المهر أيضاً، وإذا صحّ الإيجاب بذلك كان القبول بحسبه؛ لاعتبار التطابق بينهما.

وجعله بعض فقهاء أهل السنّة مقدّمة للعقد[3]، لكنّ فتوى فقهائنا على كفاية ذلك[4].

٣ ـ ترك القسم بين زوجاته: فإنّه جائز له على المشهور[5]؛ لقوله تعالى: ﴿ تُرْجِي مَن تَشَاءُ مِنْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيكَ مَن تَشَاءُ ﴾[6].

٤ ـ دخول مكّة بغير إحرام: فإنّه جائز له دون غيره من المكلّفين الذين لا عذر لهم[7].

٥ ـ الوصال: وهو الجمع بين الليل والنهار في الإمساك عن تروك الصوم بالنيّة، أو تأخير العشاء إلى سحوره بالنيّة أيضاً بحيث يكون صائماً مجموع ذلك الوقت[8].

وفسّره الشيخ الطوسي والعلّامة الحلّي بأن يطوي الليل بلا أكل ولا شرب مع صيام النهار، لا أن يكون صائماً؛ لأنّ الصيام في الليل لا ينعقد، بل إذا دخل الليل صار الصائم مفطراً إجماعاً[9].

غير أنّ ما ذكراه نوقش فيه بأنّه ليس من الوصال في شيء ما لم ينوِ الإمساك؛ إذ تناول الطعام بعد دخول الليل غير واجب، فلا يكون لإباحته خصوصيّة

---

(١) المبسوط ٤: ١٥٤. الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨. المسالك ٧: ٦٩ ـ ٧٠. جامع المقاصد ١٢: ٥٨. كشف اللثام ٧: ٣٧.

(٢) الأحزاب: ٥٠.

(٣) انظر: التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). المسالك ٧: ٧٠ ـ ٧١. اخلاص الناوي ٣: ١٢، ١٣.

(٤) الشرائع ٢: ٢٧١. التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). كنز العرفان ٢: ٢٤٢. جامع المقاصد ١٢: ٥٩. المسالك ٧: ٧٠ ـ ٧١. كشف اللثام ٧: ٣٧.

(٥) كنز العرفان ٢: ٢٤٣ ـ ٢٤٤. وانظر: القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٦٠. جواهر الكلام ٢٩: ١٣١.

(٦) الأحزاب: ٥١.

(٧) القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٦٢. المسالك ٧: ٧٨. جواهر الكلام ٢٩: ١٢٨.

(٨) المسالك ٧: ٧٦ ـ ٧٧. وانظر: جامع المقاصد ١٢: ٦٠ ـ ٦١. الحدائق ٢٣: ١٠٧.

(٩) المبسوط ٤: ١٥٣. التذكرة ٢: ٥٦٧ (حجرية). التحرير ٣: ٣٩٧.

ينفرد بها عن غيره من المكلّفين[1].

وعلى أيّة حال فقد جوّز فقهاؤنا الوصال له دون غيره من أفراد أُمّته؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ـ لمّا نهى عن الوصال، وقيل له: إنّك تواصل ـ: «إنّي لست كأحدكم، إنّي أظلُّ عند ربّي يطعمني ويسقيني»[2].

وفي خبر آخر: «إنّي أبيت عند ربّي فيطعمني ويسقيني»[3].

ومعناه: يقوتني ويغذّيني بوحيه ويغنيني به عن الأكل والشرب، لا أنّه يطعمه ويسقيه حقيقة، وإلّا لم يكن مواصلاً.

لكنّ الروايتين ضعيفتان؛ لعدم ورودهما من طرقنا، ولم يثبت بدليلٍ آخر جواز الوصال له.

ب ـ ما ثبت على غيره لأجله:

١ ـ حرمة زوجاته على غيره[4]، فقد اتفق فقهاء المسلمين قاطبة على حرمة نكاح أزواجه اللائي توفّي عنهنّ، سواء في ذلك من دخل بهنّ أم لا؛ لصدق عنوان الزوجيّة عليهنّ بمجرّد العقد، مع أنّه لم يمت صلوات الله وسلامه عليه عن زوجة غير مدخول بها قطّ.

وإنّما وقع الخلاف بينهم في من فارقهنّ حال حياته بفسخ أو طلاق كالتي وجد بكشحها بياضاً والمستعيذة.

والدليل على التحريم قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ ٱللَّهِ وَلاَ أَن تَنكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِن بَعْدِهِ أَبَداً﴾[5]، واستظهر منها الاختصاص بمن مات عنهنّ من أزواجه دون من فارقهنّ حال حياته.

لكن نوقش في ذلك باحتمال كون من بعده متعلّقاً بالنكاح لا بأزواجه لكي يختصّ التحريم بهنّ فقط؛ ولهذا السبب اختار المشهور من فقهائنا ذلك، وفي مقابل المشهور القول بعدم حرمة من فارقهنّ حال حياته والقول بحرمة خصوص من دخل بهنّ حالها[6].

٢ ـ وجوب إجابته إلى ما وقع نظره

---

(١) المسالك ٧: ٧٦ ـ ٧٧. جامع المقاصد ١٢: ٦٠ ـ ٦١. الحدائق ٢٣: ١٠٧.

(٢) الفقيه ٢: ١٧٢، ح٢٠٤٦. الوسائل ١٠: ٥٢٠، ب ٤ من الصوم المحرّم، ح ٤. وانظر: مسند أحمد ٢: ٣٧٧.

(٣) مسند أحمد ٢: ٢٦١، و ٣: ٢٤٧.

(٤) المبسوط ٤: ١٥٤. الشرائع ٢: ٢٧٢. القواعد ٣: ٨. المسالك ٧: ٧٩ ـ ٨٠.

(٥) الأحزاب: ٥٣.

(٦) المسالك ٧: ٨٠.

عليه من النساء ورغب في نكاحها، فيجب على من وقع نظره عليها إجابته إن كانت خليّة، وعلى وليّها الإذن لها بالنكاح إن كانت بكراً، وعلى الغير حرمة خطبتها مع علمه بذلك، كما يجب على زوجها طلاقها لينكحها النبي ﷺ إن كانت متزوّجة، وبهذا المضمون أفتى بعض فقهائنا[1]. واستدلّ عليه بقضيّة زيد[2]، لكن في دلالتها على ذلك محلّ منع واضح.

٣ ـ تحريم سؤال الغير زوجاته شيئاً إلّا من وراء حجاب[3]؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَسْأَلُوهُنَّ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ﴾[4]. ودلالتها على حكمه خاص به ممنوعة بل هي كسائر أدلّة الحجاب.

وقد ذكر بعض الفقهاء أُموراً أُخرى في خصائصه لا تختصّ به، أو في اختصاصها به خلاف من جملتها وجوب مشاورة أصحابه في الأمر[5]، فإنّها سيرة كلّ إمام على الظاهر، وأخذ الطعام والشراب من مالكه وإن اضطرّ إليهما[6]، فإنّه تطبيق لقواعد التزاحم، فيعمّ كلّ من حفظ حياته أهمّ من غيره، وتحريم الصدقة الواجبة والمندوبة على قول عليه[7]، فإنّ حكمها يعمُّ كلّ من انتسب إلى هاشم جدّ النبي ﷺ، وإن كان سبب التحريم تكريمه وإباحة الحمى لنفسه وللمسلمين، فإنّه قد يثبت للإمام أيضاً[8] والاصطفاء من الغنيمة فإنّه شامل للإمام أيضاً[9]، وقضاء دين من مات معسراً[10]، وغير ذلك.

كما عدّت من خصائص النبي ﷺ الكرامات التي كرّمه الله بها ككونه خاتم النبيّين، وكون أُمّته خير الأُمم، ونسخ الشرائع غير شريعته، وغير ذلك ممّا لا دخل له بالفقه[11]، ولعلّه ترد في بعضها إشارات في مصطلحات أُخرى.

---

(١) القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٦٢. المسالك ٧: ٧٨. جواهر الكلام ٢٩: ١٢٨.
(٢) كنز العرفان ٢: ٢٤٥ ـ ٢٤٨.
(٣) المسالك ٧: ٧٨ ـ ٧٩.
(٤) الأحزاب: ٥٣.
(٥) التذكرة ٢: ٥٦٥ (حجرية). المسالك ٧: ٧٨.
(٦) المبسوط ٤: ١٥٤. القواعد ٣: ٨. المسالك ٧: ٧٨.
(٧) المبسوط ٤: ١٥٣. الشرائع ٢: ٢٧١. القواعد ٣: ٨. المسالك ٧: ٧٥ ـ ٧٦.
(٨) المبسوط ٤: ١٥٣. القواعد ٣: ٨. جامع المقاصد ١٢: ٦٢.
(٩) المبسوط ٤: ١٥٤. القواعد ٣: ٨.
(١٠) التذكرة ٢: ٥٦٥ (حجرية).
(١١) المبسوط ٤: ١٥٤. القواعد ٣: ٨. التحرير ٣: ٤١٨. التذكرة ٢: ٥٦٨ (حجرية). المسالك ٧: ٧٩.

اختضاب

أوّلاً ـ التعريف :

◻ لغةً :

الاختضاب ـ وزان افتعال ـ مصدر اختضب، مشتقٌّ من الخضْب بمعنى التلوين، يقال: خضب الشيء يخضبه خضباً وخضّبه غيّر لونه بحمرة أو صُفرة أو غيرهما[1]. وخضب الرجل شيبه يخضبه، وكلّ شيء غيّر لونه فهو مخضوب وخضيب[2].

وخضب الشجر يخضِب خُضوباً، وخُضِب واخضوضب: إخضرّ[3].

وخضَب النخل خضباً إخضرّ طلعُه، واسم تلك الخُضرة الخضب[4].

والخضوب: النبت الذي يصيبه المطر فيخضِب ما يخرج من البطن[5]، بل كلّ خارج عن المطر فهو خضوب[6].

وفي الحديث: «بكى حتّى خضب دمعه الحصى»[7]، قال ابن الأثير: «أي بلّها من طريق الاستعارة». وقال: «والأشبه أن يكون أراد المبالغة في البكاء حتّى احمرّ دمعه فخضب الحصى»[8].

والمِخضَب ـ بالكسر ـ: شبه إجانة يُغسل فيها الثياب[9]، والمخضَب: المركن[10].

فالخضب عند أهل اللغة هو التلوين والبلّ.

لكنّ الظاهر أنّ مرادهم من التلوين هو فعل ما يحصل به التلوّن بطلي ما يراد تلوينه بالمادة الموجبة للّون كالحنّاء أو غمسه فيها كالدّم، فيكون قريباً من معنى الطلي واللطخ والبلّ.

---

(١) لسان العرب ٤: ١١٧.
(٢) العين ٤: ١٧٨. تهذيب اللغة ٧: ١١٦. المحيط في اللغة ٤: ٢٣٧. لسان العرب ٤: ١١٧.
(٣) لسان العرب ٤: ١١٨.
(٤) لسان العرب ٤: ١١٨. وانظر: الصحاح ١: ١٢١.
(٥) تهذيب اللغة ٧: ١١٦.
(٦) المحيط في اللغة ٤: ٢٣٨.
(٧) انظر: البحار ٣٠: ٥٣١.
(٨) النهاية (ابن الأثير) ٢: ٣٩.
(٩) تهذيب اللغة ٧: ١١٦. المحيط في اللغة ٤: ٢٣٨.
(١٠) لسان العرب ٤: ١١٨.

كما أنّ ما يخضب به ـ وهو الخضاب ـ لا يطلق على كلّ مادّة يطلى بها، بل لابدّ أن تكون بحيث تكون ملوِّنة، ولا كلّ مادّة ملوّنة، بل لابدّ أن لا تكون جافّة؛ إذ الجافّ لا يختضب به، ولا رقيقة لتضمّن الاختضاب معنى العلوق فمثل ماء العنب قد لا يعدّ خاضباً؛ لأنّه رقيق القوام، ولعلّه لذلك قال السيد الشهيد الصدر رحمه الله في بيان معنى الخضاب: «الخضاب بمعنى إعطاء اللون الخاصّ المساوق للكثافة»[1].

لكن قد يجعل عدم صدق الخضب على ماء العنب لا باعتبار رقّته بل باعتبار عدم تلوينه الإناء إذا لم يكن ثخيناً.

بل يحتمل أن يعتبر في صدق الخضاب والاختضاب أن يكون اللون الذي تتركه المادّة على الشيء لوناً خاصّاً كالحمرة والصفرة والخُضرة؛ ولذلك كلّه ذكر اللغويّون أنّ الخضاب اسم ما يُخضب به من حنّاء وكتم ووسمة ونحوها[2]، وأنّ الخضيب هو ما غيّر لونه بحمرة أو صفرة أو غيرهما[3].

وقد حاول بعض أهل اللغة اختصاص الاختضاب والخضاب بما إذا كانت مادّة الخضاب الحنّاء، فأمّا إن كان المستعمل غيرها فلا يقال: اختضب، بل يقال: صبغ[4].

وكيف كان فالاختضاب هو التلطّخ والابتلال بالخضاب.

□ **اصطلاحاً:**

استعمل الفقهاء لفظ (اختضاب) بما له من معنى عند أهل اللغة. لكن أغلب استعمالاتهم تختصُّ بالحنّاء، بل هو المراد لهم عند الإطلاق.

نعم، استعملوا الخضاب في العصير العنبي بعد اشتداده وجعلوه ـ تبعاً للروايات ـ من علائم حلّيته. وهو ما يأتي بحثه في (عصير عنبي).

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **التلوّن والتلوين:** وهو اكتساء الشيء لوناً غير اللون الذي كان له[5]،

(١) بحوث في شرح العروة ٣: ٤١١.
(٢) تهذيب اللغة ٧: ١١٦. لسان العرب ٤: ١١٧.
(٣) العين ٤: ١٧٨.
(٤) انظر: المصباح المنير ١: ١٧٢.
(٥) المفردات: ٧٥١.

والفرق بينهما وبين الاختضاب ما تقدّم من أنّ الاختضاب هو التلطُّخ بما يحصل به التلوّن لا أنّه نفس التلوّن، مضافاً إلى ما ذُكر من اختصاص إطلاق الاختضاب بموادّ خاصّة تترك ألواناً خاصّة.

٢ ـ **الصبغ**: له معانٍ منها: التلوين والغمس والتغيير وغيرها[١]، وقد يجمع بين هذه المعاني القول بأنّ الصبغ هو طلي الشيء بما يحسُن ويستملَح. والفرق بينه وبين الاختضاب يظهر في عدم اشتراط ثخانة القوام ولا بمادّة خاصّة، بل ولا بما يوجب اللون، فيعمّ الصبغ لمثل الدهن حيث يقال: صبغ اللقمة يصبغها صبغاً: دهنها وغمسها[٢].

٣ ـ **التطريف**: وهو خضاب الأصابع، والأطراف: الأصابع، يقال: طرّفت الجارية بنانها إذا خضبت أطراف أصابعها بالحنّاء[٣].

فالتطريف أخصّ من الاختضاب؛ لشمول الاختضاب لخضب الأصابع وغيرها.

٤ ـ **الوشم**: العلامة الفارقة في السطح الصافي، ومنه وشم المرأة جسدها بغرزه بالإبرة، ثمّ ذرّ دخان الشحم ونحوه عليه ليدخل تحت الجلد فيتلوّن ويبقى أثره[٤].

ومنه أيضاً نقش اليد بالحنّاء، يقال: فلانة موشومة اليد، أي منقوشتها بالحناء[٥].

فبين الوشم والاختضاب عموم وخصوص من وجه؛ إذ يشتركان في استعمال الحنّاء، ويختلفان في أنّ الوشم يطلق على النقش الحاصل من الاختضاب لا أنّه نفسه، وفي أنّ الوشم قد يكون بغير الحنّاء بل يطلق على كلّ علامة فارقة حتّى ظهور النبات في الأرض ولمعان البرق في السماء، بخلاف الاختضاب. وفي أنّ الاختضاب لا يختصّ بالسطح الصافي بل يعمّ شعر الرأس ومواضع البدن غير الصافية.

٥ ـ **النقش**: تخطيط الشيء وتلوينه[٦]

---

(١) لسان العرب ٧: ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٢) لسان العرب ٧: ٢٨٠ ـ ٢٨١.
(٣) لسان العرب ٨: ١٤٨.
(٤) لسان العرب ١٥: ٣١١.
(٥) لسان العرب ١٥: ٣١١.
(٦) انظر: القاموس المحيط ٢: ٤٢٤.

بغرض تحسينه ونفي المعايب عنه. ويفترق عن الاختضاب بأنّه قد يكون النقش بغير الحنّاء، وبأنّه يطلق على ما يحصل من الاختضاب لا على نفس الاختضاب، وفي أنّ الاختضاب يعمّ ما كان على شكل خطوط وأشكال، وما لم يكن كذلك كخضب شعر الرأس بالحنّاء. ويشتركان في استعمال الحنّاء.

٦ ـ **التوسُّم**: الوسم: التأثير، يقال: وسمت الشيء وسماً إذا أثّرت فيه. والتوسُّم: الاختضاب بالوسمة وهي نبت يختضب بورقه[١].

والتوسُّم أخصّ من الاختضاب؛ لشمول الاختضاب لما خضب بالحنّاء والكتم والوسمة وغيرها.

٧ ـ **التلطّخ**: هو مسح شيء بشيء بحيث يلتصق به. وهو أعمّ من الاختضاب؛ لعدم اختصاصه بنوع معيَّن من الموادّ.

٨ ـ **الطلي**: هو التلطيخ، يقال: طلى الشيء بالهناء والقطران والدهن وغيرها إذا لطخه به[٢]. وفرقه عن الاختضاب ما تقدّم في التلطّخ.

ثالثاً ـ أنواع الخضاب:

تعرّض الفقهاء ـ تبعاً للروايات ـ لأنواع عديدة من الخضاب بعضها يرتبط بمادّة الخضاب والبعض الآخر باللون الذي تخلّفه. وممّا تعرّضوا له:

١ ـ الحنّاء: والخضاب بها هو المقصود بالخضاب عند إطلاقه، وقد وردت روايات عديدة تدلّ على استحباب الاختضاب بها.

ففي صحيح معاوية بن عمّار قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يختضب بالحنّاء خضاباً قانياً[٣]. ونحوه صحيحه الآخر[٤].

وعن أحمد بن عبدوس بن إبراهيم قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام وقد خرج من الحمّام وهو من قرنه إلى قدمه مثل الوردة من أثر الحنّاء[٥].

ومثله المروي عن أبيه[٦].

---

(١) لسان العرب ١٥: ٣٠٣. المصباح المنير ٢: ٦٦٠. القاموس المحيط ٤: ٢٦٣. مجمع البحرين ٣: ١٩٣٦.

(٢) الصحاح ٦: ٢٤١٥. انظر: معجم مقاييس اللغة ٣: ٤١٦. القاموس المحيط ٤: ٥١٧.

(٣) الوسائل ٢: ٩٤، ب ٥٠ من آداب الحمّام، ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ٩٤، ب ٥٠ من آداب الحمّام، ح ٣.

(٥) الوسائل ٢: ٧٣، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٣.

(٦) الوسائل ٢: ٧٥، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٩.

٢ ـ الكتم: والاختضاب به مستحبّ أيضاً؛ للصحيح عن الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خضاب الشعر فقال: «قد خضب النبي صلى الله عليه وآله والحسين بن عليّ وأبو جعفر عليهم السلام بالكتم»[١].

٣ ـ الوسمة: وقد وردت في استحباب الاختضاب بها عدّة روايات:

منها: ما عن أبي بكر الحضرمي قال: كنت مع أبي علقمة والحارث بن المغيرة وأبي حسّان عند أبي عبد الله عليه السلام وعلقمة مختضب بالحنّاء، والحارث مختضب بالوسمة، وأبو حسّان لا يختضب، فقال كلُّ رجل منهم: ما ترى في هذا رحمك الله؟ وأشار إلى لحيته، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ما أحسنه»، قالوا: أكان أبو جعفر عليه السلام مختضباً بالوسمة؟ قال: «نعم، ذلك حين تزوّج الثقفيّة أخذنه جواريها فخضّبنه»[٢].

ومنها: ما عن عبد الله بن سنان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوسمة؟ فقال: «لا بأس بها للشيخ الكبير»[٣].

ومنها: ما عن محمّد بن مسلم قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام يمضغ علكاً، فقال: «يا محمّد نقضت الوسمة أضراسي فمضغت هذه العلك لأشدّها»[٤].

قال الحرّ العاملي: «هذا يدلّ على ملازمته لها [= للوسمة] فيفيد الاستحباب وليس بصريح في الذمّ»[٥].

وعن يعقوب بن سالم قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «قتل الحسين عليه السلام وهو مختضب بالوسمة»[٦].

٤ ـ مخلوط الحنّاء والكتم: وهو مستحبّ أيضاً؛ لورود عدّة روايات تدلّ على استحبابه، منها: ما روي عن أبي شيبة الأسدي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خضاب الشعر، فقال: «خضب الحسين وأبو جعفر عليهما السلام بالحناء والكتم»[٧].

---

(١) الوسائل ٢: ٩٢، ب ٤٨ من آداب الحمّام، ح ١.
(٢) الوسائل ٢: ٩٣، ب ٤٩ من آداب الحمّام، ح ١.
(٣) الوسائل ٢: ٩٣، ب ٤٩ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٤) الوسائل ٢: ٩٣، ب ٤٩ من آداب الحمّام، ح ٣.
(٥) الوسائل ٢: ٩٣، ب ٤٩ من آداب الحمّام، ذيل الحديث ٤.
(٦) الوسائل ٢: ٩٣ ـ ٩٤، ب ٤٩ من آداب الحمّام، ح ٥.
(٧) الوسائل ٢: ٩٦، ب ٥١ من آداب الحمّام، ح ١.

ونحوه ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر بن محمّد عليه السلام [1].

كما روى عبيد الله بن الحرّ أنّه سأل الحسين بن علي عليه السلام عن خضابه، فقال: «أما أنّه ليس كما ترون، إنّما هو حنّاء وكتم» [2].

٥ ـ الاختضاب بالسواد والألوان الأُخرى: ورد في بعض كلمات الفقهاء استحباب الاختضاب بالسواد والحمرة والصفرة [3]، وقد دلّت على ذلك بعض الروايات، منها: ما رواه المثنّى اليماني قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أحبّ خضابكم إلى الله الحالك» [4]. وستأتي روايات أُخرى تدلّ على ذلك.

ويستفاد من بعض الروايات جواز الخضاب بأقسامه، فعن الصادق عليه السلام أنّه قال: «لا بأس بالخضاب كلّه» [5].

رابعاً ـ صفة الاختضاب (حكمه التكليفي):

الاختضاب مستحبّ عند علمائنا أجمع؛ لدلالة الروايات الكثيرة والسيرة القطعيّة المستمرّة إلى زماننا عليه.

فعن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «أربع من سنن المرسلين: التعطّر والسواك والنساء والحنّاء» [6].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «الخضاب هدي إلى محمّد صلى الله عليه وآله وهو من السنّة» [7].

وظاهر هاتين الروايتين وغيرهما استحباب الاختضاب مطلقاً، فلا يختصّ بزمان معيّن ولا بموضع من البدن.

لكن ورود بعض الروايات باستحبابه في حالات معيّنة ومواضع خاصّة، وأُخرى بالنهي عنه في بعض الحالات، أدّى إلى إنكار استحبابه مطلقاً لدى بعض الفقهاء، بل إنكار جوازه أيضاً.

فمن ذلك: ما رواه أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه رفعه قال: نظر أبو عبد الله عليه السلام إلى رجل وقد خرج من الحمّام مخضوب

---

(١) الوسائل ٢: ٩٦، ب ٥١ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢: ٩٦ ـ ٩٧، ب ٥١ من آداب الحمّام، ح ٤.
(٣) انظر: الجامع للشرائع: ٣٠. نهاية الإحكام ١: ٣٨٢. البيان: ٢٠٠. التحفة السنية: ٩٩ (مخطوط). كشف الغطاء ٢: ٤١٣.
(٤) الوسائل ٢: ٩٠، ب ٤٦ من آداب الحمّام، ح ٥.
(٥) الوسائل ٢: ٧٧، ب ٣٦ من آداب الحمّام، ح ٧.
(٦) الوسائل ٢: ١٠، ب ١ من السواك، ح ١٨.
(٧) الوسائل ٢: ٨٣، ب ٤١ من آداب الحمّام، ح ٥.

اليدين، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: «أيسرُّك أن يكون الله خلق يديك هكذا؟» قال: لا والله، وإنّما فعلت ذلك لأنّه بلغني عنكم أنّه من دخل الحمّام فليُرَ عليه أثره ـ يعني الحنّاء ـ فقال: «ليس ذلك حيث ذهبت، إنّما معنى ذلك إذا خرج أحدكم من الحمّام وقد سلم فليصلّ ركعتين شكراً»[1].

وظاهر كلام الإمام أنّ المراد من الضمير في «أثره» أثر الحمّام، وقد فسّره الراوي بالحنّاء فخطّأه الإمام عليه السلام وفسّره بصلاة الشكر.

ونوقش بأنّه محمول على التقيّة لإنكار المخالفين له، أو على الإفراط في ذلك، أو على التشبّه فيه بالنساء بفعل التخطيط والنقش.

قال المحدّث البحراني: «وربّما سبق إلى الوهم من هذه الأخبار اختصاص استحباب الحنّاء أو جوازه بكونه بعد النورة خاصّة؛ ولذلك أنكر بعض المتعسّفين استحبابه أو جوازه في غير ذلك، وربّما استندوا في ذلك إلى ما رواه الصدوق في كتاب معاني الأخبار[2] عن أبيه عن سعد عن أحمد بن أبي عبد الله عن أبيه رفعه»، وذكر الحديث ثمّ قال: «والظاهر كما هو المفهوم من كلام جملة من الأصحاب أنّه لا اختصاص له بالنورة، ومن أظهر الأدلّة على ذلك ما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب الخصال بسنده فيه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله»[3]»، وذكر الحديث المتقدّم عنه صلى الله عليه وآله «فإنّه دالّ بإطلاقه على أنّه في حدّ ذاته من السنن لا بخصوص موضع كالأفراد المعدودة معه، ويظهر ذلك أيضاً من بعض الأحاديث الآتية في فضل الخضاب واستحبابه كما سنشير إليه إن شاء الله... وأمّا الخبر الذي نقلناه من معاني الأخبار فالأقرب عندي أنّه إنّما خرج مخرج التقيّة؛ لما عرفت من سياق جملة من الأخبار المتقدّمة من إنكار الناس ذلك، وأنّ المعروف بين المخالفين بل عامّة الناس ـ لشهرة الأمر بين المخالفين ـ إنكار ذلك... ويمكن حمله على الإفراط والمداومة للرجل، بل ظاهره ذلك بقرينة

(١) الوسائل ٢: ٧٦، ب ٣٦ من آداب الحمّام، ح ٣.
(٢) معاني الأخبار: ٢٥٤، ح ١.
(٣) الخصال: ٢٤٢، ح ٩٣. الوسائل ٢: ١٠، ب ١ من السواك، ذيل الحديث ١٨.

قوله: «خلق يديك»؛ إذ لو كان اللون خلقيّاً لدام... وربّما احتمل بعض أيضاً كون المتحنّي فعل بالحنّاء ما يشبه النساء من التخطيط والنقش بالحنّاء، قال: وقد ورد النهي عن التشبُّه بالنساء وذمّه، فلعلّ الإنكار كان لذلك... أقول: والكلّ عندي بمحلٍ من التكلّف الذي لا ضرورة إليه بعد ما ذكرناه، وانطباق سياق الخبر على هذه الاحتمالات على غاية من البعد»[1].

وكيف كان فإنّ الاختضاب مستحبّ في نفسه وإن تركه الإمام علي عليه السلام لخصوصيّة فيه كشوقه إلى الشهادة وانتظاره تحقّق نبوءة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم باختضاب لحيته بدم رأسه.

فعن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «خضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولم يمنع عليّاً إلّا قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: تخضب هذه من هذه، وقد خضب الحسين وأبو جعفر عليهما السلام»[2].

وعن الأصبغ بن نباتة قال: قلت لأمير المؤمنين عليه السلام: ما منعك من الخضاب وقد اختضب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم؟ قال: «انتظر أشقاها أن يخضب لحيتي من دم رأسي بعهد معهود أخبرني به حبيبي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»[3].

وعن حفص الأعور قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خضاب الرأس واللحية أمِن السُنّة؟ فقال: «نعم»، قلت: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يختضب، قال: «إنّما منعه قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إنّ هذه ستخضب من هذه»[4].

وفي بعض الروايات ما يدلّ على أنّ امتناعه كان لمصابه برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ففي المرسل عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قيل له: لو غيّرت شيبك يا أمير المؤمنين، فقال: «الخضاب زينة، ونحن قوم في مصيبة» يريد برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم[5].

ولا منافاة بين ما دلّت عليه هذه الروايات وما دلّ على استحباب الاختضاب في نفسه؛ لأنّه إنّما لم يفعل لخصوصيّة تعود إلى شخصه، مع أنّ الرواية

---

(١) الحدائق ٥: ٥٤٨ ـ ٥٥٠.
(٢) الوسائل ٢: ٨٢، ب ٤١ من آداب الحمّام، ح ١.
(٣) الوسائل ٢: ٨٤، ب ٤١ من آداب الحمّام، ح ١٠.
(٤) الوسائل ٢: ٨٨، ب ٤٥ من آداب الحمّام، ح ١.
(٥) الوسائل ٢: ٨٨، ب ٤٤ من آداب الحمّام، ح ٣.

الأخيرة واردة في ظرف خاصّ هو قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فلا دلالة لها على أصل الحكم.

نعم، ما ورد في رواية أُخرى من أنّ امتناعه كان لانتفاء الغرض من الاختضاب قد ينافي استحبابه؛ إذ روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه سئل عن قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: غيّروا الشيب، ولا تشبّهوا باليهود، فقال: «إنّما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك والدين قُلٌّ، وأمّا الآن وقد اتّسع نطاقه وضرب بجرانه فامرؤ وما اختار»[1]، فإنّها تدلّ على أنّ الأمر بالاختضاب كان لمصلحة اقتضتها أوضاع ذلك الزمان وهي غير موجودة فعلاً، فلا استحباب في الاختضاب.

كما ينافيه أيضاً ما رواه حنّان بن سدير عن أبيه قال: دخلت أنا وأبي وجدّي وعمّي حمّاماً بالمدينة، فإذا رجل في بيت المسلخ... فقال [لجدّي]: «يا كهل ما يمنعك من الخضاب؟» فقال له جدّي: أدركتُ من هو خير منّي ومنك لا يختضب، قال: فغضب لذلك حتّى عرفنا غضبه في الحمّام، قال: «ومن ذاك الذي هو خير منّي؟» فقال: أدركت علي بن أبي طالب عليه السلام وهو لا يختضب، قال: فنكّس رأسه وتصابّ عرقاً فقال: «صدقت وبررت»، ثمّ قال: «يا كهل إن تختضب فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد خضب وهو خير من عليّ، وإن تترك فلك بعليّ سنّة»، قال: فلمّا خرجنا من الحمّام سألنا عن الرجل فإذا هو علي بن الحسين ومعه ابنه محمّد ابن علي عليهما السلام[2]؛ ولذا قال الشهيد الأوّل: «يستحبّ الخضاب تأسّياً بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويجوز تركه تأسّياً بعليّ عليه السلام»[3].

وقد يتغيّر حكم الخضاب بطروّ بعض العناوين عليه، فيحرم ـ مثلاً ـ للمحتدّة وبقصد التدليس، ويكره للحائض والجنب والمحرم للزينة، كما أنّه قد يشتدّ الاستحباب ويضعف. وسيأتي بحث كلّ ذلك.

خامساً ـ من يستحبّ له الخضاب:

يستحبّ الاختضاب للمرأة والرجل على السواء، ويتأكّد في المرأة وإن كانت مسنّة.

---

(١) الوسائل ٢: ٨٧، ب ٤٤ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢: ٨٢ ـ ٨٣، ب ٤١ من آداب الحمّام، ح ٤.
(٣) الذكرى ١: ١٥٢.

قال الشهيد الأوّل: «يتأكّد الخضاب للنساء وإن طعنّ في السن»[1].

وقال المحقّق الثاني: «يستحبّ مؤكّداً الخضاب، ويتأكّد للنساء»[2].

سادساً ـ مراتب استحباب الخضاب:

ذكر الفقهاء لاستحباب الخضاب مراتب بعضها آكد وأشدّ استحباباً من البعض الآخر، فمن ذلك:

١ ـ ما ذكروه من أنّ أدنى ما يستحبّ من الخضاب الاختضاب بالصفرة ثمّ بالحمرة ثمّ بالسواد.

قال المحقّق الجزائري: «وليكن بالسواد؛ فإنّه آنس للنساء ومهابة للعدوّ وإيمان وإسلام ونور، وأدنى منه الخضاب بالحمرة؛ فإنّه إسلام وإيمان، ثمّ بالصفرة؛ فإنّه إسلام»[3].

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في آداب الحمّام: «ثانيها: خضاب اللحية خصوصاً للنساء وللقاء الأعداء، وأدناه الصفرة وأوسطه الحمرة وأفضله السواد»[4].

وبهذا المعنى وردت بعض الروايات، منها: ما رواه مسكين بن أبي الحكم عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وآله فنظر إلى الشيب في لحيته، فقال النبي صلى الله عليه وآله: نور، ثمّ قال: من شاب شيبة في الإسلام كانت له نوراً يوم القيامة، قال: فخضب الرجل بالحنّاء، ثمّ جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله فلمّا رأى الخضاب قال: نور وإسلام، فخضب الرجل بالسواد، فقال النبي صلى الله عليه وآله: نور وإسلام وإيمان ومحبّة إلى نسائكم ورهبة في قلوب عدوّكم»[5].

وبمضمونها روايات أُخرى[6].

٢ ـ وما ذكروه أيضاً من رجحان الكتم أو هو مع الحنّاء على غيره من موادّ الخضاب.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «الظاهر أنّ الكتم وحده أو مع الحنّاء له

---

(١) الذكرى ١: ١٥٤.
(٢) رسائل المحقّق الكركي ١: ١٣٢.
(٣) التحفة السنية: ٩٩ (مخطوط).
(٤) كشف الغطاء ٢: ٤١٣.
(٥) الوسائل ٢: ٨٧، ب ٤٤ من آداب الحمّام، ح ١.
(٦) الوسائل ٢: ٩١، ب ٤٧ من آداب الحمّام، ح ٢، ٣.

مزيد رجحان»[1].

٣ ـ وما ذكروه كذلك في تأكّد الاستحباب لبعض الأغراض كتزيّن الرجل للنساء ولقاء الأعداء، وقد تقدّم قول الشيخ جعفر كاشف الغطاء تأكّد استحباب الاختضاب لأجل النساء.

وقد وردت بذلك عدّة روايات تقدّم بعضها، وفي رواية العباس بن موسى الورّاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: دخل قوم على أبي جعفر عليه السلام فرأوه مختضباً بالسواد فسألوه فقال: «إنّي رجل أُحبّ النساء فأنا أتصنّع لهنّ»[2].

٤ ـ النساء، حيث صرّح كثير من الفقهاء بتأكّد الاختضاب لهنّ، وقد تقدّمت بعض عباراتهم في ذلك.

قال الشهيد الأوّل: «... ويتأكّد الخضاب للنساء»[3].

سابعاً ـ مواضع الاختضاب:

يستحبّ الاختضاب في مواضع من البدن:

١ ـ الكفّان: فيستحبّ خضابهما للمرأة بلا خلاف في ذلك، قال ابن سعيد: «ولا تُخْلِ المرأة كفّها من الخضاب»[4].

وقال الشهيد الأوّل: «ولا تُخْلِ كفّيها منه»[5].

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «واستحبابه للمرأة في الكفّين لا كلام فيه»[6]، بل صرّح بعض الفقهاء باستحبابه في الرجلين أيضاً، قال المحقّق النراقي بعد ذكر رواية الحكم[7]: «وإطلاقه يقتضي استحباب الحنّاء في اليدين والرجلين أيضاً»[8].

٢ ـ الرأس واللحية: فيستحبّ خضابهما للرجال، قال ابن سعيد: «ولا بأس بخضاب اللحية بالسواد، وقد قتل السبط عليه السلام وهو مخضوب بالوسمة»[9].

وقال الشهيد الأوّل: «ويجوز خضب

---

(١) كشف الغطاء ٢: ٤١٣.
(٢) الوسائل ٢: ٨٢، ب ٤١ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٣) الذكرى ١: ١٥٤.
(٤) الجامع للشرائع: ٣٠.
(٥) البيان: ١٩٩.
(٦) كشف الغطاء ٢: ٤١٣.
(٧) تأتي عن قريب.
(٨) مستند الشيعة ٦: ١٥٤.
(٩) الجامع للشرائع: ٣٠.

الشيب بالسواد في الرأس واللحية»[1].

وقال المحقّق النراقي: «يستحبّ خضاب اللحية بالحنّاء وبالسواد، واستفاضت بهما الروايات»[2].

وقد تقدّم قول الشيخ جعفر كاشف الغطاء في خضب اللحية أيضاً.

هذا، والظاهر أنّ خضابهما إنّما يكون بعد انتشار الشيب وأمّا قبله فلا، وهو ما صرّح به بعض الفقهاء في بعض عباراتهم المتقدّمة كما صرّح به السيد الجزائري أيضاً حيث قال: «ويستحبّ للشائب الخضاب إلّا لأهل المصيبة»[3]. ومعه يحتمل حمل الأمر الوارد في الروايات على الإرشاد إلى ذلك لا المطلوبيّة الشرعيّة المولويّة.

٣ ـ الأظفار: واختضابها بالحنّاء مستحبّ أيضاً، قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في ذكر آداب الحمّام: «ثالثاً: خضاب الأظفار بالحنّاء»[4]. وبهذا المضمون صرّحت الروايات، فمن ذلك ما رواه الحكم بن عتيبة قال: رأيت أبا جعفر عليه السلام وقد أخذ الحنّاء وجعله على أظافيره فقال: «يا حكم ما تقول في هذا؟» فقلت: ما عسيت أن أقول فيه وأنت تفعله وإنّ عندنا يفعله الشبّان، فقال: «يا حكم إنّ الأظافير إذا أصابتها النورة غيّرتها حتّى تشبه أظافير الموتى فغيّرها بالحنّاء»[5].

٤ ـ مواضع النورة: ذكر الفقهاء في آداب الحمّام طلي مواضع النورة بالحنّاء.

قال السيد الجزائري: «ويختضب بعده [= استعمال النورة] بالحنّاء؛ فإنّه أمان من الجذام والبرص والأكلة إلى طلية غيرها كما في الحديث النبويّ، ولا سيّما الأظفار؛ فإنّها إذا أصابت النورة اشبهت أظافير الموتى فأمر بتغييرها بالحنّاء»[6].

وقال المحقّق النراقي: «ويستحبّ بعد النورة الطلي بالحنّاء... وكذا يستحبّ أخذ الحنّاء بالأظافير بعدها»[7].

---

(١) البيان: ١٩٩.
(٢) مستند الشيعة ٦: ١٥٥.
(٣) التحفة السنيّة: ٩٩ (مخطوط).
(٤) كشف الغطاء ٢: ٤١٣.
(٥) الوسائل ٢: ٧٦، ب ٣٦ من آداب الحمّام، ح ٢. وانظر: ح ٣.
(٦) التحفة السنيّة: ٩٩ (مخطوط).
(٧) مستند الشيعة ٦: ١٥٥.

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في ذكر آداب الحمّام: «ومنها: طلي موضع النورة بالحنّاء»[1].

وبهذا المعنى وردت روايات يأتي بعضها.

لكن مقتضى القواعد في مثل هذه الموارد حمل الأمر بالاختضاب فيها على الإرشاد إلى ما ترتفع به آثار النورة وأضرارها عن البدن، لا مرغوبيّة ذلك للشارع في نفسه.

٥ ـ جميع البدن: وردت باستحبابه بعض الروايات، منها: ما تقدّم من روايتي عبدوس بن إبراهيم وابنه، لكنّا لم نعثر على من أفتى باستحبابه من الفقهاء سوى صاحب الحدائق في عبارته المتقدّمة، بل من الفقهاء من أفتى بعدمه أيضاً.

قال السيد الجزائري: «وأمّا الاستغراق بالاختضاب كما هو ظاهر العبارة، فلم أظفر بما يدلّ عليه إلّا ما ورد من أنّ أبا جعفر عليه السلام خرج من الحمّام، وهو من قرنه إلى قدمه مثل الوردة من أثر الحنّاء، وفي دلالتها نظر»[2].

ثامناً ـ فوائد الاختضاب ومضارّه:

تعرّضت العديد من الروايات لغايات الاختضاب وفوائده، نذكرها فيما يلي:

١ ـ الوقاية من الأمراض:

صرّحت كثير من الروايات بأنّ الاختضاب يمنع من الإصابة ببعض الأمراض، منها: الجنون والجذام والبرص والأُكلة وغيرها.

فمن ذلك ما رواه الحسين بن موسى عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام ـ في حديث ـ عن أبيه، عن جدّه عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «من دخل الحمّام فأطلى، ثمّ اتبعه بالحنّاء من قرنه إلى قدمه كان أماناً له من الجنون والجذام والبرص والأُكلة إلى مثله من النورة»[3].

ونحوها أو بمضمونها روايات أُخرى[4].

---

(١) كشف الغطاء: ١٨٩.

(٢) التحفة السنيّة: ٩٩ (مخطوط).

(٣) الوسائل ٢: ٧٣، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ١.

(٤) انظر: الوسائل ٢: ٧٣، ٧٤، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٤، ٥، ٧، ٨، و ٧٥، ٧٧، ب ٣٦، ح ١، ٥.

٢ ـ نفي الفقر:

وردت به بعض الروايات، منها: رواية عبدوس بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من أطلى في الحمّام فتدلك بالحنّاء من قرنه إلى قدمه نفي عنه الفقر»[١].

ومثله ما رواه أحمد بن أبي عبد الله مرسلاً[٢].

٣ ـ نفي الرائحة الكريهة عن البدن وتطييب الريح.

٤ ـ نظارة الوجه.

٥ ـ تطييب نكهة الفم.

٦ ـ تحسين الولد.

وقد وردت بذلك بعض الروايات، فعن عبدوس بن إبراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحنّاء يذهب بالسهك، ويزيد في ماء الوجه، ويطيّب النكهة، ويحسّن الولد»[٣]، والسهك: رائحة البدن الكريهة[٤].

٧ ـ تقوية البصر وجلاء الغشاوة عنه.

٨ ـ إنبات الشعر وتقويته.

وهذه الفوائد وردت في روايات أُخرى، فعن حريز عن مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال: سمعت علي بن الحسين عليه السلام يقول: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اخضبوا بالحنّاء؛ فإنّه يجلو البصر، وينبت الشعر، ويطيِّب الريح، ويسكن الزوجة»[٥].

٩ ـ طرد الريح من الأُذنين وهو داء يعتري الإنسان.

١٠ ـ تليين الخياشيم.

١١ ـ تقوية اللثة.

١٢ ـ تقليل الوسوسة.

١٣ ـ بعث النشاط في المؤمن.

١٤ ـ إغاظة الكافر.

١٥ ـ بعث الفرح في الملائكة.

١٦ ـ الخلاص من عذاب القبر.

١٧ ـ تخفيف سؤال منكر ونكير في القبر.

١٨ ـ رفع الغشيان، وهو الإغماء.

وهذه الفوائد وردت في بعض الروايات أيضاً، فعن عبد الله بن مهران رفعه قال: قال النبي صلى الله عليه وآله: «إنّ فيه أربع عشرة

---

(١) الوسائل ٢: ٧٥، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٩.

(٢) الوسائل ٢: ٧٣، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٢.

(٣) الوسائل ٢: ٧٤، ب ٣٥ من آداب الحمّام، ح ٩.

(٤) انظر: الصحاح ٤: ١٥٩٢. القاموس المحيط ٣: ٤٤٨.

(٥) الوسائل ٢: ٩٥، ب ٥٠ من آداب الحمّام، ح ٥.

خصلة: يطرد الريح من الأُذنين، ويجلو الغشا عن البصر، ويليّن الخياشيم، ويطيّب النكهة، ويشدّ اللثة، ويذهب بالغشيان ويقلّ وسوسة الشيطان، وتفرح به الملائكة، ويستبشر به المؤمن، ويغيظ به الكافر، وهو زينة، وهو طيب، وبراءة في قبره، ويستحيي منه منكر ونكير»[1].

واستظهر الحرّ العاملي: الغثيان بدل الغشيان[2]. وفي رواية أُخرى: «الصنان» بدل الغشيان[3]، وهو ريح البدن والإبط الكريهة[4]، وقد تقدّمت الإشارة إليها، وفي ثالثة: «الضنى» بدل الصنان والغشيان[5]، وهو المرض وهزال الجسم[6]. وقد تقدّمت الإشارة إلى منع الحنّاء من بعض الأمراض أيضاً، وأمّا منعها من مطلق المرض فهو فائدة أُخرى لكن احتمال كونه مراداً بعيد.

١٩ ـ رفع هزال البدن، وقد تقدّم بناءً على صحّة رواية الضنى.

٢٠ ـ تخويف الأعداء.

٢١ ـ الزيادة في الباه.

٢٢ ـ التزيّن، فإنّه من فوائد الاختضاب وهو مؤثّر في بعث المحبّة والأُنس بين الزوجين، وبهذه وردت عدّة روايات تقدّم بعضها، وهناك بعض آخر، منها: ما عن إبراهيم بن عبد الحميد عن أبي الحسن عليه السلام قال: «في الخضاب ثلاث خصال: مهيبة في الحرب، ومحبّة إلى النساء، ويزيد في الباه»[7].

والباه: النكاح، وقيل: الحظّ منه[8].

وعن الحسن بن الجهم قال: دخلت على أبي الحسن عليه السلام وقد اختضب بالسواد، فقلت: أراك اختضبت بالسواد، فقال: «إنّ في الخضاب أجراً، والخضاب والتهيئة ممّا يزيد الله عزّوجلّ في عفّة النساء، ولقد ترك النساء العفّة بترك

(١) الوسائل ٢: ٨٥، ب ٤٢ من آداب الحمّام، ح ١.
(٢) انظر: الوسائل ٢: ٨٥، ب ٤٢ من آداب الحمام، ح ١، هامش رقم ٢.
(٣) ثواب الأعمال: ٢١. مكارم الأخلاق ٢: ٣٣٢، ح ٢٦٥٦.
(٤) انظر: لسان العرب ٧: ٤٢٥. المصباح المنير: ٣٤٩.
(٥) الفقيه ١: ١٢٣، ح ٢٨٥، و ٤: ٣٦٩، ح ٥٧٦٢. الخصال: ٤٩٧.
(٦) انظر: الصحاح ٦: ٢٤١٠. أساس البلاغة: ٣٧٩. لسان العرب ٨: ٩٥. المصباح المنير: ٣٦٥.
(٧) الكافي ٦: ٤٨١، ح ٦.
(٨) لسان العرب ١: ٥٤٤.

أزواجهنّ لهنّ التهيئة»[1].

وعن عمر بن يزيد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «الخضاب بالسواد أُنس للنساء، ومهابة للعدوّ»[2].

وربّما كانت للخضاب فوائد أُخرى لم تأتِ الروايات على ذكرها، أو لم نعثر عليها فيها وفي كلمات الفقهاء.

تاسعاً ـ مضارّ الخضاب:

تعرّضت الروايات لبعض مضارّ الاختضاب نذكرها فيما يلي:

١ ـ ارتخاء الأسنان: وردت به بعض الروايات التي تقدّمت في الاختضاب بالوسمة.

٢ ـ زيادة الشيب: وبه وردت عدّة روايات، منها: ما رواه هشام بن الحكم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الحنّاء يزيد في ماء الوجه، ويكثر الشيب»[3].

وما رواه محمّد بن مسلم قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الحنّاء يشعل الشيب»[4].

لكن عن الحسن بن الجهم عن أبي الحسن عليه السلام قال: قلت: بلغنا أنّ الحنّاء يزيد في الشيب، قال: «أيّ شيء يزيد في الشيب، الشيب يزيد في كلّ يوم»[5].

عاشراً ـ اختضاب المرأة:

ذكر الفقهاء أحكاماً كثيرة تتعلّق باختضاب المرأة نذكرها فيما يلي:

١ ـ تأكّد استحباب الاختضاب للمرأة:

يستحبّ للمرأة الاختضاب كما يستحبّ للرجل ولكنه في المرأة آكد بلا فرق بين ذات البعل وغيرها، والمسنّة وغيرها؛ حيث دلّت على ذلك الروايات:

منها: ما عن جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام قال: «رخّص رسول الله صلى الله عليه وآله أن تخضب [المرأة] رأسها بالسواد»، قال: «وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله النساء بالخضاب ذات البعل وغير ذات البعل، أمّا ذات البعل فتزيّن لزوجها، وأمّا غير ذات البعل فلا تشبه يدها يد

(١) الوسائل ٢: ٨٨ ـ ٨٩، ب ٤٦ من آداب الحمّام، ح ١.
(٢) الوسائل ٢: ٨٩، ب ٤٦ من آداب الحمّام، ح ٣.
(٣) الوسائل ٢: ٩٤، ب ٥٠ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٤) الوسائل ٢: ٩٤، ب ٥٠ من آداب الحمّام، ح ٤.
(٥) الوسائل ٢: ٨٩، ب ٤٦ من آداب الحمّام، ح ١.

الرجال»[1].

ومنها: ما عن داود بن سرحان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا ينبغي للمرأة أن تعطّل نفسها ولو أن تعلّق في عنقها قلادة، ولا ينبغي لها أن تدع يدها من الخضاب ولو أن تمسحها بالحنّاء مسحاً، وإن كانت مسنّة»[2].

٢ ـ الاختضاب حال الصلاة:

يستحبّ للمرأة التزيّن حال الصلاة بالحليّ والخضاب، فعن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «ولا تصلّي [المرأة] إلّا وهي مختضبة، فإن لم تكن مختضبة فلتمسَّ مواضع الحنّاء بالخلوق»[3].

وبهذا المعنى أفتى فقهاؤنا.

قال المحقّق النجفي: «تختصّ المرأة باستحباب الزينة بالحليّ والخضاب»[4].

وقال السيد اليزدي: «يستحبّ لها الزينة حال الصلاة بالحليّ والخضاب»[5].

وقال الإمام الخميني: «تختصّ المرأة في الصلاة بآداب: الزينة بالحليّ والخضاب»[6].

ونحوها عبارة السيد الگلبايگاني[7].

والمراد من الاختضاب هنا لونه لا فعله، فلا منافاة بين استحبابه هنا وبين ما يأتي من كراهة الصلاة حال الاختضاب بمعنى الصّلاة في مادّة الاختضاب كما صرّح به المحقّق النراقي[8].

٣ ـ وجوب ستر المختضبة محلّ الاختضاب:

يجب على المختضبة ستر موضع الخضاب عن الناظر المحترم غير المحارم؛ لأنّ الخضاب ـ والمراد به اللون ـ من الزينة التي يحرم إبداؤها.

نعم، قد يقال بعدم وجوب ستر ما ظهر من الزينة كالخضاب ونحوه على الوجه والكفّين؛ لاستثنائه من النهي عن إبداء الزينة في قوله تعالى: ﴿ولا يُبدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنهَا﴾[9].

---

(١) الوسائل ٢: ٩٧، ب ٥٢ من آداب الحمّام، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢: ٩٧، ب ٥٢ من آداب الحمّام، ح ١.
(٣) دعائم الإسلام ١: ١٧٧، و ٢: ١٦٦، ح ٥٩٨.
(٤) الرسائل الفقهية: ١١٨ (مخطوط).
(٥) العروة الوثقى ٢: ٦١٤.
(٦) تحرير الوسيلة ١: ١٦٠، م ١٠.
(٧) هداية العباد ١: ١٧٠، م ٨٣٧.
(٨) مستند الشيعة ٤: ٣٩٨.
(٩) النور: ٣١.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «والزينة المتعلّقة بما لا يجب ستره في النظر ـ على الأصحّ ـ والصلاة؛ من خضاب أو كحل أو حمرة أو سواد أو حليّ أو شعر خارج وصل بشعرها ولو كان من شعر الرجال أو قرامل من صوف ونحوه، ونحوها يجب ستره عن الناظر دون الصلاة على الأقوى»[1].

وقال المحقّق النجفي: «ولا يجب عليها للصلاة ستر ما في باطن الفم... ولا ما على الوجه ونحوه من الزينة كالخضاب... وإن قلنا بوجوبه عن النظر»[2].

وعلّق السيد الحكيم على مضمون العبارتين: «ظاهره تحريم إبداء مطلق الزينة حتّى الظاهرة، ولكنّه غير ظاهر»[3].

٤ ـ حرمة اختضاب المحتدّة:

يجب على من توفّي عنها زوجها الاحتداد مدّة عدّة الوفاة بترك الزينة في البدن والثياب، والامتناع عن الخروج لا لحاجة، ومن الزينة الاختضاب. وبذا صرّح فقهاؤنا.

قال الشيخ الطوسي في المحتدّة: «لا يجوز لها أن تخضب حاجبها؛ لأنّه زينة»[4]. ومثلها عبارة ابن البرّاج[5].

وقال ابن سعيد: «وعلى الحرّة لوفاة زوجها الحداد، وهو ترك الحلية والكحل الأسود والخضاب...»[6].

وقال العلّامة الحلّي: «ولا تختضب بالحنّاء في يديها ورجليها، ولا بالسواد في حاجبيها، ولا تخضّب رأسها»[7].

وقال الشهيد الثاني: «ويجب الحداد على الزوجة المتوفّى عنها زوجها... وهو ترك الزينة من الثياب... والحنّاء، وخضب الحاجبين بالسواد»[8].

وقال السيد اليزدي: «يجب عليها في وفاة زوجها الحداد ما دامت في العدّة، وهو... ترك الزينة في البدن واللباس بمثل

(١) كشف الغطاء ٣: ١٤ ـ ١٥.
(٢) الرسائل الفقهية: ٧٦ (مخطوط).
(٣) مستمسك العروة ٥: ٢٤٩.
(٤) المبسوط ٥: ٢٦٣.
(٥) المهذب ٢: ٣٣٠.
(٦) الجامع للشرائع: ٤٧٢.
(٧) القواعد ٣: ١٤٣.
(٨) الروضة ٦: ٦٣.

التكحّل والتطيّب والخضاب»[1].

ونحوها عبارة الإمام الخميني[2] والسيد الگلبايگاني[3].

والحكم المتقدّم دلّت عليه الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام، فعن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن مات عنها ـ يعني وهو غائب ـ فقامت البيّنة على موته، فعدّتها من يوم يأتيها الخبر أربعة أشهر وعشراً؛ لأنّ عليها أن تحدّ عليه في الموت أربعة أشهر وعشراً، فتمسك عن الكحل والطيب والأصباغ»[4].

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ بعض نساء النبي صلى الله عليه وآله سألته فقالت: إنّ فلانة توفّي عنها زوجها، فتخرج في حقٍّ ينوبها؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أُفٍ لكنّ، قد كنتُنّ قبل أن أُبعث فيكنّ وأنّ المرأة منكنّ إذا توفّي عنها زوجها أخذت بعرة فرمت بها خلف ظهرها ثمّ قالت: لا أمتشط، ولا أكتحل، ولا أختضب حولاً كاملاً، وإنّما أمرتكنّ بأربعة أشهر وعشرة أيّام ثمّ لا تصبرن»[5].

إلّا أنّ هذه الروايات معارضة بروايات غيرها تدلّ على جواز الخضاب وغيره لها إذا لم يعدُّ زينة لزوج.

فعن عمّار الساباطي عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه سأله عن المرأة يموت عنها زوجها، هل يحلّ لها أن تخرج من منزلها في عدّتها؟ قال: «نعم، وتختضب، وتكتحل، وتمتشط، وتصبغ، وتلبس المصبّغ، وتصنع ما شاءت بغير زينة لزوج»[6].

لكن فقهاءنا لم يعتدّوا بهذه الرواية ورموها بالشذوذ أو حملوها على حال الضرورة[7].

وكيف كان فالأحكام الأربعة المذكورة لا تعلُّق لها بالاختضاب بعنوانه، بل هي متعلّقة بعنوان الزينة التي يمثّل الاختضاب أحد مصاديقها.

---

(١) العروة الوثقى ٦: ٩٨، م ٢.
(٢) تحرير الوسيلة ٢: ٣٠٢، م ٤.
(٣) هداية العباد ٢: ٤٠٣، م ١٤٢٦.
(٤) الوسائل ٢٢: ٢٣٣، ب ٢٩ من العدد، ح ١.
(٥) الوسائل ٢٢: ٢٤٤ ـ ٢٤٥، ب ٣٣ من العدد، ح ٧.
(٦) الوسائل ٢٢: ٢٣٤، ب ٢٩ من العدد، ح ٧.
(٧) الحدائق ٢٥: ٤٧٧. جواهر الكلام ٣٢: ٢٧٨.

حادي عشر ـ الاختضاب بالنجس:

الاختضاب بالنجس ليس بحرام قطعاً إلّا أنّه ينجّس الموضع ما دام لم يغسل، فإن غسل بما يحصّل طهارته طهر وإن بقي لونه؛ لأنّ الألوان ليست من الأعيان النجسة ولا المتنجسة ليحكم بنجاستها أو نجاسة ملاقيها.

قال السيد الخوئي في تطهير الثوب المصبوغ بالدم: «حكمنا بطهارة الثوب الذي صبغ بالدم النجس بعد غسله وإن كان لونه باقياً في الثوب، وكذا في الحنّاء المتنجس؛ لأنّ الألوان بحسب الدقّة وإن كانت من الجواهر كالدم والحنّاء ونحوهما إلّا أنّها بالنظر العرفي من الأعراض، فهي ليست دماً ولا حنّاء ولا غيرهما من الأعيان النجسة أو المتنجّسة، فلا تتنجّس في أنفسها كما لا تؤثّر في ملاقيها»[1].

ثاني عشر ـ كراهة الاختضاب حال الجنابة والحيض:

المشهور بين الفقهاء كراهة الجمع بين الاختضاب والجنابة، وبينه وبين الحيض، سواء كان العارض هو الاختضاب على الجنابة والحيض والنفاس كاختضاب الجنب والحائض والنفساء، أو العكس كإجناب المختضب نفسه أو إحاضة المرأة أو إنفاسها نفسها بإسقاط جنينها على فرض إمكانهما ولو بالعقاقير والأدوية.

والظاهر أنّ المراد من الاختضاب هنا فعله لا نتيجته إلّا ما يظهر من الشيخ المفيد في بحثه عن مانعيّة الخضاب عن الطهارة، وسيأتي نصّه بعد قليل.

١ ـ أمّا اختضاب المجنب نفسه فقد صرّح بكراهته معظم الفقهاء في كلماتهم، وادّعي نفي الخلاف فيه، بل الإجماع عليه:

قال الشيخ المفيد: «يكره للجنب الخضاب بعد الجنابة وقبل الغسل منها»[2].

وقال السيد ابن زهرة في الجنب: «ويكره له... الخضاب، كلّ ذلك بدليل الإجماع المشار إليه»[3].

وقال العلّامة الحلّي في المكروهات

---

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٢: ١٩٩. وانظر: المنتهى ٣: ٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٢) المقنعة: ٥٨.

(٣) الغنية: ٣٧.

للجنب: «الرابع: الخضاب، وهو قول أكثر علمائنا»[1].

وقال المحقّق النجفي في كراهة الخضاب للجنب: «وأمّا الكراهة فقد صرّح بها في المقنعة والمبسوط والغنية والوسيلة والجامع والمعتبر والنافع والمنتهى والقواعد والإرشاد والدروس والذكرى وغيرها، بل في الغنية الإجماع عليه، ولعلّه كذلك»[2].

لكنّ الشيخ الصدوق قال: «لا بأس بأن يختضب الجنب، ويُجنب وهو مختضب»[3]. وظاهره الإباحة.

وهو مضمون بعض الروايات، فعن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا بأس أن يختضب الرجل، ويجنب وهو مختضب»[4].

وعن أبي جميلة عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام قال: «لا بأس بأن يختضب الجنب، ويجنب المختضب، ويطلي بالنورة»[5].

إلّا أنّ كلام الصدوق لا ينافي ما ذهب إليه المشهور من الكراهة لإمكان حمله على الجواز المقابل للتحريم فيعمّ الكراهة أيضاً كما صرّح بذلك جماعة[6].

قال المحقّق النجفي: «لم أعثر على مخالف في ذلك ولا من نسب إليه سوى الصدوق رحمه الله فإنّه قال: (لا بأس...) مع عدم صراحته؛ لاحتمال إرادته الجواز في مقابلة احتمال المنع»[7].

وفي المقابل قال ابن البرّاج: «لا يختضب [الجنب] حتّى يغتسل»[8]. وظاهره الحرمة.

وهو مضمون بعض الروايات أيضاً، فعن كردين المسمعي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يختضب الرجل وهو جنب، ولا يغتسل وهو مختضب»[9].

---

(١) التذكرة ١: ٢٤٣.
(٢) جواهر الكلام ٣: ٧٧.
(٣) الفقيه ١: ٨٧، ذيل الحديث ١٩١.
(٤) الوسائل ٢: ٢٢١، ب ٢٢ من الجنابة، ح ٣.
(٥) الوسائل ٢: ٢٢١، ب ٢٢ من الجنابة، ح ١.
(٦) الرياض ١: ٣٢٢. مستند الشيعة ٢: ٣٠٧. مفتاح الكرامة ٣: ٨٩.
(٧) جواهر الكلام ٣: ٧٧.
(٨) المهذب ١: ٣٤٠.
(٩) الوسائل ٢: ٢٢٢، ب ٢٣ من الجنابة، ح ٥.

إلّا أنّ كلامه لا ينافي القول بالكراهة أيضاً؛ لأنّ النهي أعمّ منها ومن الحرمة وهو مقتضى الجمع بين ما هو صريح في الإباحة وظاهر في الحرمة. بل من الروايات الواردة في خضاب الجنب ما هو صريح في الكراهة، فعن علي بن موسى عليه السلام قال: «يكره أن يختضب الرجل وهو جنب»[1].

وعن جعفر بن محمّد بن يونس، أنّ أباه كتب إلى أبي الحسن الأوّل عليه السلام يسأله عن الجنب يختضب أو يجنب وهو مختضب؟ فكتب: «لا أُحبّ له ذلك»[2].

وبهذا المعنى صرّح بعض الفقهاء.

قال المحقّق النجفي: «فما في المهذّب من النهي عنه يراد منه الكراهة قطعاً، كما يرشد إليه تعبيره عن سائر المكروهات بذلك، ومن هنا لم ينقل عنه القول بالحرمة»[3].

نعم، ظاهر تعليل الشيخ المفيد حرمة اختضاب الحائض والنفساء والجنب وإن عبّر عنه بالكراهة حيث قال: «ويكره للحائض والنفساء أن يخضبن أيديهنّ وأرجلهنّ بالحنّاء وشبهه ممّا لا يزيله الماء؛ لأنّ ذلك يمنع من وصول الماء إلى ظاهر جوارحهنّ التي عليها الخضاب، وكذلك مكروه للجنب الخضاب بعد الجنابة وقبل الغسل منها، فإن أجنب بعد الخضاب لم يُحرج بذلك، وكذلك لا حرج على المرأة أن تختضب قبل الحيض، ثمّ يأتيها الدم وعليها الخضاب، وليس الحكم في ذلك كالحكم في استينافه مع الحيض والجنابة على ما بيّناه»[4].

وليس مراده المنع التكليفي بل الوضعي؛ لتعليله بعدم وصول ماء الغسل إلى الجلد. إلّا أنّ التعبير عنه بالكراهة غير مصطلح. وهو ما اعترف به غير واحد من الفقهاء[5].

كما يعلم منه أنّ مراده من الاختضاب نتيجته لا فعله، مع أنّ مراد الفقهاء عكس ذلك.

---

(١) الوسائل ٢: ٢٢٣، ب ٢٣ من الجنابة، ح ١٠.
(٢) الوسائل ٢: ٢٢٢، ب ٢٣ من الجنابة، ح ٨.
(٣) جواهر الكلام ٣: ٧٦.
(٤) المقنعة: ٥٨.
(٥) الذكرى ١: ٢٧٥. المدارك ١: ٢٨٩. الحدائق ٣: ١٤٩. مفتاح الكرامة ٣: ٩٠.

٢ ـ وكذا اختضاب الحائض والنفساء، فإنّه ممّا أجمع الفقهاء على كراهته لهما إمّا بذكرهما معاً، أو بذكر حكم اختضاب الحائض في موضعٍ ثمّ إلحاق النفساء بها في أحكامها في موضع آخر.

قال الشيخ الطوسي: «ويكره للنفساء الخضاب كما يكره ذلك للحائض»[١].

وقال العلّامة الحلّي في الحائض: «ويكره لها الخضاب، ذهب إليه علماؤنا أجمع»[٢].

وقال الفاضل الاصفهاني فيها أيضاً: «ويكره لها الخضاب بالاتّفاق كما في المعتبر والمنتهى والتذكرة...»[٣].

ثمّ قال في موضع آخر: «والنفساء كالحائض في جميع الأحكام الشرعيّة... ويكره لها الخضاب»[٤].

وقال المحدّث البحراني: «صرّحوا بأنّ حكم النفساء كالحائض في كلّ الأحكام الواجبة والمندوبة والمحرّمة والمكروهة؛ لأنّه في الحقيقة حيض احتبس، ونفى في المنتهى الخلاف فيه بين أهل العلم مؤذناً بدعوى الإجماع عليه، وفي المعتبر أنّه مذهب أهل العلم لا أعلم فيه خلافاً»[٥].

وظاهر كلام الشيخ المفيد اختصاص الحكم بالكراهة بالأيدي والأرجل وعلّله بالمنع من وصول ماء الغسل إلى البشرة كما تقدّم.

كما أنّ ظاهر كلام سلّار اختصاصه بالحنّاء حيث قال: «يكره للنفساء والحائض الخضاب بالحنّاء»[٦].

ووافقهما في اختصاص الحكم بما ذكراه المحقّق النراقي غير أنّه جعل ذلك مصداقاً للمتعارف من المخضوب والخضاب قال: «والظاهر اختصاص الكراهة بما يتعارف من المخضوب وما يختضب به؛ لانصراف المطلق إليه، فلا كراهة في خضاب غير اليد والرجلين والشعور وفاقاً للمفيد، ولا في غير الحنّاء طباقاً للديلمي وإن كان الظاهر إلحاق الوسمة به أيضاً»[٧].

---

(١) النهاية: ٣٠.
(٢) التذكرة ١: ٢٧٣.
(٣) كشف اللثام ٢: ١٢١.
(٤) كشف اللثام ٢: ١٨٦.
(٥) الحدائق ٣: ٣٢٥.
(٦) المراسم: ٤٤.
(٧) مستند الشيعة ٢: ٤٧٢.

وفي مقابل تعبير المشهور بالكراهة عبّر الشيخ الصدوق بعدم الجواز فقال: «لا يجوز للحائض أن تختضب؛ لأنّه يخاف عليها من الشيطان»[1]. وظاهره حرمة الاختضاب عليها. لكن حمل على إرادة الكراهة[2].

هذا، وقد استدلّ مشهور الفقهاء بروايات، منها: ما رواه أبو بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الحائض هل تختضب؟ قال: «لا؛ لأنّه يخاف عليها الشيطان»[3].

ونحوه ما عن أبي بصير عنه عليه السلام[4] وغيرهما[5].

ونوقش بأنّ الروايات الواردة جميعها ضعيفة السند، فلا يثبت حكم الكراهة بها إلّا بناءً على قاعدة التسامح في أدلّة السنن، وفقهاؤنا المعاصرون لا يقولون بها؛ لعدم الدليل عليها.

قال السيد الخوئي: «فلا ينبغي الإشكال في جواز الخضاب على الحائض بمقتضى الموثّقة [أي موثّقة سماعة قال: سألت العبد الصالح عليه السلام عن الجنب والحائض أيختضبان؟ قال: «لا بأس»]، وإن تمّت الأخبار الناهية من حيث السند، أو قلنا بالتسامح في أدلّة السنن حملناها على الكراهة جمعاً بين الطائفتين. وإن لم يتمّ سندها ـ كما هو الواقع؛ لضعفها في جملة منها ـ ولم نقل بالتسامح في أدلّة السنن التزمنا بالجواز من دون كراهة»[6].

ولكن قد ورد في بعض الروايات ما يدلّ على انتفاء كراهة الخضاب للنفساء، فمن ذلك ما روي عن جعفر بن محمّد عليه السلام قال: «لا تختضب وأنت جنب، ولا تجنب وأنت مختضب، ولا الطامث؛ فإنّ الشيطان يحضرها عند ذلك، ولا بأس به للنفساء»[7].

وفي رواية أُخرى عنه قال: «تختضب النفساء»[8].

---

(١) الفقيه ١: ٩١، ذيل الحديث ١٩٦.
(٢) انظر: الوسائل ٢: ٣٥٢، عنوان ب ٤٢ من الحيض.
(٣) الوسائل ٢: ٣٥٣، ب ٤٢ من الحيض، ح ٣.
(٤) الوسائل ٢: ٣٥٣ ـ ٤٥٤، ب ٤٢ من الحيض، ح ٤.
(٥) الوسائل ٢: ٣٥٤، ب ٤٢ من الحيض، ح ٧، ٨.
(٦) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٦: ٥٨٨.
(٧) الوسائل ٢: ٢٢٣، ب ٢٢ من الجنابة، ح ١١.
(٨) الوسائل ٢: ٢٢٣، ب ٢٢ من الجنابة، ح ١٣.

٣ ـ وأمّا إجناب المختضب نفسه بإنزال المني أو بالجماع فقد صرّح كثير من الفقهاء بكراهته، وقيّدوه بما إذا لم يأخذ اللون مأخذه.

قال ابن سعيد: «ويكره للرجل والمرأة أن يجنبا مختضبين حتّى يأخذ الحنّاء مأخذه»[١].

وقال العلّامة الحلّي: «يكره [للإنسان] أن يجنب وهو مختضب إلّا إذا أخذ الحنّاء مبلغه»[٢].

وقال المحقّق الكركي: «وكذا يكره للمختضب أن يجنب ما لم يأخذ الخضاب مأخذه، فإن أخذ مأخذه فلا بأس، وقد وقع التصريح بالحكمين في بعض الأخبار»[٣].

وقال السيد جواد العاملي: «وصرّح جماعة بأنّه يكره للمختضب أن يجنب، وقيّده بعض بما إذا لم يأخذ الحنّاء مأخذه»[٤].

وقال السيد اليزدي: «وكذا يكره للمختضب قبل أن يأخذ اللون إجناب نفسه...»[٥].

وما ذكره المشهور هو مضمون بعض الروايات التي تقدّم بعضها، وعن أبي سعيد قال: قلت لأبي إبراهيم عليه السلام: أيختضب الرجل وهو جنب؟ قال: «لا»، قلت: فيجنب وهو مختضب؟ قال: «لا»، ثمّ مكث قليلاً ثمّ قال: «يا أبا سعيد، ألا أدلّك على شيء تفعله؟» قلت: بلى، قال: «إذا اختضبت بالحنّاء، وأخذ الحنّاء مأخذه وبلغ، فحينئذٍ فجامع»[٦]. ومثلها غيرها[٧].

وقد عبّر بعض قدامى الفقهاء بما لا يدلّ على الكراهة. فمن ذلك قول الشيخ الصدوق في عبارته المتقدّمة: «ولا بأس أن يختضب الجنب، ويجنب وهو مختضب»[٨].

---

(١) الجامع للشرائع: ٢٩، وانظر: ٤٥٤.
(٢) نهاية الإحكام ١: ١٠٥.
(٣) جامع المقاصد ١: ٢٦٩.
(٤) مفتاح الكرامة ٣: ٩٠.
(٥) العروة الوثقى ١: ٥٢٠.
(٦) الوسائل ٢: ٢٢١، ب ٢٢ من الجنابة، ح ٤.
(٧) انظر: الوسائل ٢: ٢٢١، ب ٢٢ من الجنابة، و ٢٢٤، ب ٢٣، ح ٣.
(٨) المقنع: ٤٥. الفقيه ١: ٨٧.

وقول المفيد فيها أيضاً: «وإن أجنب بعد الخضاب لم يُحرج بذلك»[1].

لكن كلامهما لا ينافي الحكم بكراهة الجنابة للمختضب، خصوصاً كلام الشيخ الصدوق؛ لأنّه قد يكون ناظراً إلى الحرمة كمفاد بعض الروايات المتقدّمة. وإلى هذا المعنى أشارت بعض كلمات الفقهاء[2].

٤ ـ وأمّا إحاضة المرأة أو إنفاسها نفسها ولو بالعقاقير والأدوية فلا تعرّض لهما في كلمات الفقهاء أو في الروايات، غير أنّه يمكن جعل ذلك تطبيقاً لما قد يستفاد من مجموع الروايات من أنّ المناط هو كراهة اجتماع الحدث الأكبر مع الخضاب.

لكن بعض الفقهاء استظهر اختصاص الحكم بكراهة اختضاب الحائض بحالة إتيان الدم لها، وأمّا قبله فلا يكره الاختضاب لها وإن علمت مجيئه.

قال العلّامة الحلّي: «ولا بأس أن تختضب [المرأة] قبل إتيان الدم وإن عرفته؛ للأصل السالم عن معارضة الحيض»[3].

وقال أيضاً: «ولا بأس أن تكون [الحائض] مختضبة ثمّ يجيئها الحيض، بأن تختضب قبل عادتها»[4].

وتقدّم كلام المفيد سابقاً.

وهذه العبارات قد تُعطي الاقتصار على مورد النصّ وعدم انتزاع حكم كلّي ـ مستفاد من مجموع الأحكام والروايات الواردة ـ ثبوت حكم الكراهة لاجتماع الحدث الأكبر مع الخضاب، بل لإحداث الجنابة حال الاختضاب أو الاختضاب حال الحدث الأكبر.

ثالث عشر ـ المسح على الخضاب:

المتّفق عليه بين فقهائنا عدم جواز المسح على الحائل في الوضوء والغسل بمعنى عدم صحّتهما حال وجوده وإمكان رفعه إلّا مع العذر المسوّغ له من مرض أو كسر ونحوهما، من غير فرق بين الحنّاء وغيرها في ذلك.

---

(١) المقنعة: ٥٨.

(٢) المعتبر ١: ١٩٢. كشف اللثام ٢: ٣٩. مفتاح الكرامة ٣: ٩٠.

(٣) نهاية الإحكام ١: ١٢٣.

(٤) التذكرة ١: ٢٧٣.

قال العلّامة الحلّي: «ولو خضب رأسه بما يستره، أو طيّنه بساتر، لم يجز [له] المسح على الخضاب والطين؛ لأنّه لم يمسح على محلّ الفرض فأشبه المسح على العمامة»[1].

لكن الشيخ الطوسي في كتاب الاستبصار أورد في صدر باب (المسح على الرأس وعليه الحنّاء في الوضوء) بعض الروايات الدالّة على جواز المسح على الحنّاء الموضوعة على الرأس، منها: صحيحة عمر بن يزيد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخضب رأسه بالحنّاء ثمّ يبدو له في الوضوء؟ قال: «يمسح فوق الحنّاء»[2].

ومنها: صحيحة محمّد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يحلق رأسه ثمّ يطليه بالحنّاء، ثمّ يتوضّأ للصلاة، فقال: «لا بأس بأن يمسح رأسه والحنّاء عليه»[3].

ثمّ ذكر ما يعارضها من الروايات كما رواه محمّد بن يحيى رفعه عن أبي عبد الله عليه السلام: في الرجل يخضب رأسه بالحنّاء ثمّ يبدو له في الوضوء؟ قال: «لا يجوز حتّى يصيب بشرة رأسه الماء»[4].

وضعّفه بأنّه مرسل مقطوع الإسناد، فلا يعارض به الأخبار المسندة[5].

وقد التزم الشيخ الطوسي في مقدّمة كتابه بأن يبتدئ في كلّ باب منه بإيراد ما يعتمده من الفتوى والحديث قال: «وأن ابتدئ في كلّ باب بإيراد ما اعتمده من الفتوى والأحاديث فيه، ثمّ أُعقّب بما يخالفها من الأخبار، وأُبيّن وجه الجمع بينها على وجه لا أُسقط شيئاً منها ما أمكن ذلك فيه»[6].

فظاهر إيراده الخبرين المذكورين اعتماده عليهما في الفتوى، وتضعيف ما يعارضهما، وأنّه يخالف المشهور في عدم جواز المسح على الحائل في خصوص الحنّاء.

لكنّ أحداً من الفقهاء قبل صاحب

(١) المنتهى ٢: ٥٢.
(٢) الاستبصار ١: ٧٥، ح ٢٣٢.
(٣) الاستبصار ١: ٧٥، ح ٢٣٣.
(٤) الاستبصار ١: ٧٥ ـ ٧٦، ح ٢٣٤.
(٥) الاستبصار ١: ٧٦، ذيل الحديث ٢٣٤.
(٦) الاستبصار ١: ٣.

الجواهر لم يشر إلى مخالفته في المسألة، وإنّما نقلوا عنه حمل الصحيحتين على الضرورة؛ ولعلّ ذلك لمكان ما ذكره تنزّلاً في وجه الجمع بين الطائفتين حيث قال: «ولو سُلّم لأمكن حمله على أنّه إذا أمكن إيصال الماء إلى البشرة فلابدّ من إيصاله، وإذا لم يمكن ذلك أو لحقه مشقّة في إيصاله لم يجب عليه، ويؤكّد ذلك...»[1] فذكر رواية الوشاء الواردة في إجزاء المسح على الدواء في الوضوء.

قال المحقّق النجفي بعد ذكره كلام الشيخ الطوسي: «وقد يقضي التدبُّر في كلامه أنّه مخالف في المسألة، إلّا أنّه لم أقِف على أحدٍ أشار إلى ذلك، بل نقلوا عنه حمل الصحيحتين على الضرورة، ولعلّه لما ذكره بعد التسليم وقوله: (ويؤكّد ذلك) فتأمّل جيداً»[2].

هذا، وقد حمل بعض الفقهاء الروايتين على محامل عديدة، منها: كون المراد من الحنّاء لونها، أو كون الإمام عليه السلام في مقام الإنكار لا الإقرار، أو كون الحنّاء على بعض الرأس لا جميعه بحيث لا يمكن المسح على موضعه، أو كون الحنّاء على البشرة تحت الشعر فيمسح على الرأس حيث لا حنّاء ويكون مجزياً، وغير ذلك[3].

إلّا أنّ جميع ذلك تأوّلات مردودة؛ لمخالفتها ظاهر الروايتين، ولذلك ردّها بعض الفقهاء بمخالفتها للظهور حاملاً لها على التقيّة.

قال السيد الخوئي: «قد ورد في روايتين جواز المسح على الحنّاء... وربّما يجمع بينهما وبين الأخبار المتقدّمة [الدالّة على عدم كفاية المسح على الحائل] بحملهما على إرادة لون الحنّاء دون نفسه.

ويدفعه: أنّ ذلك خلاف الظاهر، بل خلاف الصريح في موارد من الصحيحتين... فهذا الجمع غير صحيح.

والصحيح أن تحمل الصحيحتان على التقيّة؛ وذلك لأنّ الروايتين وإن وردتا في

---

(١) الاستبصار ١: ٧٦، ذيل الحديث ٢٣٤.
(٢) جواهر الكلام ٢: ٢٠٦.
(٣) انظر: كشف اللثام ١: ٥٤٣. مفتاح الكرامة ٢: ٤٢٦. جواهر الكلام ٢: ٢٠٥.

الحنّاء، إلّا أنّ احتمال إرادة خصوصه مقطوع الفساد؛ إذ لم يقل أحد بأنّ للحنّاء خصوصيّة تقتضي الحكم بكفاية المسح عليه دون مثل السدر وغيره من الأجسام. وعلى ذلك فالقول بجواز المسح على الحنّاء يستلزم القول بجواز المسح على بقيّة الأجسام الخارجيّة. فإذا أُريد منهما جواز المسح على كلّ جسم حائل لعارضتهما الأخبار الكثيرة المشهورة التي دلّت على وجوب مسح المقدّم أو الرأس من دون أن يكون عليهما شيء يمنع من وقوع المسح على البشرة»[1].

وكيف كان فقد يضمّ إلى ما ذكره الشيخ الطوسي من جواز المسح على الحنّاء ما ذكره الشيخ المفيد في عبارته المتقدّمة في اجتماع الحدث الأكبر مع الاختضاب؛ حيث علّل الحكم بكراهة ذلك بأنّ ذلك يمنع من وصول الماء إلى ظاهر الجوارح التي عليها الخضاب، مخرّجاً لجواز المسح بالنسبة إلى المختضبة التي يفجأها الحيض أو المختضب الذي تعرض له الجنابة بنفي الحرج.

غير أنّ ظاهر عبارة المفيد إرادة لون الحنّاء لا مادّتها؛ لتصريحه في صدر كلامه بكون حكم الكراهة ثابتاً للخضاب بالحنّاء وشبهه ممّا لا يزيله الماء، ولا ريب أنّ ما لا يزيله الماء هو اللون دون المادّة فلابدّ أن يكون أرجع لون الحنّاء إلى بقاء أجزاء لطيفة ودقيقة من مادّة الحنّاء تغطّي الشعر المخضوب بنحو يعجز الحسّ عن إدراك جرمها، وتكون مانعة من وصول الماء إليه أو إلى البشرة المصبوغة به.

لكنّ ذلك دقّة عقليّة لا ينبغي حمل الروايات الدالّة على وجوب المسح على الرأس أو بشرته من دون مانع على إرادة هذا المعنى من الموانع، بل المراد ما يشكّل عند العرف مانعاً وحائلاً من وصول الماء إلى البشرة التي يجب أن يجري عليها ماء الوضوء أو الغسل أو أن تبتلَّ برطوبة المسح.

وعلى كلّ حال فالبحث عن ذلك يرتبط بشرط عدم المانع والحائل في الوضوء والغسل والتيمّم، ولا اختصاص له ببحث (اختضاب).

---

(١) التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٤: ١٥٣ ـ ١٥٤.

رابع عشر ـ اختضاب المحرم:

صرّح كثير من فقهائنا بحرمة الاختضاب للمحرم، والحكم بذلك يرجع إلى إحدى جهتين:

الأُولى: تغطية الرأس وستره للرجل، فإنّها من جملة تروك الإحرام التي لا خلاف بين الفقهاء فيها. نعم، لكنّهم اختلفوا في شمول الحكم بحرمة تغطية الرأس لما لم يعتد تغطيته به كالطين والحنّاء ونحوهما. فذهب مشهور الفقهاء إلى الحرمة وألزموا الفاعل الفداء، بل ادّعي نفي الخلاف في ذلك.

قال الشيخ الطوسي فيما يلزم المحرم من الكفّارة بما يفعله: «من خضب رأسه أو طيّبه لزمه الفداء كمن غطّاه بثوب بلا خلاف»[1].

وقال العلّامة الحلّي: «لا فرق في التحريم بين تغطية الرأس بالمعتاد كالعمامة والقلنسوة، أو بغيره كالزنبيل والقرطاس، أو خضب رأسه بحنّاء... عند علمائنا»[2].

وذهب البعض إلى عدم الحرمة.

قال السيد العاملي: «صرّح العلّامة وغيره بأنّه لا فرق في التحريم بين أن يغطّي رأسه بالمعتاد... أو بغيره حتّى الطين والحنّاء، وهو غير واضح؛ لأنّ المنهي عنه في الروايات المعتبرة تخمير الرأس ووضع القناع عليه، والستر بالثوب، لا مطلق الستر. مع أنّ النهي لو تعلّق به لوجب حمله على ما هو المتعارف منه، وهو الستر بالمعتاد، إلّا أنّ المصير إلى ما ذكروه أحوط»[3].

وقد اتّضح من خلال ما تقدّم أنّ حرمة الاختضاب للمحرم ـ بناءً على القول بها ـ تختصّ بالرأس دون غيره من أعضاء البدن.

الثانية: الزينة فإنّ بعض الفقهاء عدّها من جملة المحرّمات على المحرم، لكنّ المشهور على الكراهة.

قال العلّامة الحلّي: «المشهور كراهة استعمال الحنّاء للزينة، والوجه التحريم»[4].

---

(١) المبسوط ١: ٣٥١.
(٢) التذكرة ٧: ٣٣١.
(٣) المدارك ٧: ٣٥٤.
(٤) المختلف ٤: ٧٦.

وقال الشهيد الأوّل في محرّمات الإحرام: «الثامن عشر: الحنّاء للزينة على قول؛ لأنّه زينة، والكراهة مشهورة؛ لصحيح ابن سنان حيث أطلقت استعماله، وحملت على غير الزينة، وحكم ما قبل الإحرام إذا قارنه حكمه [بعده]»[1].

وهذه الحرمة لا تختصّ بالاختضاب في الرأس بل تعمّ جميع مواضع البدن التي يتمشّى من خضابها عنوان الزينة كشعر الرأس واللحية والوجه والكفّين بل غيرها أيضاً.

ولذلك قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «الثالث والعشرون [من محرّمات الإحرام]: الحنّاء للزينة في الكفّين والرأس والقدمين، ويلحق بها جميع ما يتزيّن به ـ إذ لا خصوصيّة لها ـ من حمرة أو كتم أو خطاط أو وسم أو نحوها»[2].

▣ ثمّ إنّ الفقهاء اختلفوا في اشتراط القصد إلى التزيّن في ثبوت الحرمة المذكورة أو عدمه، فيكفي تحقّقه واقعاً وإن لم يقصد المختضب سوى العمل بالسُنّة.

وكيف كان فالحرمة أو الكراهة الثابتة في اختضاب المحرم ليست متعلّقة بذات الاختضاب وعنوانه، بل بما هو مصداق من مصاديق التزيّن وتغطية الرأس.

خامس عشر ـ كراهة الصلاة حال الاختضاب:

جاء في بعض الروايات النهي عن الصلاة حال الاختضاب، والمراد به الطلي به وفعله دون نتيجته، منها: ما رواه أبو بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي وعليه خضابه؟ قال: «لا يصلّي وهو عليه، ولكن ينزعه إذا أراد أن يصلّي»، قلت: إنّ حناءه وخرقته نظيفة، فقال: «لا يصلّي وهو عليه، والمرأة أيضاً لا تُصلّي وعليها خضابها»[3].

وعن مسمع بن عبد الملك قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يصلّي المختضب»، قلت: جعلت فداك ولِمَ؟ قال: «لأنّه محتضر»[4].

---

(١) الدروس ١: ٣٨٥.
(٢) كشف الغطاء ٤: ٥٧٥.
(٣) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٥.
(٤) الوسائل ٤: ٤٣١، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٧.

وفي رواية أُخرى قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا يختضب الجنب، ولا يجامع المختضب، ولا يصلّي المختضب»، قلت: جعلت فداك ولم؟ قال: «لأنّه محتضر»[1].

والظاهر أنّ مراده هو حضور الجنّ عنده كما تقدّم في اختضاب الجنب والحائض.

لكن في روايات أُخرى تجويزه ونفي البأس عنه، فعن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الرجل والمرأة يختضبان، أيصلّيان وهما بالحنّاء والوسمة؟ فقال: «إذا أبرز الفم والمنخر فلا بأس»[2].

وعن رفاعة قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن المختضب إذا تمكّن من السجود والقراءة أيضاً، أيصلّي في حنّائه؟ قال: «نعم، إذا كانت خرقته طاهرة، وكان متوضّئاً»[3].

وعن سهل بن اليسع الأشعري عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته أيصلّي الرجل في خضابه إذا كان على طهر؟ فقال: «نعم»[4].

وعن عمّار الساباطي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة تصلّي ويداها مربوطتان بالحنّاء؟ فقال: «إن كانت توضّأت للصلاة قبل ذلك فلا بأس بالصلاة وهي مختضبة ويداها مربوطتان»[5].

ونحوها رواية أبي بكر الحضرمي[6].

وقد حمل الفقهاء ـ بسبب اختلاف الروايات ـ النصوص الناهية عن الصلاة حال الاختضاب على الكراهة؛ جمعاً بينها وبين النصوص الصريحة في الجواز، أو على الإرشاد إلى لزوم رفع المانع من إتيان الصلاة بصورة صحيحة؛ جمعاً بينها وبين ما دلّ على الجواز مقيّداً بطهارة الخرقة ووقوع الوضوء من المختضب وبروز الفم والمنخر للتمكّن من القراءة.

قال الشيخ الطوسي: «ولا بأس أن

---

(١) الوسائل ٤: ٤٣١، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٨.
(٢) الوسائل ٤: ٤٢٩، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ١، وانظر: ذيل الحديث ٢.
(٣) الوسائل ٤: ٤٢٩، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٢.
(٤) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٣.
(٥) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٤.
(٦) الوسائل ٤: ٤٣٠، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٥.

يصلّي الرجل والمرأة وهما مختضبان أو عليهما خرقة الخضاب إذا كانت طاهرة»[1].

وقال العلّامة الحلّي: «ولا بأس للرجل والمرأة أن يصلّيا وهما مختضبان أو عليهما خرقة الخضاب إذا كانت طاهرة؛ عملاً بالأصل. وما رواه الشيخ في الصحيح عن رفاعة [ثمّ قال:] هذا وإن كان جائزاً إلّا أنّ الأولى نزع الخرقة وأن يصلّي ويده بارزة؛ لما رواه الشيخ عن أبي بكر الحضرمي...»[2].

وقال المحدّث البحراني في آداب الصلاة: «ومنها: كراهة الخضاب عند الشيخ ﷺ ومن تبعه، والأخبار الواردة في الصلاة في الخضاب لا تخلو من تدافع، والشيخ جمع بينها بما ذكره من الكراهة فأثبته في مكروهات الصلاة. والظاهر أنّه غير متعيّن للجمع ليكون حكماً شرعيّاً بذلك. ولابدّ من نقل الأخبار المتعلّقة بذلك وبيان ما اشتملت عليه»[3].

ثمّ أورد الروايات المتقدّمة وما رواه يونس بن عبد الرحمان عن جماعة من أصحابنا قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام: ما العلّة التي من أجلها لا يحلّ للرجل أن يصلّي وعلى شاربه الحنّاء؟ قال: «لأنّه لا يتمكّن من القراءة والدعاء»[4]. ثمّ قال: «وأنت خبير بأنّه كما يحتمل حمل رواية الحضرمي على الكراهة كما ذكره الشيخ ﷺ ومن تبعه وجعلوه بذلك حكماً شرعيّاً ومسألة مستقلّة، يمكن ـ بل هو الأظهر ـ حمل الخبر المذكور على المانع من القراءة أو من الإتيان بها على الوجه الأكمل كما يدلّ عليه خبر يونس المذكور، وعلى هذا فالمنع محمول على التحريم على الأوّل، وعلى الكراهة على الثاني»[5].

ومراده من التحريم لابدّ وأن يكون التحريم المانعي، أي حرمة الإكتفاء بالصلاة مع تشكيل الخضاب مانعاً من أدائها بصورة صحيحة، فيكون إرشاداً إلى مانعيّته من صحتها.

---

(١) النهاية: ١٠٢ ـ ١٠٣. وانظر: المبسوط ١: ٨٤.
(٢) المنتهى ٤: ٢٦١ ـ ٢٦٢.
(٣) الحدائق ٧: ١٥٩.
(٤) الوسائل ٤: ٤٣١، ب ٣٩ من لباس المصلي، ح ٩.
(٥) الحدائق ٧: ١٦٠.

اختلاس

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغة :

الاختلاس ـ وزان افتعال ـ مصدر اختلس أصله من الخلس، والاسم الخُلسة[1]، ومعناها النُهزة[2].

ومعنى الاختلاس مختلف فيه بين أهل اللغة.

فقيل: هو أخذ المال على سبيل السلب والمكابرة[3].

وقيل: هو أخذه اختطافاً على حين غرّة وغفلة من صاحبه[4]، ويراد منه الدغرة والدغارة[5].

ويشترك المعنيان في كونه أخذاً للمال من غير حرز[6].

❑ اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء الاختلاس إمّا بالمعنى الثاني[7]، أو بمعنى أخذ الشيء الظاهر من دون قهر[8]، أو ما يعمهما[9].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ السرقة: وهي أخذ مال الغير من حرزه سرّاً، أي على جهة الاستخفاء والتفزّع[10].

والاختلاس أخذ للمال الظاهر إمّا علناً ومكابرة أو اختطافاً، وعلى حين غرّة ممّن في يده كما تقدّم.

---

(١) الصحاح ٢: ٩٢٣.

(٢) العين ٤: ١٩٧. تهذيب اللغة ٧: ١٦٩. المحيط في اللغة ٤: ٢٦٢.

(٣) العين ٤: ١٩٧. الصحاح ٢: ٩٢٣.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٠٨. مجمل اللغة: ٢٢٠. المحيط في اللغة ٤: ٢٦٢. المصباح المنير: ١٧٧. مجمع البحرين ١: ٦٧٩ ـ ٦٨٠. تاج العروس ٤: ١٣٨.

(٥) الصحاح ٢: ٦٥٨. النهاية (ابن الأثير) ٢: ١٢٢. مجمع البحرين ٢: ٤١.

(٦) مجمع البحرين ١: ٦٧٩ ـ ٦٨٠.

(٧) كشف اللثام ٢: ٤٣٣. التحفة السنية: ٢٢ (مخطوط).

(٨) النهاية: ٧٢٢. المهذب ٢: ٥٥٤. الوسيلة: ٤٢٣. السرائر ٣: ٥١١.

(٩) كشف اللثام ٢: ٤٣٣. الرياض ١٣: ٦٢٨، ٦٢٩.

(١٠) جامع الخلاف والوفاق: ٥٩١. تفسير غريب القرآن الكريم: ٤١٧. مجمع البحرين ٢: ٣٦٧. وانظر: مجمع الفائدة ١٣: ٢٢٧. جامع المدارك ٧: ١٣٩.

٢ ـ **الغصب**: هو إثبات اليد على مال الغير عدواناً[١]، وهو أعمّ من الاختلاس من وجه؛ لشموله التصرّف في مال الغير بغير وجه شرعي، سواء كان يأخذه اختطافاً أو استلاباً أو سرقة أو احتيالاً أو بإبقائه تحت اليد بغير رضا صاحبه بعد إذ كان أمانة، وسواء كان الأخذ من حرز أو من غيره.

والاختلاس في اللغة أعمّ من الغصب من وجه آخر؛ لشموله أخذ المال اختطافاً ممّن بيده إذا كان التصرّف فيه جائزاً للمختلس. لكنه حين يطلق يراد به غالباً أخذ مال الغير ممّا لا يجوز التصرّف فيه له.

٣ ـ **الاستلاب**: تقدّم أنّه أحد المعاني المستعمل فيها لفظ الاختلاس.

٤ ـ **الاختطاف**: وهو استلاب الشيء وأخذه بسرعة[٢]، لكن قد يكون عن غفلة عن صاحبه كما هو معنى الاختلاس، وقد لا يكون فهو أعمّ من الاختلاس.

٥ ـ **الطرّ**: وهو الشقّ والقطع[٣]، وفرقه عن الاختلاس أنّه أخذ للمال من حرزه وهو الكمّ بشقّه وقطعه، بينما لا يكون الاختلاس أخذاً من الحرز وغير مأخوذ في مفهومه الشقّ والقطع.

٦ ـ **الانتهاب**: النهب: الغارة والسلب[٤]، وفرقه عن الاختلاس بكون الأخذ للمال فيه عن قهر[٥]، والاختلاس لا يكون كذلك.

ثالثاً ـ صفة الاختلاس (حكمه التكليفي):

لا إشكال في حرمة الاختلاس من حيث انّه تعدٍّ على مال الغير، وتصرّف فيه بغير إذنه، وهو حرام.

رابعاً ـ عقوبة الاختلاس:

اتّفق فقهاؤنا على أنّ المختلس لا تقطع يده أو رجله كما يصنع بالسارق، بل يعزّره الحاكم بما يرتدع معه عن الاختلاس[٦].

---

(١) انظر: المصباح المنير: ٤٤٨.

(٢) العين ٤: ٢٢٠. الصحاح ٤: ١٣٥. المفردات: ١٥٠. النهاية (ابن الأثير) ٢: ٤٩.

(٣) النهاية (ابن الأثير) ٥: ١٣٣. لسان العرب ١: ٧٧٣.

(٤) النهاية (ابن الأثير) ٥: ١٣٣. لسان العرب ١: ٧٧٣.

(٥) المصباح المنير: ٦٢٧. مجمع البحرين ٤: ٣٧٩.

(٦) قال الشيخ المفيد (المقنعة: ٨٠٤): «وفي الخيانة والخُلسة العقوبة بما دون الحدّ». ⇐

والدليل على عدم ثبوت حدّ القطع على المختلس عدم شمول نصوص السرقة له؛ لخروجه عنها موضوعاً، وذلك لأخذ التخفّي والأخذ من الحرز في مفهوم السرقة كما تقدّم، فتشمله الإطلاقات الدالّة على ثبوت التعزير في كلّ فعل محرّم لم يرد فيه حدّ، مضافاً إلى الأدلّة الخاصّة الواردة في عقوبة المختلس، وهي عدّة روايات:

منها: ما رواه أبو بصير عن أحدهما عليهما السلام قال: سمعته يقول: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا أقطع في الدغارة المعلنة ـ وهي الخلسة ـ ولكن أُعذّره»[1].

ومنها: ما عن سماعة قال: قال: «من سرق خلسة خلسها لم يقطع، ولكن يضرب ضرباً شديداً»[2].

ومنها: ما عن السكوني عن جعفر عن أبيه عن عليّ عليه السلام قال: «ليس على الطرّار والمختلس قطع؛ لأنّها دغارة معلنة، ولكن يقطع من يأخذ ويخفي»[3]. وروايات أُخرى[4].

⇒ وقال ابن البرّاج (المهذّب ٢: ٥٥٤): «وأمّا المختلس فهو الذي يستلب الشيء من الطرق والشوارع ظاهراً، فإذا فعل شيئاً من ذلك وجب أن يعاقب عقوبة تردعه عن مثل ما فعله، وذلك يكون بحسب ما يراه الإمام أصلح وأردع، ولا يجب عليه قطع في ذلك على وجه من الوجوه».

وقال المحقّق الحلّي (المختصر النافع: ٣٠٥): «ولا يقطع المستلب ولا المختلس ولا المحتال... بل يُستعاد منهم ما أخذوا، ويعزّرون بما يردع».

وقال العلّامة الحلّي (القواعد ٢: ٥٧٠): «المختلس والمستلب والمحتال بالتزوير والرسائل الكاذبة لا يقطع واحد منهم، بل يؤدّب ويُستردّ منه المال».

وقال الشهيد الأوّل (اللمعة: ٢٤٥): «ولا يقطع المختلس ولا المستلب ولا المحتال على الأموال بالرسائل الكاذبة، بل يعزّر».

وأضاف الشهيد الثاني (الروضة ٩: ٣٠٤) إليها: «بما يراه الحاكم؛ لأنّه فعل محرّم لم ينصّ الشارع على حدّه».

وقال الفاضل الهندي (كشف اللثام ٢: ٤٤٣): «المختلس والمستلب والمحتال بالتزوير في الشهادة الكاذبة والرسائل لا يقطع واحد منهم؛ للأصل، وخروجهم عن نصوص السرقة والمحاربة».

(١) الوسائل ٢٨: ٢٦٨، ب ١٢ من حدّ السرقة، ح ١، وانظر: ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٨: ٢٦٩، ب ١٢ من حدّ السرقة، ح ٥.

(٣) الوسائل ٢٨: ٢٦٩، ب ١٢ من حدّ السرقة، ح ٧.

(٤) انظر: الوسائل ٢٨: ٢٦٨، ب ١٢ من حدّ السرقة، و ٢٧١، ب ١٣، ح ٣، ٤.

اختلاط

أوّلاً ـ التعريف :

❑ لغة :

الخلط : الجمع بين أجزاء الشيئين فصاعداً سواء كانا مائعين أو جامدين أو أحدهما مائعاً والآخر جامداً[1]، وسواء أمكن التمييز بينهما وفصل أجزائهما عن بعضها ـ كما في خلط الحيوانات ـ أم لا كخلط المائعات، وهو ما يطلق عليه المزج[2].

لكن لا يصدق الخلط بدون تداخل بين الأجزاء، فلو جمع بين الأجزاء في محلّ واحد لكن بحيث تكون هذه في ناحية والأُخرى جنبها لم يتحقّق الخلط[3].

والاختلاط ـ وزان افتعال ـ مصدر اختلط مشتقّ من الخلط، يدلّ على مطاوعة في الخلط، يقال: خلطت الشيء بغيره خلطاً من باب ضرب ضممته إليه فاختلط هو[4].

ومنه اختلاط العقل بمعنى فساده وتغيّره، يقال: خولط الرجل فهو مخالط، واختلط عقله فهو مختلط إذا تغيّر عقله[5].

❑ اصطلاحاً :

يستعمل الفقهاء لفظ الاختلاط في نفس معناه اللغوي، فلا اصطلاح لديهم خاصّاً به، غير أنّ لهم في استعماله ثلاثة إطلاقات هي:

١ ـ إطلاقه على التداخل بين أجزاء الأشياء الخارجيّة، فيفيد معنى الامتزاج وعدم الانفصال والتباين[6].

٢ ـ إطلاقه على التداخل بين المعاني والصور الذهنيّة المستفادة من اللفظ أو من الأعيان الخارجيّة، فيفيد معنى الإبهام والاشتباه وعدم تعيّن الشيء كما سيأتي.

---

(١) المفردات: ٢٩٣.
(٢) المصباح المنير: ١٧٧.
(٣) المصباح المنير: ١٧٧. وانظر: تاج العروس ٥: ١٣١.
(٤) تهذيب اللغة ٧: ٢٣٥. المحيط في اللغة ٤: ٢٨٩. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢٠٨.
(٥) تهذيب اللغة ٧: ٢٣٩. الصحاح ٣: ١١٢٤.
(٦) معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٣٥. معجم لغة الفقهاء: ٤٩.

٣ ـ إطلاقه على التداخل في المعايير والموازين العقليّة المؤثّرة في إدراك الشخص، فيفيد معنى اختلال العقل وفساده كما ورد عند أهل اللغة[١].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **الامتزاج**: وهو اختلاط ما يتعذّر عزله عادة[٢]. وفرقه عن الاختلاط ما تقدّم من اختصاصه بما لا يعزل دون غيره.

٢ ـ **الإبهام**: هو الاختلاط وعدم التميّز في المعاني وصور الأشياء[٣]. فهو أخصّ من الاختلاط من هذه الجهة.

٣ ـ **الاشتباه**: هو الاختلاط وعدم التميّز في تطبيق المعاني والصور الذهنيّة على الأشياء الخارجيّة أو الذهنيّة.

ويستعمله الفقهاء في الموارد التي يعلم بالأمر الكلّي، ولا يستطيعون تطبيقه على فردٍ معيّن؛ لاشتباهه بغيره[٤].

ثالثاً ـ الأحكام:

يختلف حكم الاختلاط باختلاف الموارد التي نشير إلى أهمها فيما يلي:

١ ـ اختلاط الماء المطلق بالمضاف:

ذكر الفقهاء أنّ الماء المطلق إذا اختلط بالمضاف فالمدار في إطلاقه وإضافته على الحاصل من الاختلاط المذكور، فإن كان الحاصل مطلقاً كان حكمه حكم المطلق يرتفع به الحدث والخبث، ولا يتنجّس بملاقاة النجاسة إن بلغ مقداره الكرّ.

وإن كان الحاصل مضافاً كان حكمه حكم المضاف لا يرفع حدثاً ولا خبثاً، ويتنجّس بملاقاة النجاسة ولو بلغ ما بلغ[٥]. وإن شكّ في إطلاقه وإضافته فإن علم حالته السابقة أُخذ بها، وإلّا فإن كانت الشبهة مصداقيّة فيعامل الماء معاملة المطلق بناءً على جواز التمسّك بالعام في الشبهة المصداقيّة؛ لوجود العامّ بمطهّرية الماء من الحدث والخبث وعدم تنجّسه

---

(١) العين ٤: ٢١٨. تهذيب اللغة ٧: ٢٣٥. المحيط في اللغة ٤: ٢٨٩.

(٢) انظر: مستمسك العروة ١٣: ٥.

(٣) انظر: البيع (الخميني) ٣: ٤١٩ ـ ٤٢٠.

(٤) انظر: مستمسك العروة ١٣: ٩. البيع (الخميني) ٣: ٤٢٠.

(٥) المبسوط ١: ٥. المدارك ١: ١١٤. كشف اللثام ١: ٢٨٣.

ببلوغه الكرّ، بخلاف تنجّس الماء بملاقاة النجاسة؛ فإنّه لا عموم فيه حتّى في المضاف، ويعامل معاملة المضاف بناءً على عدم جواز التمسّك بالعامّ فيها، كما هو مبنى مشهور فقهائنا في عصرنا الحاضر، فيرجع إلى ما يقتضيه الأصل العملي في كلّ مورد، ما لم يحصل التعارض بين الأُصول.

٢ ـ اختلاط التراب بغيره:

إذا اختلط تراب التيمّم بغيره من المعادن مثل النورة والملح وغيرهما كالشعير والتبن، جاز التيمّم به مع عدم سلب اسم التراب عنه، أو عدم الوصول إلى محالّ التيمّم[١].

ومثله ما إذا اختلط برميم العظام، فإنّه يجوز التيمّم به إن كان الرميم مستهلكاً فيه[٢].

لكن إذا اختلط بالنجاسة الحاصلة من ظاهر الميّت أو باطنه أو من غيره لم يجز التيمّم به وإن كان مستهلكاً، إلّا أن يعلم بعدم وصوله إلى مواضع المسح[٣].

(انظر: تيمّم)

٣ ـ اختلاط ما يصحّ السجود عليه بغيره:

يكفي في السجود وصول الجبهة إلى ما يصحّ السجود عليه بمقدار معتدّ به عرفاً وإن كان إلى جانبه ما لا يصحّ السجود عليه، سواء من حيث الجنس أو النجاسة؛ وذلك لتحقّق السجود المعتبر بالموضع الذي يصحّ السجود عليه[٤].

(انظر: سجود)

٤ ـ اختلاط بلل الوضوء بغيره:

بلل الوضوء إذا اختلط ببلل سائر أعضاء الوضوء جاز مسح مواضع المسح به، بخلاف البلل الخارج عنه فلا يجوز، وإن استهلك في بلل الوضوء، واستشكل فيه بعض فقهاء العصر[٥].

(انظر: وضوء)

---

(١) الشرائع ١: ٤٨. المدارك ٢: ٢٠٤ ـ ٢٠٥. الحدائق ٤: ٣١٦. جواهر الكلام ٥: ١٣٧ ـ ١٤٠.

(٢) التذكرة ٢: ١٧٨. المدارك ٢: ٢٠٣. كشف اللثام ٢: ٤٥٣. جواهر الكلام ٥: ١٣٤.

(٣) التذكرة ٢: ١٧٨. جواهر الكلام ٥: ١٣٤.

(٤) الذكرى ٣: ١٤٢. جواهر الكلام ٨: ٤٢٢. الحدائق ٧: ٢٥٤.

(٥) العروة الوثقى ١: ٣٨٦، م ٢٥، مع التعليقات.

٥ ـ اختلاط اللباس بما لا يصحّ الصلاة فيه:

لا يجوز لبس ما اختلط بما لا تصحّ الصلاة فيه كغير مأكول اللحم مهما ضؤل مقداره في الصلاة[١]، بخلاف الحرير فإنّه يجوز لبس المخلوط منه في الصلاة وخارجها؛ لكون المحرّم والمانع منه ـ وفقاً لما دلّت عليه الأدلّة ـ هو الخالص[٢]. ومثله الحكم في الكفن[٣]. وأمّا في الذهب فخلاف بين الفقهاء[٤].

(انظر: صلاة)

٦ ـ اختلاط المال الزكوي بغيره:

لا مانع من دفع جنس المال المتعلّق به الحكم من زكاة مال أو فطرة أو خمس أو وقف أو يمين إلى مستحقّه وإن اختلط بغيره بما لا يزيد عن المتعارف، فإن زاد عن المتعارف لزم الزيادة في الدفع بمقدار يعلم مساواة الخالص للمقدار الواجب عليه دفعه[٥].

(انظر: زكاة، خمس)

٧ ـ الآنية المختلطة:

ما يحرم استعماله من الذهب والفضّة كالأواني إذا خلط بغيرهما من المعادن فالمدار في جواز استعماله وعدمه صدق الاسم وعدمه، فما صدق أنّه ذهب أو فضّة حرم استعماله، وما لم يصدق عليه ذلك لم يحرم. وأمّا الممتزج منهما فيحرم قطعاً[٦].

٨ ـ اختلاط المأكول بما يحرم أكله:

إذا اختلط المأكول بما يحرم أكله بنحوٍ يستهلك فيه، كاختلاط لعاب الفم بالدم في فضائه، أو بالدم الطاهر كالدم المتخلّف في الذبيحة، أو دم السمك ونحوه ممّا لا نفس سائلة له، أو بالميتة كذلك، أو بالخمر ـ بناءً على طهارتها ـ أو بغير ذلك واستهلك فيه بنحو لا يتميّز جاز أكله وابتلاعه؛ لعدم صدق أكل الدم أو الميتة أو الخمر أو غير ذلك عليه[٧].

---

(١) نهاية الإحكام ١: ٣٧٤. الحدائق ٧: ٨٦ ـ ٨٧. جواهر الكلام ٨: ٩٤ ـ ٩٥. العروة الوثقى ٢: ٣٤٧، م ٣٣.

(٢) الانتصار: ٤٢٩ ـ ٤٣٠. الحدائق ٧: ٩٣. جواهر الكلام ٨: ١٣٤ ـ ١٣٥. العروة الوثقى ٢: ٣٤٤، م ٢٥.

(٣) النهاية: ٣١. جواهر الكلام ٤: ١٦٩.

(٤) جواهر الكلام ٨: ١١٢.

(٥) انظر: جواهر الكلام ١٥: ٥١٨.

(٦) العروة الوثقى ١: ٣٠٦، ٣٠٧، م ٧، ٨.

(٧) العروة الوثقى ٣: ٥٨٧، م ١. مستمسك العروة ٨: ٣٣٠.

وأمّا إذا اختلط النجس بالطاهر بنحو يستهلك فيه ولا يتميّز ومن دون رطوبة تسري بها النجاسة منه إلى الطاهر لم يجز الأكل والابتلاع؛ لصدق عنوان أكل النجس عليه.

(انظر: أطعمة، أكل)

٩ ـ المال المختلط بالحرام:

المعروف أنّ المال الحلال المخلوط بالحرام على وجه لا يتميّز مع الجهل بصاحبه وبمقداره ـ ويسمّى بالمال المختلط بالحرام ـ يجب فيه الخمس، ويحلّ بإخراج خمسه. وأمّا إن علم المقدار ولم يعلم المالك أو علم المالك ولم يعلم المقدار فلا يصطلح عليه بالمختلط بالحرام وإن كان مخلوطاً.

بل الأوّل يصطلح عليه مجهول المالك، وحكمه التصدّق به عنه، أو الرجوع فيه إلى الحاكم الشرعي.

قال السيّد اليزدي: «وأمّا إن علم المقدار ولم يعلم المالك تصدّق به عنه، والأحوط أن يكون بإذن المجتهد الجامع للشرائط»[1].

والثاني مال معلوم مالكه يجب فيه الرجوع إليه والتراضي معه.

قال السيّد اليزدي: «ولو انعكس بأن علم المالك وجهل المقدار تراضيا بالصلح ونحوه، وإن لم يرض المالك بالصلح ففي جواز الاكتفاء بالأقلّ أو وجوب إعطاء الأكثر وجهان، والأحوط الثاني، والأقوى الأوّل إذا كان المال في يده»[2].

وهناك من حكم بالقرعة، وهناك من فصّل بين ما إذا كان من جنس واحد فتحصل الشركة بينهما بالنسبة وبين غيره، وهناك من فصّل تفصيلاً آخر. والتفصيل متروك إلى محلّه.

١٠ ـ الاختلاط يوجب الشركة:

إذا اختلط مالان لمالكين بنحو لا يمكن تمييزهما سواء كانا من جنس واحد أو من جنسين كان المال بينهما شركة، هذا إذا لم يحصل بفعل أحدهما، وأمّا إذا حصل بفعل أحدهما فهل تحصل الشركة بينهما فيه أيضاً بالنسبة أو يضمن الذي خلط مال

(١) العروة الوثقى ٤: ٢٥٧.

(٢) العروة الوثقى ٤: ٢٥٧.

الآخر المثل أو القيمة له؛ لكونه بحكم التالف أو المعيب؟ أو هناك تفصيل يأتي بحثه في مصطلح (شركة).

كما أنّه يأتي هناك أنّ المشهور في عقد الشركة اشتراط المزج والاختلاط بين المالين في تحقّق الشركة.

(انظر: شركة)

١١ ـ اختلاط الأجناس الربويّة:

اتّفق فقهاء المسلمين على حرمة بيع جنس كلّ شيء بمثله مع التفاضل بينهما حقيقةً أو حكماً إن كان ممّا يكال أو يوزن؛ لصدق عنوان البيع الربوي عليه، وهو حرام[١].

ولهذا وجب على المتبايعين ضبط مقداري الجنس المباع بمثله مقدّمة لإحراز صحّة البيع وعدم الوقوع في أكل المال الحرام بإحراز عدم التفاضل بينهما، هذا في الخالص.

وأمّا المختلط بغيره فيجوز بيعه بجنس مثله المختلط وإن اختلفا في المقدار؛ لانصراف كلّ جنس إلى ما يخالفه، فلو باع مثقالاً من الذهب المختلط بالفضّة بمثقالين من مثله جاز؛ لإنصراف مبادلة الذهب إلى الفضّة والفضّة إلى الذهب.

ومثله ما لو باع حنطة مخلوطة بشعير بمثله فإنّه يصحّ بلا إشكال أيضاً؛ لانصراف مبادلة الحنطة إلى الشعير وبالعكس، وهكذا على القول بأنّهما جنسان مختلفان.

ويجوز بيع المختلط بالخالص أيضاً بشرط أن يكون الخالص يزيد على مقدار الجنس المماثل له في المخلوط؛ لانصراف الزائد منه إلى الجنس الآخر في المخلوط.

فلو باع مثقالين من الذهب المختلط بالفضّة بمثقال من الذهب الخالص جاز إن كان مقدار الذهب في المخلوط دون المثقال، وبطل إن كان بمقدار مثقال أو أكثر[٢].

١٢ ـ اختلاط النساء بالرجال:

المعروف بين فقهائنا كراهة اختلاط النساء بالرجال حتّى في العبادات.

قال الشيخ الصدوق: «وأفضل المواضع

---

(١) جواهر الكلام ٢٣: ٣٣٢ ـ ٣٤١.

(٢) المختلف ٥: ١٠٤ ـ ١٠٥، ١١٢ ـ ١١٣. جواهر الكلام ٢٤: ٣٦. العروة الوثقى ٦: ٤١، م١٧.

في الصلاة على الميّت الصفّ الأخير، والعلّة في ذلك أنّ النساء كنّ يختلطن بالرجال في الصلاة على الجنازة، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «أفضل المواضع في الصلاة على الميّت الصفّ الأخير»، فتأخّرن إلى الصفّ الأخير فبقي فضله على ما ذكره عليه السلام»[1].

وقال الشيخ الطوسي: «وإذا كانوا جماعة فليتقدّم الإمام ويقف الباقون خلفه صفوفاً أو صفّاً واحداً، وإن كان فيهم نساء فليقفن آخر الصفوف، فلا يختلطن بالرجال»[2].

وقد وقع بين الفقهاء بحث حول توجيه ذلك.

وفي ارتياد الطرق والمسالك قال الشيخ المفيد: «ولتجتنب المرأة الحرّة المسلمة سلوك الطرق على اختلاط بالرجال، ولا تسلكها معهم إلّا على اضطرار إلى ذلك دون الاختيار، وإذا اضطرّت إلى ذلك فلتبعد من سلوكها عن الرجال، ولا تقاربهم، وتحتفز بجهدها»[3].

بل ظاهر فتوى بعض الفقهاء شمول الحكم لكلّ محالّ الاجتماع بنحو قرن حكم كراهة حضورهنّ الجمعة والجماعات بكراهة اختلاطهنّ بالرجال ممّا يوحي بأنّ مناط الحكم فيهما واحد.

قال السيّد اليزدي: «يكره اختلاط النساء بالرجال، ويكره لهنّ حضور الجمعة والجماعات إلّا للعجائز»[4].

والدليل على كراهة مطلق الاختلاط ما ورد في خبر غياث بن ابراهيم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أهل العراق! نُبّئت أنّ نساءكم يدافعن الرجال في الطريق، أما تستحون؟!»[5].

وبطريق آخر زاد: «لعن الله من لا يغار»[6].

وفي رواية أُخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أما تستحيون ولا تغارون على نسائكم يخرجن إلى

---

(١) الفقيه ١: ١٦٩، ذيل الحديث ٤٩٣، و ح ٤٩٤ وذيله.
(٢) النهاية: ١٤٤.
(٣) أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٥٦.
(٤) العروة الوثقى ٥: ٤٩٩، م ٤٩.
(٥) الوسائل ٢٠: ٢٣٥، ب ١٣٢ من مقدمات النكاح، ح ١.
(٦) الوسائل ٢٠: ٢٣٥، ب ١٣٢ من مقدمات النكاح، ذيل الحديث ١.

الأسواق، ويزاحمن العلوج؟!»[1].

وأمّا ما يدلّ على كراهة حضور النساء صلاتي الجمعة والعيدين ما رواه محمّد بن شريح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين؟ فقال عليه السلام: «لا، إلّا العجوز عليها منقلاها» يعني الخفّين[2].

وموثّق يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن خروج النساء في العيدين والجمعة؟ فقال عليه السلام: «لا، إلّا امرأة مسنّة»[3].

واستفاد السيد الحكيم من الروايات الذامّة للاختلاط شمول حكم الكراهة للعجائز أيضاً، ومن الروايات الدالّة على كراهة حضورهنّ في الجمعة والعيدين استثناءهنّ؛ ولذلك اعترض على كلام صاحب العروة الوارد متناً لكتابه حيث قال: «والمستفاد منها [= الروايات] كراهة مزاحمة النساء للرجال في الطرق والأسواق ونحوها مطلقاً حتّى للعجائز، وكراهة خروج النساء للعيدين والجمعة إلّا للعجائز، وهو مخالف لما في المتن»[4].

لكن السيد الخوئي حاول توجيه كلام السيد اليزدي بما يرجع إلى ما استفاده السيد الحكيم من الروايات حيث جعل استثناء العجائز من الحكم مختصّاً بحضور الجمعة والعيدين، بل مطلق الجماعة.

وعلّق على قوله: (ولهنّ حضور...): «الظاهر كون هذه الجملة عطفاً على المستثنى دون المستثنى منه، ومن هنا كان الأحرى التفريع بالفاء، وتدلّ عليه معتبرة محمّد بن شريح... وهذه المعتبرة وإن كانت واردة في خصوص العيدين إلّا أنّه بإلغاء الخصوصيّة ودعوى أنّهما ذُكرا كمثال، نظراً لكون الزحام فيهما أكثر يمكن التعدّي عنهما إلى الجمعة، بل مطلق الجماعة»[5].

ويستفاد من كلامه أنّ مناط الحكمين لمّا كان واحداً فاستثناء العجائز من كراهة حضور صلاة العيدين هو استثناء من كراهة الاختلاط أيضاً، لكن لابدّ من تخصيصه

(١) الوسائل ٢٠: ٢٣٥ ـ ٢٣٦، ب ١٣٢ من مقدمات النكاح، ح ٢.
(٢) الوسائل ٢٠: ٢٣٨، ب ١٣٦ من مقدمات النكاح، ح ١.
(٣) الوسائل ٢٠: ٢٣٩، ب ١٣٦ من مقدمات النكاح، ح ٢.
(٤) مستمسك العروة ١٤: ٥٥.
(٥) مباني العروة (النكاح) ١: ١١٥.

بما ورد في الروايات.

وعلى أيّة حال، فإنّ الاختلاط على ما يستفاد من كلمات الفقهاء والروايات مكروه بشكل عامّ، فيكره في مواطن التجمّعات العامّة، كالأسواق وصالات العرض والاحتفال والتظاهرات السياسيّة والاعتراضات المهنيّة وغير ذلك.

لكن لابدّ من تفسير الاختلاط المذكور بالتداكّ والتدافع بين الجنسين، الملازم لالتصاق أجسامهما ولو من وراء الثياب؛ لأنّه الظاهر من التعبير بالمدافعة والمزاحمة الواردين في الروايات، فلو خلت التجمّعات المذكورة من هذه الحالة لسعة الطرق عمّا كانت عليه سابقاً، وتعدّد مسالك الدخول إلى الصالات ومسارات الحركة، والتجمّع في التظاهرات والاعتراضات لم يكره الحضور المذكور، بل ربّما استحبّ إن فرض وجود غرض راجح أو واجب في ذلك كما في مثل الاجتماع في مناسك الحجّ من سعي وطواف ووقوف بعرفة ورمي جمرات وغير ذلك.

وقد يراد بالاختلاط معنى آخر هو المعاشرة والخلطة للرجال كما يحصل في المدارس والدوائر الحكوميّة وغيرها، وقد أفتى بعض الفقهاء بحرمة ذلك للنساء.

ففي استفتاء موجّه إلى السيد الخوئي عن جواز العمل للمرأة ـ طبيبة أو ممرّضة ـ مع استلزام ذلك للاختلاط بالرجال في أيّام الدراسة أو العمل قال: «لا يجوز إلّا مع الضرورة المبيحة للمحرّمات»[1].

وفي آخر عن اختلاط الصبيان والبنات في المدارس الحكوميّة التي يتعلّم فيها العلوم الدينيّة أجاب: «لا يجوز اختلاط الجنسين مع كونهم في سنّ المراهقة»[2].

وفي استفتاء قدّم للإمام الخميني حول عمل المرأة في المؤسسات قال: لا بأس بالعمل للمرأة مع رعايتها للتكاليف الشرعيّة الثابتة في حقّها، ومنها تجنّب الاختلاط الكثير بالأجنبي[3].

لكنّ الإفتاء بالحرمة لم يظهر وجهه إلّا ما يستفاد من بعض الروايات والأحكام

---

(١) منية السائل: ٢١٩.

(٢) صراط النجاة ١: ٣٣١.

(٣) استفتاءات ٣: ٣٥٨ (فارسيّة).

من النأي بالمرأة عن مجامع الرجال كالجمعة والجماعة والعيدين واتّباع الجنائز وعيادة المريض[1]. وما ورد من قول السيدة فاطمة عليها السلام للنبي صلى الله عليه وآله وسلم: «خير للنساء أن لا يرين الرجال، ولا يراهنّ الرجال»، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «فاطمة منّي»[2]. وما ورد من قول أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته إلى الحسن عليه السلام: «... فإن استطعت أن لا يعرفن غيرك من الرجال فافعل»[3]. وهو لا يدلّ على أكثر من الكراهة؛ ولعلّه لذا أفتى بعض الفقهاء بالجواز مع الوثوق بعدم الوقوع في المفاسد الدينيّة والأخلاقيّة.

قال السيد الگلبايگاني في جواب استفتاء عن الدراسة في الجامعات المختلطة: نظام التعليم المختلط ليس إسلاميّاً، وأضراره الاجتماعيّة والأخلاقيّة وخيمة... لكن يجوز لمن يثق من نفسه عدم تأثير ذلك على تديّنه مشروطاً بصيانة نفسه عن الوقوع في المحرّمات الملازمة لهذا الاختلاط غير المشروع[4].

١٣ ـ اختلاط المشتبه:

إذا اختلط موضوع الحكم بغيره المشابه له وتعذّر تعيينه إمّا بنحو الاختلاط الخارجي نظير اختلاط النجس بالطاهر[5]، وما يحرم أكله بما يحلّ ـ كاختلاط الخمر أو الخنزير أو الدم أو الميتة بغيرها[6] ـ وما يجوز التصرّف فيه ببيع وشراء بما لا يجوز ـ كاختلاط المباح بالمملوك والمملوك للشخص بغيره[7] ـ واختلاط ما يجوز الاستمتاع به بما لا يجوز كاختلاط الحليلة بغيرها[8]، واختلاط ما يثبت له أحكام خاصّة بما عداه كاختلاط قتلى المسلمين بالكفّار[9]، وإمّا بنحو الاختلاط الذهني

---

(١) أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) ٩: ٢٩، ٥٥. الوسائل ٢٠: ٢١٢، ب١١٧، من مقدمات النكاح، ح٦، و ٢٢٠، ب١٢٣، ح١.

(٢) الوسائل ٢٠: ٢٣٢، ب ١٢٩ من مقدّمات النكاح، ح٣.

(٣) الوسائل ٢٠: ٦٥، ب ٢٤ من مقدمات النكاح، ح٢.

(٤) مجمع المسائل ١: ٥٣٧ (بالفارسية).

(٥) السرائر ١: ٨٧.

(٦) الوسيلة: ٣٥٣ ـ ٣٦٢. التحرير ٤: ٦٣٧ ـ ٦٣٩. جواهر الكلام ٣٦: ٢٥٨ ـ ٢٥٩، ٣٣٨.

(٧) القواعد ٣: ٣١٦. الدروس ٢: ٤٠٠. المسالك ١١: ٥٤٥. جواهر الكلام ٣٦: ٢٣٢.

(٨) المبسوط ٥: ٧٧. جامع المقاصد ١٢: ١٩٨ ـ ١٩٩. جواهر الكلام ٢٩: ٧٣.

(٩) الخلاف ١: ٧١٦، م٥٢٨. المبسوط ١: ١٨٢. التذكرة ٢: ٢٣ ـ ٢٤.

كـاختلاط الدمـاء عـلى المـرأة بـين دم الحـيض والاسـتحاضة والعُـذرة والجـرح والقرح وغيرها[1]، فإنّ القاعدة فـي هـذه الموارد مع عدم وجود أصل جارٍ في أحد الأطراف بـخصوصه دون سـائر الأطـراف تطبيق قاعدة منجّزية العلم الإجمالي فـي الشبهات المحصورة، وعدمه في غـيرها، وهـي تـقتضي الاحـتياط، وقـد تـجري قاعدة القـرعة فـي بـعض المـوارد أيـضاً كـما فـي الحـيوان المـحلّل الأكـل الموطوء[2].

وكيف كان، فبيان هذه القواعد ومـورد جريانها وشروطها بصورة كلّية وتطبيقاتها المختلفة موكول إلى محلّه.

(انظر: اشتباه، شبهة)

رابعاً ـ ما اعتبر الاختلاط فيه:

قـد يـؤخذ الاخـتلاط قـيداً فـي موضوعات بعض الأحكام فيثبت الحكـم بتحقّق الاختلاط وينتفي بانتفائه؛ نظراً إلى أنّ علاقة الموضوع بـالحكم هـي عـلاقة العـلّة بـمعلولها، ومـن جـملة مـا أُخـذ الاختلاط قيداً في موضوعه:

١ ـ الشركة: فإنّ مـن شـروط تـحقّقها اخـتلاط الأمـوال وامـتزاجـها امـتزاجاً لا يـتميّز شـريطة عـدم اسـتهلاك بـعض الأموال في بعض؛ لأنّ ذلك بمنزلة التـلف عرفاً حينئذٍ، فلا يوجب الشركة في العين وإن كان يوجبها في الماليّة[3].

٢ ـ الشفعة: فإنّه يشترط في موضوعها أن يكون المال مشتركاً بنحو الإشاعة، فلو كـانت السـهام مـتميّزة لم تـجرِ فـيها الشفعة[4].

٣ ـ المال المختلط بالحرام: فإنّ شرط تعلّق الخمس به أن يكون مـختلطاً بـنحو لا يتميّز عن الحلال، فلو فرض التميّز لم يتعلّق به الخمس، بل دفع المال الحرام إلى صاحبه أو من يقوم مقامه[5].

٤ ـ القرعة: فـإنّ مـن شـرط القـرعة

---

(١) كشف الغطاء ٢: ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٢) النهاية: ٥٧٦، ٧٠٩.

(٣) جـامع المـقاصد ٤: ٣٨٣. التـحفة السـنية: ٢٣٨ (مخطوط). مصباح الفقاهة ٦: ٣٨٨.

(٤) الكـافي فـي الفـقه: ٣٦١. الخـلاف ٣: ٤٢٧. التـحفة السنية: ٢٣٧ (مخطوط).

(٥) المـختصر النـافع: ٨٧، ١٥١. المـنتهى ٢: ١٠٢٢ (حجرية). التحرير ٢: ٢٦٨.

اختلاط السهام بنحو لا تتميّز، فلو لم يحصل الاختلاط بهذا النحو، لم تصحّ وإن أجال يده فيها[1].

وتفصيل جميع هذه الموارد تأتي في محالّها.

(انظر: شركة، شفعة، خمس، قرعة)

خامساً ـ آثار الاختلاط:

تترتّب على الاختلاط في الأشياء بعض الآثار التي نذكر من جملتها:

١ ـ حصول الشركة في الأموال بين ذويها[2]، وهو ما يترتّب عليه بعض الأحكام، منها: حرمة التصرّف في المال المشترك بدون إذن أصحابه[3]، ووجوب فضّ الشركة عند مطالبة ذوي المال بذلك[4]، وتعلّق الخمس بالمال المشترك مع جهل مقدار المال والصاحب، أو التصدّق عنه مع معرفة المقدار وجهل صاحبه[5]، وثبوت الخيار لمن انتقل إليه المال قبل اختلاطه[6]؛ لأنّها عيب، إلى غير ذلك.

٢ ـ سقوط خيار ذي الخيار مع حصول الاختلاط بفعل منه[7].

٣ ـ تحقّق القبض ممّن انتقل إليه المال مع حصول الاختلاط بفعله[8].

٤ ـ بطلان بعض المعاملات الواقعة على العين إن استلزم الاختلاط تغييرها عمّا هي عليه[9]، أو تلفها بالاستهلاك.

٥ ـ لزوم المعاطاة الواقعة باختلاطه بغيره؛ لعدم إمكان الترادّ بعد تغيّر العين بالاختلاط[10].

---

(١) المقنعة: ٥٤٤. الكافي في الفقه: ٤٤٥. النهاية: ٣٣٨، ٦٧٨. المراسم: ٢٣١.

(٢) السرائر ٢: ٢٠٥.

(٣) جامع المقاصد ٤: ٣٨٣. جواهر الكلام ٢٣: ١٦١. حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ١١١. مصباح الفقاهة ٦: ٣٨٨.

(٤) الشرائع ٢: ١٣١. القواعد ٢: ٣٢٧.

(٥) المختصر النافع: ٨٧، ١٥١. المنتهى ٢: ١٠٢٢ (حجرية). التحرير ٢: ٢٦٨.

(٦) المبسوط ٢: ١٠٤. الشرائع ٢: ٣٠. القواعد ٢: ٨٩. الروضة ٣: ٥٠٨. جواهر الكلام ٢٣: ١٦٠.

(٧) انظر: اللمعة: ١٠٢. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٥: ٩١، ١٩٩.

(٨) التذكرة ١٠: ١٢٨.

(٩) جواهر الكلام ٢٥: ٢٤١. غاية المراد ٢: ١٥٦. الشرائع ٢: ٢٣٨. الايضاح ٢: ٣٧.

(١٠) بلغة الفقيه ٢: ١٦٠. منية الطالب ١: ٢١٧. مصباح الفقاهة ٢: ٢١٥.

اختلاف

أوّلاً ـ التعريف:

الاختلاف ـ وزان افتعال ـ مصدر اختلف، يأتي بمعنيين:

أحدهما: التعاقب، وهو مجيء شيء عَقْب الآخر وبعده[1] من الخلف ضدّ قدّام[2]، ومنه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَافِ ٱللَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَّقُونَ﴾[3] بمعنى تعاقبهما ومجيء أحدهما بعد الآخر[4]. وقيل: بل هو بمعنى صيرورة أحدهما خَلَفاً عن الآخر وبدلاً عنه[5].

ثانيهما: المغايرة[6]، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ ٱلسَّمَاوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾[7] أي تغايرها وعدم اتّفاقها، وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَٱخْتَلَفُوا مِن بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ ٱلْبَيِّنَاتُ﴾[8] أي تغايرت آراؤهم فلم تتّفق.

وذكر أنّ الخلاف والخُلفة المخالفة والمضادّة[9]، لكنّ المعروف ما تقدّم.

قال الراغب: «والاختلاف والمخالفة: أن يأخذ كلّ واحدٍ طريقاً غير طريق الآخر في حاله أو قوله، والخلاف أعمّ من الضدّ؛ لأنّ كلّ ضدّين مختلفان، وليس كلّ مختلفين ضدّين، ولمّا كان الاختلاف بين الناس في القول قد يقتضي التنازع استعير ذلك للمنازعة والمجادلة»[10].

وقال الفيّومي: «تخالف القوم واختلفوا إذا ذهب كلّ واحد إلى خلاف ما ذهب إليه الآخر، وهو ضدّ الإتّفاق»[11].

---

(١) تهذيب اللغة ٧: ٣٩٨ ـ ٣٩٩. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢١٠. المفردات: ٢٩٥.

(٢) تهذيب اللغة ٧: ٣٩٣. المحيط في اللغة ٤: ٣٤٥. الصحاح ٤: ١٣٥٣.

(٣) يونس: ٦.

(٤) المفردات: ٢٩٥.

(٥) جمهرة اللغة ١: ٦١٦. تهذيب اللغة ٧: ٣٩٩. الصحاح ٤: ١٣٥٧.

(٦) لسان العرب ٤: ١٨٨. المصباح المنير: ١٧٩. القاموس المحيط ٣: ٢٠٢. مجمع البحرين ١: ٥٤٤. تاج العروس ٦: ١٠٢.

(٧) الروم: ٢٢.

(٨) آل عمران: ١٠٥.

(٩) لسان العرب ٤: ١٨٧. تاج العروس ٦: ١٠٢.

(١٠) المفردات: ٢٩٤.

(١١) المصباح المنير: ١٧٩.

وليس للفقهاء اصطلاح خاصّ وإنّما يستعملونه بنفس المعنى اللغوي.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ الفرق والافتراق: الفرق هو الفصل بين الشيئين والتمييز والمزايلة بينهما[١]، إمّا مادّياً بالعزل، أو معنويّاً بملاحظة موارد التغاير.

والاختلاف لم تلحظ فيه حيثيّة المزايلة والفصل، لكن قد يطلق الفرق على مورد التغاير، كما قد يطلق لفظ الاختلاف عليه كذلك فيلتقيان في هذه الناحية.

والافتراق كالفرق فيما ذكرناه، إلّا أنّه مصدر مطاوعة.

٢ ـ التفاوت: ومثل الفرق والافتراق التفاوت[٢]، إلّا أنّ بعض أهل اللغة حصر التفاوت بالاختلاف في الأوصاف، وجعله مشتقّاً من الفوت بمعنى عدم إدراك الشيء، وكأنّ أحدهما يفوّت الوصف على الآخر[٣].

٣ ـ الخلاف: وهو المضادّة، وخالفه إلى الشيء: عصاه إليه أو قصده بعد أن نهاه عنه[٤]. ولعلّه راجع إلى المضادّة أيضاً بمعنى مضادّة أمره أو نهيه في الفعل والترك، والخلاف بهذا المعنى يكون أخصّ من الاختلاف.

٤ ـ النزاع: وهو المخاصمة إلّا أنّه يستعمل في الاختلاف أيضاً.

ثالثاً ـ صفة الاختلاف :

تختلف صفة الاختلاف وحكمه بحسب موارده ومعناه، وفيما يلي نشير إلى أهمّ ذلك:

١ ـ اختلاف الأُمّة وتفرّقها:

لا يجوز على الأُمّة الاختلاف بمعنى التفرّق والتشتت والنزاع خصوصاً فيما يرتبط بالأُمور العامّة وكيان الدولة والأُمّة الإسلامية؛ لوجوب وحدة الصف وحفظ كيان الإسلام والمسلمين وشوكتهم، ويتأكّد هذا الواجب حينما يحدق بالأُمّة

---

(١) معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٩٣. لسان العرب ١٠: ٢٤٤. المصباح المنير: ٤٧٠.

(٢) الصحاح ١: ٢٦٠. معجم مقاييس اللغة ٤: ٤٥٧. المصباح المنير: ٤٨٢.

(٣) المفردات: ٤٤٦. أساس البلاغة: ٤٨٣. المصباح المنير: ٤٨٢.

(٤) تاج العروس ٦: ١٠٢.

الإسلامية خطر من قبل أعداء الإسلام ومناوئيه، فيكون الاختلاف وما يوجب تمزيق الصف الإسلامي وإثارة الفتنة بين المسلمين من أشدّ المحرّمات وأعظم المعاصي والبلايا، وقى الله المسلمين شرّها، قال تعالى: ﴿ وَٱعْتَصِمُوا بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعاً وَلاَ تَفَرَّقُوا ﴾ (١).

وتفصيل ذلك متروك إلى مصطلح (جهاد).

٢ ـ الاختلاف في الأدلّة الشرعية (تعارض الأدلّة):

الأدلّة الشرعية قد تكون في الأحكام الكلية وقد تكون في موضوعات الأحكام والأُمور الخارجية ويسمّى ذلك في علم الأُصول بالتعارض بين الأدلّة الشرعية.

والدليل الشرعي ما يكون أمارة أي كاشفاً عن الواقع كظهورات الكتاب والسنّة في الأحكام والبيّنة وقول أهل الخبرة في الموضوعات، في قبال الأصل العملي، وهو ما يحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف عند فقد الدليل الكاشف عن الحكم الشرعي الواقعي. وقد بحث علماء الأُصول بتفصيل أحكام التعارض بين الأدلّة الشرعية، والأُصول العمليّة، واستنبطوا لها قواعد وموازين دقيقة وفنيّة كما بحثوا منشأ وقوع الاختلاف في الأدلّة الشرعية على الأحكام خصوصاً في الروايات المأثورة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام. يطلب ذلك في محلّه من علم الأُصول (تعارض الأدلّة).

٣ ـ الاختلاف في الفتوى:

لا شكّ أنّ أحكام الشريعة الإسلامية لااختلاف فيها في واقعها فإذا كان يمكن التوصل إليها بالقطع واليقين، كما في عصر التشريع وعصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام لما كان هناك اختلاف في البين، حيث كان يمكن الرجوع إليهم مباشرة والتوصل إلى الحكم الشرعي الواقعي واستيضاحه.

إلّا أنّه حيث لا يتيسّر ذلك في عصر الغيبة كان الطريق إلى تلك الأحكام ما أسّسته الشريعة نفسها من الطرق الاجتهادية للتوصل إلى الأحكام الشرعية أو الوظائف العملية المقرّرة عند الشك وعدم التوصل إلى الحكم الشرعي الواقعي.

---

(١) آل عمران: ١٠٣.

وهذه الطرق الاجتهادية إذا لم تكن قطعيّة ويقينيّة بل كانت ظنّية لابدّ وأن تكون مقرّرة من قبل الشريعة نفسها أي لابدّ وأن تكون يقينيّة الاعتبار والحجّية شرعاً أو عقلاً على ما هو مقرّر في علم الأُصول؛ إذ لا يمكن إثبات حجّية الظن بالظن بل لابدّ من الانتهاء إلى العلم واليقين إمّا بالحكم الشرعي الواقعي أو بالاعتبار وحجّية ذاك الطريق غير العلمي، وقد يصطلح عليه علماء الأُصول بالحكم الظاهري أو المنجزية والمعذّرية.

والاختلاف بين الفقهاء يحصل نتيجة لذلك في غير الأحكام المسلّمة والضرورية من الشريعة ممّا لابدّ من تحصيل اليقين، أو الظنّ المعتبر من مجموعة ما هو مأثور عن النبي والأئمّة المعصومين عليهم السلام من الروايات والأحاديث وسائر ما يمكن أن يستكشف منها الحكم الشرعي إمّا بطريق علمي حدسي ـ أي غير ضروري وبديهي وإلّا كان من المسلّمات ـ أو بطريق ظني معتبر شرعاً أو عقلاً أو الانتهاء إلى الوظيفة العمليّة المقرّرة عند عدم التوصل إلى الحكم الواقعي بدليل معتبر.

ومن الواضح أنّ تشخيص ذلك يتوقّف على ممارسة عمليّة دقيقة تسمّى بالاجتهاد والاستنباط الفقهي وهو من أدقّ العلوم وأوسعها وأشرفها مكانة ورفعة، وقد ورد التأكيد عليه في كتاب الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُواْ فِي الدِّينِ...﴾[1]، وفي أحاديث المعصومين عليهم السلام كما وضعت له قواعده وأُصوله ومنهجه العام في الشريعة نفسها وقد طوّرها وفصّلها الفقهاء بما ذكرناه بإسهاب في مقدّمة موسوعتنا الفقهية فليراجع تفصيله هناك.

وعلى هذا الأساس يكون وقوع الاختلاف بين المجتهدين الممارسين لعمليّة الاستنباط على الرغم من وحدة المنهج العام المقرّر شرعاً للاجتهاد الفقهي أمراً طبيعيّاً ناجماً عن طبيعة التعقيد العلمي وتنوّع مصادر الاستنباط ودقّتها وكثرة العناصر المؤثّرة عليها[2].

وقد تعرّض العلماء لحصر أسباب اختلاف الفقهاء في أُمور قد لا تكون دقيقة ولا منسجمة مع مباني فقه أهل

(١) التوبة: ١٢٢.

(٢) انظر: النظرة الخاطفة في الاجتهاد: ٥٥ ـ ٥٧.

البيت عليهم السلام، ومن هنا نحن نلخّص أهم الأسباب لاختلاف فقهائنا فيما يلي:

١ ـ الاختلاف في فهم دلالة الدليل الشرعي من آية في كتاب الله سبحانه أو حديث صادر عن المعصوم حيث انّ دلالات الدليل الشرعي تبتني على الاستظهارات اللغوية والعرفية، وهي أُمور قد تتأثّر بالذوق والفهم اللغوي والعرفي أو المتشرّعي للفقيه.

٢ ـ الاختلاف في الإطلاع على الأحاديث والأدلّة الشرعية التي يمكن أن يستند إليها في استنباط الحكم نتيجة التتبع في المجاميع الحديثيّة الموسّعة. فقد يطلع فقيه على دلالة لحديث في باب فقهي يمكن الاستناد إليه في أبواب فقهيّة أُخرى، أو قد يطلع على حديث لم يطلع عليه الآخرون، وهذا كان ممكناً بل واقعاً كثيراً في حقّ الفقهاء المتقدّمين قبل تجميع الأحاديث والروايات في المجاميع الحديثيّة المستوعبة للأُصول والرسائل الحديثيّة المتعدّدة والتي قد يعبّر عنها بالأُصول الأربعمئة.

٣ ـ الاختلاف في توثيق سند الحديث حسب اختلاف مباني التوثيق السندي والقواعد الرجالية أو حسب سعة التتبع وتحصيل القرائن التي على أساسها يمكن توثيق راوٍ أو سند لحديث يمكن الاستناد إليه في استنباط الحكم الشرعي.

٤ ـ الاختلاف في بعض قواعد الاستنباط العامّة المرتبطة بالأدلّة الاجتهادية كحجّية الشهرة الفتوائية أو حجّية خبر الثقة مطلقاً أو في موارد خاصّة كإعراض المشهور عنه أو الخبر غير محرز الوثاقة عند عمل المشهور به أو القواعد المرتبطة بالأُصول العمليّة كالاستصحاب في الشبهات الحكمية أو غير ذلك، فإنّ جملة من هذه القواعد بنفسها اجتهادية وقع في أصلها أو حدودها الاختلاف بين الفقهاء.

٥ ـ الاختلاف في مدى انطباق تلك القواعد والكبريات على صغرياتها فإنّ مرحلة التطبيق أيضاً قد تكون دقيقة واجتهادية يقع فيها الاختلاف أو الخطأ كالاختلاف في مجرى الأصل العملي وكيفيّة تطبيقه في أطراف العلم الإجمالي، أو كيفيّة تطبيق قواعد الجمع العرفي بين دليلين متعارضين، إلى غير ذلك من الموارد الكثيرة في أبواب الفقه وفروعه

التفصيلية. والتي قد يقع الخطأ وعدم الدقة في تطبيق القواعد والكبريات المسلّمة عليها فينشأ من ذلك الاختلاف في الفتوى والنتيجة.

٦ً ـ الاختلاف في الاستدلالات العقلية النظرية أو مدركات العقل العملي التي يكون لها دور وتأثير في عمليّة الاجتهاد واستنباط الحكم الشرعي أو الوظيفة العمليّة المقرّرة كما في بحث إمكان الترتّب وما بني عليه من أحكام باب التزاحم، أو امتناعه وبحث امتناع اجتماع الأمر والنهي، أو إمكانه وبحث البراءة العقلية أو حقّ الطاعة، إلى غير ذلك، فإنّ هذا الاختلاف أيضاً يسبّب الاختلاف في النتائج والفتاوى الفقهية المستنبطة على أساسها.

٧ً ـ وممّا له تأثير بالغ على عمليّة الاجتهاد الفقهي والذي يكون من أسباب الاختلاف في الفتوى، بل من أهمّها درجة العمق والدقّة والاستيعاب والإشراف للفقيه على الفقه ومصادره وقواعد الاستنباط والاستدلال الفقهي وروح الأحكام الشرعية والأدلّة أو الأحاديث الصادرة بشأنها والمواقف الفقهية العامة أو الخاصة، إلى غير ذلك من الأُمور الكمّية أو الكيفية المؤثرة في تقويم وتصحيح عمليّة الاستنباط الفقهي وابتعاده عن الانحراف أو الخطأ في الفهم والنظر[1].

٤ ـ أثر الاختلاف بين الفقهاء:

يؤثّر الاختلاف الواقع بين الفقهاء في الفتوى في مقامين:

أحدهما: مقام تحديد التكليف: فاختلاف الفقهاء يؤثّر على المكلّفين بجميع أقسامهم الثلاثة التي ذكروها لمعرفة الأحكام وتحديدها، وهي: المجتهد والمقلِّد والمحتاط، وبيان تأثيره عليهم كالآتي:

أ ـ المجتهد: يُسقِط الاختلاف بين الفقهاء الإجماع كدليلٍ للمجتهد ببلوغه حدّاً يضرُّ بحجّيته، وذلك يختلف تبعاً لمباني حجّية الإجماع، فالإجماع الدخولي ـ مثلاً ـ لا تضرّه مخالفة الواحد والاثنين إن عرفا بأعيانهما.

قال السيد المرتضى: «فأمّا ما اختلفت الإماميّة فيه فهو على ضربين: ضرب

(١) انظر: النظرة الخاطفة في الاجتهاد: ٧٢ ـ ٧٤.

يكون الخلاف فيه من الواحد والاثنين، عرفناهما بأعيانهما وأنسابهما، وقطعنا على أنّ إمام الزمان ـ عجّل الله فرجه ـ ليس بواحدٍ منهما، فهذا الضرب يكون المعوّل فيه على أقوال باقي الشيعة الذين هم الجُلّ والجمهور، ولأنّا نقطع على أنّ قول الإمام في تلك الجهة دون قول الواحد والاثنين. والضرب الآخر من الخلاف أن تقول طائفة كثيرة لا تتميّز بعدد ولا معرفة إلّا الأعيان الأشخاص بمذهب، والباقون بخلافه، فحينئذٍ لا يمكن الرجوع إلى الإجماع والاعتماد عليه»[1].

ومثله في عدم القدح بحجّية الإجماع الحدسي المبتني على أساس الملازمة أو تراكم الظنون وحساب الاحتمالات مع فرض المخالفين للإجماع ليسوا بتلك المنزلة بحيث تخلُّ مخالفتهم بالملازمة المستفادة بين فتوى المجمعين ورأي الإمام عجّل الله فرجه أو بقيمة الاحتمالات الحاصلة من المجمعين.

قال السيد الشهيد محمّد باقر الصدر: «ولمّا كان استكشاف الدليل الشرعي من الإجماع مرتبطاً بحساب الاحتمال لم يكن للإجماع بعنوانه موضوعيّة في حصوله، فقد يتمّ الاستكشاف حتّى مع وجود المخالف إذا كان الخلاف بنحو لا يؤثّر على حساب الاحتمال المقابل. وهذا يرتبط إلى درجة كبيرة بتشخيص نوعيّة المخالف وعصره، ومدى تغلغله في الخطّ العلمي وموقعه فيه. كما أنّه قد لا يكفي الإجماع بحساب الاحتمال للاستكشاف، فتضمّ إليه قرائن إحتماليّة أُخرى على نحو يتشكل من المجموع ما يقتضي الكشف بحساب الاحتمال»[2].

كما يفرض الاختلاف بين الفقهاء على المجتهد تتبّع موارده والبحث عن أسبابه الراجعة إلى الدليل مقدّمةً لإعمال اجتهاده[3].

لكن قد يقال بأنّ مراجعة موارد اختلاف الفقهاء ليس لازماً للمجتهد، فيكفيه معرفته بالأدلّة وقواعد الاستنباط، وخبرته في تطبيقها على محلّ البحث لا أكثر من ذلك[4].

---

(١) رسائل الشريف المرتضى ٣: ٣١٣.

(٢) دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية) ١: ٢٨١.

(٣) قوانين الأُصول ٢: ٣٣٧ (حجرية). الاجتهاد والتقليد (الخميني): ١٣.

(٤) انظر: مفاتيح الأُصول: ٥٧٧. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٢٧.

٢ ـ المحتاط: يتعيّن عليه تتبّع موارد الاختلاف بين الفقهاء للعمل بما يوافق آراء من يحتمل مطابقة رأيه وفتواه الواقع[١].

٣ ـ المقلِّد: يؤثّر اختلاف الفقهاء في الفتوى على المقلِّد في أُمور:

أ ـ وجوب الرجوع إلى أعلم المجتهدين في تقليده عند اختلاف آرائهم، وعند التساوي فيما بينهم المشهور أنّه مخيّر في تقليد أيّ واحد منهم[٢].

ب ـ تبدُّل رأي مجتهده إلى رأي جديد مختلف عن الأوّل، فيجب عليه أن يطبّق فتوى مجتهده فيما يخصّ أعماله السابقة التي عملها على الرأي السابق من البناء على الصحّة والاكتفاء بما أتى به أو عدمهما أو غير ذلك[٣].

جـ ـ عدوله في التقليد من مجتهد إلى مجتهد آخر ـ بسبب موت أو غيره ـ مخالف للأوّل في بعض الفتاوى، فيجب عليه أن يطبّق فتوى مجتهده الجديد فيما يخصّ أعماله السابقة التي عملها على رأي مجتهده الأوّل إلّا فيما يراه المجتهد الثاني إجزاءه[٤]. وتفصيل هذه الأحكام يطلب من محالّه، كالفرض السابق.

(انظر: اجتهاد، تقليد، احتياط)

د ـ إذا كان نظر مقلَّده الاحتياط اللزومي في مسألة مختلف فيها بين الفقهاء يجوز للمقلّد الرجوع فيها إلى أحد المجتهدين الآخرين ـ مع مراعاة الأعلمية فيهم، أو بدونها حسب اختلاف المباني في ذلك ـ فيقلّده في الحكم بالجواز إذا كان ذلك فتواه، ويصطلح على ذلك بالرجوع إلى الغير في الاحتياط. وبعضهم فصّل بين الاحتياط في الفتوى فيجوز الرجوع فيه إلى الغير والفتوى بالاحتياط فلا يجوز[٥].

٤ ـ القاضي والحاكم: ما يصنعه القاضي أو الحاكم الإسلامي في المسائل الخلافيّة يختلف باختلاف الحالات، فإذا كان القاضي أو الحاكم مجتهداً فلا محالة يجري حسب نظره واجتهاده فيما يتولّاه أو يقضي به، وإذا كان مقلّداً يعمل حسب فتوى مقلّده.

---

(١) العروة الوثقى ١: ١٤، م٣. التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٧٢.

(٢) الأقطاب الفقهية: ١٦٤. كشف الغطاء ١: ٢٢٤. المنهاج (الخوئي) ١: ٦، م٩.

(٣) التنقيح في شرح العروة (الاجتهاد والتقليد): ٣٠٥.

(٤) انظر: العروة الوثقى ١: ٣٣، والتعليقات عليها.

(٥) انظر: العروة الوثقى ١: ٥٤ والتعليقات عليها. الاجتهاد والتقليد (الخوئي): ٤٠٨.

هذا هو مقتضى القاعدة الأولية، إلّا أنّه يمكن الخروج عن ذلك في الموارد التي تكون المصلحة العامّة لإدارة الحكم، أو النظام القضائي العام متوقفة على خلاف ذلك فيمكن للحاكم أو الدولة الإسلامية أن تختار أحد الاجتهادات الفقهية المشروعة والواجدة لشرائط الحجّية العامة، ويجعله أساساً للقوانين والمقررات، سواء في ذلك باب القضاء أو غيره من أنظمة الدولة وقوانينها العامة، وهذه إحدى المسائل المستحدثة الهامّة، وقد تعرّض لها السيد الشهيد الصدر قدس سره في كتابه (اقتصادنا) عند بحثه عن النظام الاقتصادي الإسلامي حيث قال: «إنّ الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي لما كانت متوقفة على الأحكام والمفاهيم فهي انعكاس لاجتهاد معيّن؛ لأنّ تلك الأحكام والمفاهيم التي تتوقف عليها الصورة نتيجة لاجتهاد خاصّ في فهم النصوص، وطريقة تنسيقها والجمع بينها. وما دامت الصورة التي نكوّنها عن المذهب الاقتصادي اجتهاديّة، فليس من الحتم أن تكون هي الصورة الواقعيّة؛ لأنّ الخطأ في الاجتهاد ممكن؛ ولأجل ذلك كان من الممكن لمفكرين إسلاميّين مختلفين أن يقدّموا صوراً مختلفة للمذهب الاقتصادي في الإسلام تبعاً لاختلاف اجتهاداتهم، وتعتبر كلّ تلك الصور صوراً اسلامية للمذهب الاقتصادي؛ لأنّها تعبّر عن ممارسة عمليّة الاجتهاد التي سمح بها الإسلام وأقرّها ووضع لها مناهجها وقواعدها. وهكذا تكون الصورة إسلامية ما دامت نتيجة لاجتهاد جائز شرعاً، بقطع النظر عن مدى انطباقها على واقع المذهب الاقتصادي في الإسلام»[1].

وفي كرّاسه الذي ألّفه لبيان تصوّره عن دستور الجمهورية الإسلامية قال: «إنّ أيّ موقف للشريعة يحتوي على أكثر من اجتهاد يعتبر نطاق البدائل المتعدّدة من الاجتهاد المشروع دستوريّاً، ويظل اختيار البديل المعيّن من هذه البدائل موكولاً إلى السلطة التشريعيّة التي تمارسها الأُمّة على ضوء المصلحة العامّة»[2].

المقام الثاني: مقام العمل بالتكليف:

ثمّة أفعال للمكلّفين يرتبط حكمها بحكم فعل غيرهم مثل صلاة الجماعة،

(١) اقتصادنا (مؤلّفات السيّد محمّد باقر الصدر) ١٠: ٣٨١.

(٢) الإسلام يقود الحياة (مؤلّفات السيّد محمّد باقر الصدر) ١٢: ١٨.

والتصرّف في مال الغير بإذنٍ مالكيّ أو معامليّ، والنيابة عن الغير في أداء الواجبات، وغير ذلك ممّا يتقوّم بطرفين أو أكثر. فلو فرض اختلاف الحكم الثابت عن اجتهاد أو تقليد بحقّ كلّ من الطرفين عن حكم الطرف الآخر، فهل هناك أصل أو قاعدة يقتضيان تحديد ما يلزم أن يكون العمل عليه أم لا؟

المستفاد من كلمات الفقهاء المتفرّقة في الأبواب الفقهيّة المختلفة أنّه كلّما كان حكم فعل الغير مرتبطاً بحكم الشخص بنحوٍ يكون موضوعاً له نظير صحّة صلاة الإمام بالنسبة لصحّة صلاة المأموم فالمدار في ذلك هو حكم فعل الغير عند المكلّف نفسه؛ لأنّه المكلّف بإحراز كلّ ما له دخل في صحّة فعله؛ ولذلك أفتى الفقهاء في جملة من الموارد وفقاً لهذه القاعدة، فمن ذلك:

١ ـ إقتداء المأموم بالإمام في صلاة الجماعة، فإنّه يعتبر في جوازه وصحّة صلاة المأموم جماعة أن تكون صلاة الإمام صحيحة، فلو كانت باطلة لإخلالٍ بها في جزء أو شرط لم تصحّ صلاة المأموم جماعة. وقد جعل الفقهاء المدار في إحراز هذا الشرط على المأموم، فإن كانت صلاة الإمام صحيحة عنده صحّت صلاته جماعة وإن كان الإمام نفسه يراها باطلة، وإن كانت صلاة الإمام باطلة عند المأموم بطلت جماعته وإن كان الإمام يرى صحّتها[١].

لكنّ ذلك لا يختصّ بالاختلاف الحاصل بين الفقهاء في الفتوى، بل يعمّه والموضوعات التي يرى الإمام ثبوتها خلافاً للمأموم، كما لو تخالف اجتهادهما في معرفة القبلة أو في الأداء الصحيح لبعض أجزاء وشرائط الصلاة مثل أداء الحروف من مخارجها في القراءة وغير ذلك[٢].

٢ ـ الصلاة التي يؤدّيها الشخص نيابة عن الميّت، فإنّ فتوى الفقهاء فيها العمل بمعتقد الفاعل تقليداً أو اجتهاداً دون الميّت، بل ذكر بعضهم أنّه لو فاتت الميّت صلاة يعتقدها قصراً ـ كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ من دون الرجوع ليومه واعتقدها النائب تماماً لاعتقاده اعتبار

(١) العروة الوثقى ٣: ١٧٣، م ٣١، والتعليقات عليها.

(٢) انظر: المبسوط ١: ٧٩. المهذب ١: ٨٦. المعتبر ٢: ٧٢. التذكرة ٤: ٤٤٥.

الرجوع ليومه في الأربعة مثلاً ـ وجب القضاء عنه تماماً[1].

٣ً ـ الحجّ الذي يؤدّيه الشخص نيابة عن الميّت، فإنّ مشهور الفقهاء العمل على معتقد النائب، فقد صرّحوا فيما لو اختلف معتقد الميّت عن الوارث في اعتبار البلديّة أو الميقاتيّة بأنّ المدار على معتقد الوارث دون الميّت[2].

٤ً ـ الزكاة على الطفل، فإنّه يستحبّ للوليّ دفعها عملاً بما يقتضيه اجتهاده أو تقليده؛ لأنّ التكليف متوجّه إليه، وقيل: يعمل كلٌّ على وفق تكليفه[3].

٥ً ـ الدين الذي يعتقد الوارث ثبوته في ذمّة الميّت مع اعتقاد الميّت عدم ثبوته عليه فإنّه لا يجوز للوارث التصرّف فيه؛ لكونه تصرّفاً في مال الغير باعتقاده[4].

٦ً ـ العقد الذي يؤدّيه المتعاقدان، فإنّه لا يقع صحيحاً عند المشهور إن أخلّ أحد الطرفين ـ أي الموجب والقابل ـ ببعض الشروط المعتبرة في الإيجاب والقبول عند الطرف الآخر وإن كان الآتي به معتقداً لصحّته بتلك الكيفيّة[5].

لكنّ بعض الفقهاء خالف هذه القاعدة في بعض الموارد كما في الحجّ النيابي[6] ومنجّزات المريض حيث جعل المدار فيها على تكليف الميّت[7]، وكذا صحّة جماعة المختلفين في التكليف وغير ذلك مع كون محلّ الخلاف من المسائل الظنّية في غير القراءة[8].

نعم، يستثنى من ذلك ما إذا كان الحكم بصحّة العمل عند الغير موضوعاً لترتّب الأثر بالنسبة إليه، كما إذا كان الثابت عنده من التكليف عدم وجوب السورة عليه فصلّى صلاة الاستئجار عن الميّت بدون سورة فإنّ صلاته تكون صحيحة عنده، والحكم بالصحّة هذا يكون موضوعاً لجواز أكل الأُجرة بالنسبة إلى من يرى

---

(١) الرسائل الفقهية (تراث الشيخ الأعظم): ٢٣١.
(٢) العروة الوثقى ٤: ٤٦٩ ـ ٤٧٠، م ١٠١، والتعليقات عليها. مستمسك العروة ١٠: ٢٧٢. معتمد العروة ١: ٣٣٣ ـ ٣٣٤. المعتمد في شرح المناسك ٣: ١٤٤.
(٣) مستمسك العروة ٩: ٣٥٤.
(٤) معتمد العروة ١: ٣٣٤.
(٥) منية الطالب ١: ٢٥٧ ـ ٢٥٨. البيع (الخميني) ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.
(٦) العروة الوثقى ٤: ٤٦٩، م ١٠١.
(٧) منجزات المريض (اليزدي): ٨.
(٨) العروة الوثقى ٣: ١٧٣، م ٣١.

عدم صحّة الصلاة بلا سورة[1]، وكما إذا كان الثابت عنده جواز إيقاع عقد النكاح بالفارسيّة فإنّه يكون نكاحاً صحيحاً عنده، والحكم بالصحّة هذا يكون موضوعاً لحرمة التزوّج بامرأته بالنسبة إلى من يرى بطلان عقد النكاح بالفارسيّة ما دامت هي في حبالة الأوّل[2].

وكيف كان فتفصيل البحث عن هذه الموارد وغيرها يأتي كلٌّ في محلّه.

(انظر: صلاة جماعة، عقد، نيابة)

٥ ـ الاختلاف في القضاء:

يمكن إدراج الاختلاف الواقع في باب القضاء ضمن العناوين التالية:

أ ـ اختلاف المتخاصمين:

قد يقع الاختلاف بين شخصين في قضيّة بينهما ولا ينحلّ النزاع بينهما بالتراضي والصلح، فيتعيّن عليهما رفع أمرهما إلى القاضي للبتّ فيه. وقد وضعت الشريعة العديد من القواعد للحكم وفضّ النزاعات المذكورة: منها: قاعدة البيّنة على من ادّعى واليمين على من أنكر، وقاعدة إقرار العقلاء على أنفسهم جائز. وقاعدة القرعة، وقاعدة العدل والإنصاف، والقسامة وغير ذلك. والتفصيل فيها موكول إلى محالّه.

(انظر: قضاء، بيّنة، إقرار)

ب ـ الاختلاف في تعيين القضاة:

قد يقع الاختلاف فيمن ينظر في القضيّة المترافع فيها من القضاة، فيلزم تحديده ضمن الصور التالية:

الأُولى: أن يكون أحدهم معنيّاً بالقضيّة المترافع فيها؛ لدخولها ضمن نطاق صلاحيّاته دون غيره، كأن يكون منصوباً قاضياً في بلد المرافعة أو في زمانها أو فيما يعمّ موضوعها أو غير ذلك، بينما الآخرون منصوبون في غير ذلك، فالنظر فيها يكون إليه لا إليهم[3].

الثانية: أن يكون كلّ واحدٍ من القضاة معنيّاً بالقضية؛ لدخولها ضمن نطاق صلاحيّاته، سواء في ذلك كونه منصوباً على وجه العموم أو على وجه الاختصاص

(١) القضاء (الآشتياني): ٥٣.
(٢) منية الطالب ١: ٢٥٨.
(٣) انظر: المبسوط ٨: ١٢٨.

بمساحة يشترك معه غيره فيها، لكن بشرط أن لا ينظر أيٌّ منهم في القضيّة مستقلّاً عن غيره من القضاة المعنيّين بها، فالنظر في القضية يكون إليهم على نحو الاشتراك[1]، فإن اختلفوا لم ينفرد واحد منهم بها.

الثالثة: أن يكون كلّ واحد من القضاة معنيّاً بالقضيّة كذلك، لكن مع جواز أن ينظر فيها مستقلّاً عن غيره ودعي لذلك، ثمّ وقع اختلاف بينهم فيمن ينظر فيها، فقد ذكر بعض الفقهاء أنّ النظر فيها يكون لمن سبق إلى إجابة الدعوة من أحد المتخاصمين، فإن كانوا أجابوا معاً أُقرع بينهم[2].

الرابعة: الصورة المتقدّمة نفسها، لكن لم يُدعَ أحد من القضاة للنظر في القضيّة، بل حضر المتخاصمان عندهم ففي هذه الصورة ذكر بعض الفقهاء[3] أنّه يقدّم القاضي الذي يختاره المدّعي؛ لأنّ له الاستعداء على خصمه عند من يشاء، فهو صاحب المنازعة، فإذا استعدى لزم القاضي إحضار خصمه، أو الحكم عليه غائباً مع عدم إمكانه.

لكن ناقش الأردبيلي في تقديم مختار المدّعي مع كون غيره أفضل أو أعدل أو أورع، ولم يستبعد تعيّن الرجوع إلى الإمام عليه السلام مع الإمكان، وإلّا أُقرع بينهم[4].

كما ناقش غيره بعدم ثبوت حقٍّ للمدّعي قبل ثبوت صدق دعواه، فيرجع إلى الأعلم، فإن لم يكن أو لم يحرز أُقرع بينهم[5].

الخامسة: الصورة المتقدّمة نفسها مع التداعي، فمقتضى القاعدة إجراء القرعة بينهم[6]. وقيل: يتعيّن بمن سبق إلى الحكم، فإن اشتبه السابق أُقرع لاستخراجه، فإن اقترنت أحكامهم تساقطت[7]. وخصّ بعضهم القول الأخير بفرض غيبة كلّ متخاصم عن الآخر ليصحّ

---

(١) القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم): ٧١.

(٢) المسالك ١٣: ٣٥٥ ـ ٣٥٦. مجمع الفائدة ١٢: ٣٠ ـ ٣١. جواهر الكلام ٤٠: ٦١. انظر: القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم): ٧١.

(٣) المسالك ١٣: ٣٥٦. جواهر الكلام ٤٠: ٦١.

(٤) مجمع الفائدة ١٢: ٣١.

(٥) العروة الوثقى ٦: ٤٣٢، م ١٠.

(٦) العروة الوثقى ٦: ٤٣٢، م ١٠. القضاء (الگلپايگاني) ١: ١١٧.

(٧) مستند الشيعة ١٧: ٥٢.

قضاء الجميع[1].

٣ـ اختلاف القضاة في الحكم:

وفيه صورتان:

الأُولى: إذا اختلف القضاة في الحكم حيث يفرض التعدّد والاستقلال ينفذ حكم الأعلم منهم أو الأعدل أو الأورع أو الأصدق في الحديث، فإن استووا تجري في الأحكام قواعد الترجيح في الأخبار[2].

الثانية: إذا اختلف القضاة في الحكم حيث يفرض التعدّد وعدم الاستقلال بأن يكونا منصوبين بشرط الإتّفاق على الحكم، فإنّه لا ينفذ حكم أيّ منهما حينئذٍ[3].

٦ـ الاختلاف في الموضوعات:

يقع الاختلاف في موضوعات الأحكام الشرعيّة كثيراً في الفقه:

منها: اختلاف ما يعتبر اجتماعهم فيه كالشهود في البيّنة[4] وحكمي الزوجين[5] والوصيّين والوكيلين وغيرهما ممّا اعتبر اجتماعهما[6].

ومنها: اختلاف القِيَم بسبب اختلاف البلد[7] أو تغيّر القيمة بمرور الزمان[8] أو غير ذلك.

ومنها: اختلاف الأعراف والعادات فيما يؤخذ قيداً في الموضوع، نظير عدم كون الشيء مأكولاً أو ملبوساً في صحّة الصلاة عليه[9]، وكون الشيء مكيلاً أو موزوناً في وقوع الربا فيه مع التفاضل[10]، وغير ذلك.

وجميع هذه الموارد يأتي تفصيل البحث عنها في محالّها.

---

(١) العروة الوثقى ٦: ٤٣٣، م ١٠. القضاء (الگلبايگاني) ١: ١١٨.

(٢) الجامع للشرائع: ٥٢٣. التحرير ٥: ١١٩ ـ ١٢٠. وانظر: جواهر الكلام ٤٠: ٤٢ ـ ٤٦. القضاء في الفقه الإسلامي: ١٧١ ـ ١٧٢.

(٣) القواعد ٣: ٤٢٢. الايضاح ٤: ٣٠٠. المسالك ١٣: ٣٥٥.

(٤) الشرائع ٤: ١٤١. الارشاد ١: ٤١٩، و ٢: ٢١٦.

(٥) الجامع للشرائع: ٤٧٩.

(٦) القواعد ٢: ٥٦٦ ـ ٥٦٧. جامع الشتات ٤: ٢٦٥ ـ ٢٦٦. كفاية الأحكام ٢: ٦٧.

(٧) المبسوط ٣: ٧٦. المهذب ١: ٣٩٠. الجامع للشرائع: ٣٤٨ ـ ٣٤٩.

(٨) كفاية الأحكام ١: ٥٦٧.

(٩) الألفية والنفلية: ٥٢.

(١٠) الشرائع ٢: ٢٩٩. القواعد ٢: ٦١. المسالك ٣: ٣٢٤.

اختيار

أوّلاً ـ التعريف:

❑ لغةً:

الاختيار مصدر اختار، معناه: أخذ ما هو خير[1]، فيرادف معاني الانتقاء والاصطفاء والانتخاب والترجيح ونحوها[2].

وقد يطلق الاختيار على الإرادة بمعنى الرغبة أو قوّة الترجيح[3]، وعلى القدرة أيضاً[4].

ويستعمل التخيُّر والاستخارة بمعنى الاختيار[5].

والخيار اسمٌ من الاختيار، وهو طلب خير الأمرين، إمّا إمضاء البيع أو فسخه[6].

❑ اصطلاحاً:

تقدّم أنّ الاختيار يأتي في اللغة بمعنى الانتقاء والاصطفاء والانتخاب، فهو المعنى الأصلي للكلمة الذي عمّ استعماله بين الفقهاء وغيرهم، لكن اطلق بكثرة على معانٍ أُخرى لها نحو ارتباط بالمعنى الأصلي في الفقه وسائر العلوم الأُخرى، مضافاً إلى معناه اللغوي الذي ذكرناه، وبذلك أصبحت للفظة (اختيار) الإطلاقات التالية:

١ ـ الاختيار بمعنى الانتقاء والاصطفاء، وهو المعنى الأصلي للكلمة كما تقدّم، وقد استعمله الفقهاء في أبحاثهم الفقهيّة في الأبواب المختلفة بكثرة.

٢ ـ الاختيار بمعنى الرضا وطيب النفس، فإنّ بعض الفقهاء أطلق اشتراط الاختيار في صحّة المعاملة، وفرّعوا عليه بطلان عقد المكره غير المتعقّب بالرضا[7].

---

(١) انظر: المفردات: ٣٠٢. الكلّيات: ٦٢.

(٢) انظر: الصحاح ٦: ٢٥١٥، و ٢: ٦٥٢، و ١: ٢٢٣. لسان العرب ٤: ٢٥٩، و ١٤: ٧٩. مجمع البحرين ١: ٥٦٦. محيط المحيط: ٢٦٣.

(٣) المصطلحات: ١١٦، ١٥٢، ٢٠٥٦. معجم ألفاظ الفقه الجعفري: ٣٦، ٣٩.

(٤) محيط المحيط: ٢٦٣.

(٥) انظر: الصحاح ٢: ٦٥٢. محيط المحيط: ٢٦٣.

(٦) النهاية (ابن الأثير) ٢: ٩١. لسان العرب ٤: ٢٥٩.

(٧) الشرائع ٢: ١٤. التحرير ٢: ٢٧٦. كفاية الأحكام ١: ٤٤٩. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٣٠٧.

واختلف الفقهاء في المعنى المقصود منه، فالمشهور على أنّ المراد به هو الرضا وطيب النفس، وتقابلهما الكراهة وعدم الرضا[1]، وباقي الفقهاء بين قائل بأنّه ما يقابل الإكراه[2]، أو أنّه الاختيار الناشئ عن داعٍ اختياري[3]، أو هو الاختيار الناشئ عن إرادة مستقلّة عن إرادة الغير[4].

ويؤيّد كون المراد بالاختيار هنا الرضا وطيب النفس الحكم ببطلان ما يقع عن حياء وحجب ونحوهما[5].

فمقصود الفقهاء من الرضا هنا هو التسليم والانصياع والقبول، فيقابله الرفض، لا الكراهة والسخط[6].

ولذلك عدّوا عقد المضطرّ حائزاً لشرط الاختيار دون عقد المكره[7]، والحال أنّ المضطرّ كاره كالمكره.

٣ ـ الاختيار بمعنى القصد وإرادة الفعل، فإنّه قد يرد التعبير بلفظ الاختيار فيما يتعلّق بالقصد[8].

لكنّ التعبير به كذلك ليس باعتبار أنّ القصد أحد معاني الاختيار وإنّما باعتباره لازماً لبعض معانيه؛ إذ هو شرطٌ في الاختيار بمعنى الإرادة والقدرة والانتخاب، فإنّ ما يقع من غير قصد إليه لسهو أو غفلة أو خطأ أو غيرهما لا يكون اختيارياً بأحد المعاني المذكورة، وهو أمر واضح صرّح به غير واحدٍ من فقهائنا[9].

٤ ـ الاختيار بمعنى القدرة والسلطنة، وهي التمكّن تكويناً من الفعل والترك، ويقابله الاضطرار بالمعنى الأعمّ الذي معناه العجز وعدم القدرة.

---

(١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٣٠٧. بلغة الفقيه ٢: ٢٣١، ٢٣٢. الفوائد العلية ٢: ٣٨٧. مصباح الفقاهة ٣: ٢٨١، ٢٨٩.

(٢) انظر: حاشية المكاسب (اليزدي) ٢: ٣٩. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢: ٣٩ ـ ٤٠. نهج الفقاهة: ٣١٧، ٣١٩. القواعد الفقهيّة (البجنوردي) ٤: ٢٠٦. البيع (الخميني) ٢: ٥٥ ـ ٥٦.

(٣) منية الطالب ١: ٣٨٠.

(٤) انظر: البيع (مصطفى الخميني) ١: ٣٢٣.

(٥) العناوين ٢: ٥١٢.

(٦) انظر: البيع (الخميني) ٢: ٦٧، ٨٢.

(٧) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٣١١ ـ ٣١٢. حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ١٢٠. مصباح الفقاهة ٣: ٢٩٠. القواعد الفقهية (البجنوردي) ٤: ٢٠٥.

(٨) انظر: البيع (الخميني) ٢: ٨٢.

(٩) هداية المسترشدين ١: ٦٨١، ٧٦٥. تعليقة على المعالم ٣: ٧٢١. محاضرات في أُصول الفقه ٢: ٤٣.

ومرادهم من القدرة الفعليّة هي ما جمعت القوّة والقدرة الذاتيّة على الفعل، وزوال الموانع الطبيعية والبشرية والتشريعية، بل كلّ صارف للإرادة والعزم والتصميم عنه، ولذلك يجعل الاختيار بلحاظ عدم القصور الذاتي والمانع الطبيعي مقابل الاضطرار[1]، وبلحاظ عدم المانع البشري القاهر مقابل الإلجاء[2]، وبلحاظ عدم الصارف للإرادة مقابل الإكراه[3].

٥ ـ الاختيار بمعنى الولاية على التصرّف، وهو مفهوم يثبت بحكم وضعي من قبل الشارع على الشخص أو الشيء يحقّ بموجبه لصاحبه التصرّف في الشيء بأنواع التصرّفات وفي الشخص وما يتعلّق به حسبما تقتضيه مصلحته.

ومثاله: في الأشياء حقّ السلطة الثابت للملاك في أموالهم وحقّ الخيار الثابت لأحد المتعاقدين أو كليهما على العقد، وفي الأشخاص الولاية الثابتة للأب والجدّ أو القيّم على الصغار.

٦ ـ الاختيار بمعنى الجواز التكليفي، وهو مفهوم يثبت بحكم شرعي تكليفي يجوز بموجبه للمكلّف الفعل أو الترك.

ومثاله: الاختيار الحاصل للمكلّف من حكم الشارع بالإباحة أو التخيير.

٧ ـ الاختيار بمعنى القدرة الشرعية المقابلة للحرمة والمنع الشرعيين والمأخوذة شرطاً في بعض العبادات كما سيأتي توضيحها.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **القدرة**: عرّفت القدرة بأنّها التمكّن من الشيء أو صفة تقتضي التمكّن[4]، وربّما جعلت القوّة بمعناها[5]. لكنّ القدرة قد يراد بها الذاتيّة، كما قد يراد بها الفعليّة.

وأمّا الاختيار فقد تقدّم أنّ معناه الأصلي الانتقاء والاصطفاء، والقدرة من

---

(١) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٢: ٢٣٥. الحدائق ٢: ٣٨٤. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢: ٤٨. البيع (الخميني) ٢: ٥٦. مستند العروة (الصلاة) ٨: ٦٩. الدرّ المنضود ٢: ٣٣٩.

(٢) انظر: رسائل الشريف المرتضى ٣: ٢٣٥. الدرّ المنضود ٢: ٣٣٩.

(٣) انظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٢: ٢٥٢. البيع (الخميني) ٢: ٥٦. الدرّ المنضود ٢: ٣٣٩.

(٤) الكلّيات: ٧٠٧. انظر: المفردات: ٦٥٧. التعريفات: ١٨٧.

(٥) الكلّيات: ٧١٨.

مبادئه[1]، فإن استعمل في معنى القدرة في الاصطلاح لم يكن المراد بها القدرة الذاتيّة، بل القدرة الفعلية التي يتمكّن بها من الفعل والترك دون توقّف على شيء آخر. ومن هنا صحّ وصف من له قوّة القيام مع وجود المانع منه ـ كالإكراه والاضطرار ـ بأنّه قادر على القيام دون أن يوصف بأنّه مختار.

٢ ـ الإرادة: وهي المشيئة والقصد والاختيار بمعنى الانتقاء والاصطفاء يتضمن أو يستلزم المشيئة، وقد تطلق الإرادة بمعنى الاختيار في كلمات الفقهاء فيقال: الفعل الإرادي، أي الاختياري.

٣ ـ القصد: وهو الإرادة مع الالتفات وتوجّه النفس[2]، والاختيار بمعنى الاصطفاء والانتقاء يتضمن أو يستلزم ذلك، كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

ثالثاً ـ ثبوت الاختيار في أفعال العباد:

البحث عن الجبر والاختيار في أفعال العباد الواقع قديماً بين المتكلّمين من مختلف الفرق والطوائف لم يقتصر على علم الكلام وحده، بل امتدّت تأثيراته إلى علمي الفقه والأُصول حتى وقتنا الحاضر، وما زال هذا البحث وبعض الأبحاث الكلاميّة الأُخرى المرتبطة به يبحثها الفقهاء في كتبهم الأُصوليّة، ويفردون لها أبواباً فيها.

والمعروف من مذهب الشيعة الإمامية اتّفاقهم في مسألة الجبر والاختيار على الأمر بين الأمرين؛ لورود الروايات عن أئمّتهم عليهم السلام به[3]. غير أنّهم اختلفوا في المقصود منه على أقوال متعدّدة ليس هذا محلّ بيانها، بل يطلب في محلّه في علم الأُصول والكلام.

رابعاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

مرّ أنّ لفظ الاختيار له إطلاقات متعدّدة في استعمالات الفقهاء، ونحن نشير إلى كلّ واحد منها مع مواطن بحثه وحكمه الإجمالي في الفقه:

---

(١) انظر: حاشية المكاسب (الاصفهاني) ٤: ١٠ ـ ١١. نخبة الأزهار: ١٨. مصباح الفقاهة ٦: ٣.

(٢) انظر: المكاسب والبيع (النائيني) ١: ٤٠٥. حاشية المكاسب (الاصفهاني) ١: ٢٩٢.

(٣) الكافي ١: ١٥٥، ح ١٣. التوحيد: ٣٦٢، ب ٥٩، ح ٨. الاعتقادات (مصنّفات الشيخ المفيد) ٥: ٢٩. تصحيح الاعتقاد (مصنّفات الشيخ المفيد) ٥: ٤٦.

الأوّل ـ الاختيار بمعنى الانتقاء:

يتعرّض الفقهاء للاختيار بهذا المعنى كثيراً في كلماتهم، إلّا أنّ معظمها لا يعدّ حكماً شرعيّاً لذات الاختيار بقدر ما يكون إلزاماً للتخلّص من حقّ أو تكليف ثابت لشخص أو عليه، أو بياناً لحكم مورد الاختيار، لا حكمه هو.

فممّا تعرّض له الفقهاء كثيراً في فقههم اختيار من أسلم على ما لا يصحّ اجتماعه بيده في الإسلام كالأُختين، والأُمّ وابنتها، وما زاد على أربع زوجات حرائر للحرّ، أو أمتين له، أو غير ذلك[1].

ومنه: اختيار ما أُبهم تعيينه في عقد أو إيقاع بناءً على صحّة ذلك، كالمرأة يبهم شخصها في نكاح أو طلاق، والعبد يبهم شخصه في عتق أو تدبير أو نحوهما، وهكذا[2].

ومنه: ما ورد فيما يستحبّ اختياره من النساء أو الرجال أو الأصدقاء أو المراضع أو غير ذلك[3].

ومنه: ما ورد من لزوم اختيار الملتصقين على حقوٍ واحد ما يتّفقان عليه ممّا يتعلّق بحقّ الغير كالتكفير، أو الطلاق في الظهار والإيلاء، أو تكذيب النفس، أو الملاعنة في قذف الزوجة، أو نفي الولد، ونحو ذلك[4].

ومنه: اختيار المرأة بعض الأيّام التي رأت الدم عادة لها مع عدم وجود ما ترجع إليه من عادة أو تمييز أو غيرهما مع توقّف أمر متعلّق بالعبادة أو حقّ الزوج أو غيره بذلك[5].

الثاني ـ الاختيار بمعنى الرضا وطيب النفس:

١ ـ استعمل الاختيار بهذا المعنى في العقود والإيقاعات[6]. حيث يدخل الاختيار بهذا المعنى شرطاً في جميع

---

(١) الخلاف ٤: ٣٢٣، م١٠٢. الشرائع ٢: ٢٩٦ ـ ٢٩٩. الجامع للشرائع: ٤٣٣. التحرير ٣: ٤٨٥ ـ ٤٨٩. القواعد ٣: ٤١.

(٢) المبسوط ٥: ٧٨، و ٦: ٦٧. القواعد والفوائد ١: ٢٤١، و ٢: ١٩٢. المسالك ٩: ٤٩ ـ ٥٠، و ١٠: ١٦٤. جواهر الكلام ٣٣: ٣٣٦.

(٣) المختصر النافع: ٢٠٥. الارشاد ٢: ٤، ٢١. التبصرة: ١٧٧. جواهر الكلام ٢٩: ٣٨ ـ ٣٩.

(٤) العناوين ١: ٧٧.

(٥) كشف الغطاء ٢: ٢١٠، ٢١١.

(٦) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٣٠٧.

العقود والإيقاعات، فما يصدر من المتعاقدين أو الموقع منها بغير رضا وطيب نفس منه لا يقع صحيحاً، ولا تترتّب عليه آثاره[1].

٢ ـ التصرّفات المباشرة في مال الغير حالها حال المعاملات التسبيبيّة الواقعة منه مشروطة في جوازها التكليفي والوضعي برضا صاحب المال بالتصرّف في ماله، فالتصرّف فيه برفع أو وضع أو نقل أو انتفاع أو إتلاف أو غيرها حرام بدون إذنه، كما يترتّب عليه الضمان بذلك. وعلى هذا اتّفاق فقهاء المسلمين قاطبة[2].

٣ ـ اعتبر بعض الفقهاء في صحّة قبض المشتري المبيع وقوعه برضا البائع وطيب نفسه[3]، لكنّ العلّامة في القواعد قال: «يصحّ القبض قبل نقد الثمن وبعده، باختيار البائع وبغير اختياره»[4].

وقد قصره الفقهاء على ما عدا حقّ البائع في حبس المبيع إلى حين قبض الثمن، وحقّه في خيار التأخير[5]. وللتفصيل موضع آخر يأتي.

(انظر: قبض)

الثالث ـ الاختيار بمعنى القدرة:

وقد تقدّم أنّ الفقهاء يطلقونه تارة على ما يقابل العجز الذاتي، ويدعونه بالاختيار المقابل للاضطرار. وأُخرى على ما يقابل العجز بسبب المانع البشري القاهر، ويدعونه بالاختيار المقابل للإلجاء. وثالثة على ما يقابل تهديد الغير له بما يتعلّق به، ويدعونه بالاختيار المقابل للإكراه.

وقد تعرّض الفقهاء لذلك في مواطن عديدة:

١ ـ فالاختيار بالمعنى المقابل للإلجاء والاضطرار الموجبين لسلب القدرة أصلاً شرط في التكاليف جميعاً عند المشهور، فلا تكليف على غير القادر إمّا لقبحه عقلاً أو للغويّته أو لعدم شمول الخطابات الشرعية له.

---

(١) التحرير ٢: ٢٧٦. القواعد ٢: ١٧. المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ٣٠٧.

(٢) التذكرة ٢: ٣٧٣ ـ ٣٧٤ (حجرية). جامع المقاصد ٦: ٢١٦. مجمع الفائدة ١٠: ٤٩٣ ـ ٤٩٤. التحفة السنية: ٢٤٨ ـ ٢٥٠ (مخطوط).

(٣) المهذب ١: ٣٨٦. التذكرة ١٠: ١٠٥.

(٤) القواعد ٢: ٨٦.

(٥) جامع المقاصد ٤: ٣٩٥. مفتاح الكرامة ٤: ٧٠٧.

قال الشيخ الطوسي في تكليف الكفّار بالإيمان: «لو كان الكافر غير قادر على الإيمان لما حسن تكليفه بالإيمان؛ لأنّ تكليف ما لا يطاق قبيح»[1].

وقال الميرزا النائيني: «هناك وجه آخر في اعتبار القدرة، وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث انّ البعث والتكليف إنّما يكون لتحريك إرادة المكلّف نحو أحد طرفي المقدور، بل حقيقة التكليف ليس إلّا ذلك، فالقدرة على المتعلّق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث انّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الأشاعرة من نفي التحسين والتقبيح العقليّين، لقلنا باعتبار القدرة في متعلّق التكليف؛ لمكان اقتضاء الخطاب والبعث ذلك، حيث انّ حقيقة الخطاب هو البعث وتحريك الإرادة نحو أحد طرفي المقدور، وترجيح أحد طرفيه»[2].

وفي قبال المشهور ذهب الإمام الخميني رحمه الله إلى أنّ قبح تكليف العاجز مختصّ بما إذا كان الخطاب موجّهاً إلى خصوصه شخصاً أو عنواناً، فأمّا مثل الخطابات الموجّهة إلى عموم الأفراد ـ مثل عنوان (الناس) و (الذين آمنوا) ونحوهما ـ فدخول العاجز ونحوه فيهم وشمول التكليف الشرعي له لا قبح فيه ولا استهجان.

نعم، لا يكون منجّزاً في حقّه بحكم العقل؛ لعدم القدرة، فعدم القدرة على الفعل شرط في تنجّز التكليف[3].

٢ ـ وكذلك الاختيار بالمعنى المقابل للاضطرار الموجب لسلب القدرة العرفيّة ككلّ ما يستلزم العسر والحرج والضرر لنوع المكلّف ممّا لا يطيقه عامّة الناس وإن كان ممكناً عقلاً، فإنّه شرط في جميع التكاليف أيضاً بحكم الشرع.

وقد دلّت على اشتراطها به آيات وروايات كثيرة:

منها: قوله تعالى: ﴿لاَ يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[4]. فقد يراد بالوسع الاختيار بهذا المعنى، كما قد يراد به الاختيار بالمعنى

(١) الاقتصاد: ١٠٥.
(٢) فوائد الأُصول ١: ٣١٤.
(٣) تهذيب الأُصول ١: ٢٤٤.
(٤) البقرة: ٢٨٦.

المتقدّم[1].

وقوله عزّوجل: ﴿ رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْراً كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِهِ... ﴾[2].

وقد يراد بالطاقة هنا أيضاً العقليّة، كما قد يراد بها العرفيّة[3].

وقوله عزّوجل أيضاً: ﴿ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ﴾[4]، و ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِنْ حَرَجٍ ﴾[5]، و ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلاَ يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾[6].

وقول النبي صلى الله عليه وآله في واقعة سمرة بن جندب: «لا ضرر ولا ضرار»[7].

وقوله صلى الله عليه وآله أيضاً في حديث الرفع: «وما اضطرّوا إليه...»[8].

وغير ذلك ممّا استدلّ به الفقهاء على نفي التكاليف الشاقّة والمضرّة والثقيلة الوطأة على الإنسان عن شريعة الإسلام.

ومعنى هذا أنّ للأدلّة المتقدّمة حكومة على إطلاقات سائر أدلّة الأحكام، حيث تتضيّق دائرة دليليّتها بعد انتفاء الأحكام المستلزمة للمشقّة والعسر والضرر؛ لتختصّ بما لا يستلزم ذلك.

٣ ـ كما أنّ الاختيار بالمعنى المقابل للإكراه أيضاً شرط في أكثر التكاليف أيضاً، فيسقط التكليف بالمحرّمات والمكروهات بالإكراه على فعلها، ويسقط التكليف بالواجبات والمستحبّات بالإكراه على تركها، وذلك بتهديد المكرِه المكرَه بفعل ما يكرهه به، أو بما يتعلّق من نفس أو عرض أو مال. وقد دلّت على ذلك جملة من الأدلّة كقوله تعالى: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ﴾[9] وحديث الرفع:

---

(١) انظر: حقائق التأويل: ٢٠٢. التبيان ١: ٤٢٥، و ٢: ٣٨٤، و ٧: ٣٧٨. مجمع البيان ١: ٤٠٣، و ٤: ١١١. تفسير الأصفى: ٩٩. الحدائق ٤: ٢٧٦، و ١٣: ٤٢١. عوائد الأيّام: ١٧٣ ـ ٢٠٤. العناوين ١: ٢٨٤. هداية المسترشدين ٢: ٧٤١. القواعد الفقهية (البجنوردي) ١: ٢٥٠.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) انظر: الكشاف ١: ٥٢٠. مجمع البيان ١: ٤٠٤. جوامع الجامع ١: ٢٦٠ ـ ٢٦١. الميزان ٢: ٤٤٥، و ١٩: ٣٠٨.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) المائدة: ٦.

(٦) البقرة: ١٨٥.

(٧) انظر: الوسائل ٢٥: ٤٢٧، ب ١٢ من إحياء الموات.

(٨) الوسائل ١٥: ٣٧٠، ب ٥٦ من جهاد النفس، ح ٣، و ١٦: ٢١٨، ب ٢٥ من الأمر والنهي، ح ١٠.

(٩) النحل: ١٠٦.

«وما استكرهوا عليه»[1]، وغيرهما.

وممّا يلحق بالإكراه التقيّة، فإنّها ـ على ما عرّفت به ـ: عبارة عن إظهار الموافقة للغير في قول أو فعل أو ترك فعل يجب عليه حذراً من شرّه الذي يحتمل صدوره بالنسبة إليه أو بالنسبة إلى من يحبّه، مع ثبوت كون ذلك القول، أو ذلك الفعل أو ذلك الترك مخالفاً للحقّ عنده[2]، وهي أوسع من الاكراه كما سيأتي في مصطلح (تقية).

والشرطيّة المذكورة للاختيار المقابل للاضطرار، وكذا المقابل للإكراه، والتقيّة لمّا كانت مستفادة من حكومة الأدلّة النافية للعسر والحرج والضرر عن أحكام الشريعة، وكذا الأدلّة الرافعة للتكليف أو آثاره عن موارد الاضطرار والاستكراه، والتقيّة على إطلاقات أدلّة الأحكام المختلفة، وأنّ جميع الأدلّة الحاكمة هذه واردة مورد الامتنان ممّا يعني أنّ الامتنان المذكور يشكّل قرينة متّصلة تقيّد حكومة الأدلّة المذكورة عن الشمول لما ليس في رفعه ونفيه امتنان أصلاً، فيبقى على أصل الإطلاق الشامل لحال الاختيار والاضطرار والإكراه والتقيّة وغيرها[3].

وقد بحث الفقهاء عن ذلك وحدوده[4]، وأنّ المرفوع هو خصوص الإلزام والوجوب، أو أصل الأمر بالفعل، أو غير ذلك[5] مفصّلاً في محلّه.

(انظر: إكراه، اضطرار، تقيّة)

الرابع ـ الاختيار بمعنى الولاية على التصرّف:

يثبت الاختيار بهذا المعنى في كلّ مورد جعلت فيه ولاية أو سلطنة أو حقّ من الشارع لشخص على التصرّف.

والاختيار بهذا المعنى يقابله الحجر أو عدم الأهليّة، أي الممنوعيّة من التصرّف، وهو شرط في صحّة التصرّفات الاعتباريّة والقانونيّة، ومن هنا لا تصحّ معاملات الصبي والمفلّس والعبد.

---

(١) الوسائل ١٥: ٣٧٠، ب٥٦ من جهاد النفس، ح ٣.
(٢) القواعد الفقهية (البجنوردي) ٥: ٥٠.
(٣) انظر: فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ٣٥ ـ ٣٦. نهاية الأفكار ٢: ٢١٢ ـ ٢١٣. مصباح الأُصول ٢: ٥١٤. دروس في علم الأُصول ٣: ٣٦.
(٤) انظر: العناوين ٢: ٧٠٤، ٧١٢.
(٥) انظر: العروة الوثقى ٤: ٤٢٦، م ٦٥. مستمسك العروة ١٠: ١٨٤.

كما أنّ الاختيار بهذا المعنى حيث انّه حكم وضعي تشريعي قابل للتفويض إلى الغير.

وتفصيل ذلك في مصطلح (ولاية).

الخامس ـ الاختيار بمعنى الجواز التكليفي:

وهو يثبت في كل مورد حكم الشارع فيه أو العقل بجواز الفعل والترك أو خيّر المكلّف فيه بين فعلين كما تقدم.

السادس ـ الاختيار بمعنى القدرة الشرعية:

ويقصد به الجواز والسماح الشرعي بالتصرّف، وعدم المنع الشرعي عن الفعل لابنفسه، ولا بما يلازمه الأعم ممّا يكون شرطاً كالاباحة الوضعية المعتبرة في لباس المصلّي أو مانعاً كالضد الخاص الأهم ملاكاً المزاحم للفعل الواجب المشروط بالاستطاعة الشرعية، والاختيار أو القدرة الشرعية بهذا المعنى شرط في صحّة جملة موارد:

منها: اشتراط صحّة العبادات، بأن لا يكون الفعل العبادي أو بعض أجزائه محرّماً شرعاً، وإلّا وقع باطلاً؛ لعدم إمكان قصد التقرّب به.

ومنها: اشتراط عدم ممنوعيّة المأمور به أو بعض أجزائه ولو بعنوان آخر متّحد معه؛ لامتناع اجتماع الأمر والنهي، كما في الصوم التبرعي المفوّت لحق الزوج أو الموجب لمعصية الوالد بناءً على وجوب طاعته.

ومنها: اشتراط عدم وجود مزاحم أقوى وأهمّ شرعاً في بعض التكاليف، كما يقال في وجوب الحجّ؛ لأنّ الاستطاعة المأخوذة فيها تشمل الاستطاعة الشرعيّة أيضاً، وهي ترتفع بالاشتغال بالواجب الأهم وإن لم يكن نفس الحجّ منهيّاً عنه.

ولو كانت الاستطاعة بمعنى القدرة العقليّة فقط كانت محفوظة بناءً على إمكان الترتّب، فيقع الحجّ واجباً.

نعم، بناءً على القول بامتناع الترتّب يكون موارد التزاحم بين تكليفين من هذا القبيل دائماً، أي يسقط أحدهما لا محالة؛ لعدم القدرة عليهما معاً. وتفصيل ذلك متروك إلى محلّه.

(انظر: تزاحم)

اختيال

أوّلاً ـ التعريف :

الاختيال ـ وزان افتعال ـ العجب أو التكبّر [١]، مشتقّ من الخيل، والخول فيه لغةً. يقال: خال الرجل يخيل إذا تكبّر [٢].

وقيل: الخُيَلاء مشي فيه تبختر [٣]، أو هو التبختر والتكبّر في المشي، ولا يكون إلّا مع سحب إزار [٤].

لكنّ الظاهر لدى الرجوع إلى الاستعمالات المختلفة للاختيال أنّ الاختيال هو أثر خاصّ للكبر المشوب بالعجب والفخر والتباهي على الناس، ويظهر في فعل الإنسان وقوله، كالتمايل في المشي، والتصعير بالخدّ، والنظر باستعلاء من زاوية العين، والتكلّم من طرف الأنف، وسحب طرف الرداء، ونحو ذلك. والعرف يفرّق بينه وبين سائر مصاديق التكبّر على أساس من المعهوديّة الذهنيّة [٥].

فعن ابن سلام قال: «إنّ أصله التجبّر والتكبّر والاحتقار بالناس» [٦].

وعن ابن منظور قال: «المختال: الصلف المتباهي الجهول الذي يأنف من ذوي قرابته إذا كانوا فقراء، ومن جيرانه إذا كانوا كذلك، ولا يحسن عشرتهم» [٧].

والفقهاء يستعملون الاختيال في معناه اللغوي، فليس لديهم اصطلاح خاصّ فيه.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ الكبر والتكبّر: الكِبر هو نفخة القلب الحاصلة من رؤية الإنسان نفسه أكبر وأعظم درجة من غيره [٨]، والتكبّر إظهار الكبر من خلال آثاره أو ظهورها على

---

(١) تهذيب اللغة ٧: ٥٦٠. الصحاح ٤: ١٦٩١. النهاية (ابن الأثير) ٢: ٩٣. القاموس المحيط ٣: ٥٤٦.

(٢) المحيط في اللغة ٤: ٤١٢.

(٣) الاشتقاق: ٣١٩.

(٤) جمهرة اللغة ١: ٦٢٢. وانظر: الاشتقاق: ٣٠٠.

(٥) انظر: شرح أُصول الكافي (المازندراني) ٩: ٢٨٧، ٤١٩ ـ ٤٢٠، و ١٢: ١١٨.

(٦) غريب الحديث ٢: ١١٩.

(٧) لسان العرب ٤: ٢٦٥.

(٨) المفردات: ٦٩٧. وانظر: التحفة السنية: ٥٢ ـ ٥٣ (مخطوط).

أفعال الإنسان وأقواله[1].

وفرق الكبر عن الاختيال بأنّ الكبر حالة نفسانيّة، والاختيال صفة تظهر في فعل الإنسان وقوله، وأمّا التكبّر فهو وإن كان كذلك لكنّه مطلق أثر الكبر، والاختيال أثر خاصّ له وللعجب كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك.

٢ ـ **العُجب**: اسم مصدر، معناه استحسان المرء نفسه، وشدّة السرور بها لصفة يراها فيها[2].

وفرقه عن الاختيال واضح، فإنّ الاختيال أثر خاصّ للكبر المشوب بالعجب يظهر في فعل الإنسان[3].

٣ ـ **التبختر**: مشية يتمايل فيها الإنسان، ويحرّك يديه يميناً وشمالاً، وتكشف عن كبر وعجب واعتداد بالنفس في الغالب[4].

وفرقه عن الاختيال: أنّ التبختر هو أحد مظاهر الاختيال، والاختيال يتحقّق به وبغيره.

٤ ـ **التمطّي**: هو التبختر ومدّ اليدين في المشي وغيره[5]، ويكشف عن ارتياح نفس وعدم مبالاة، وفرقه عن الاختيال واضح.

ثالثاً ـ صفة الاختيال (حكمه التكليفي):

الاختيال مذموم مبغوض إلى الله سبحانه وتعالى، بل يكون حراماً حيث يكشف عن كبَر في النفس وتعالٍ على المسلمين الذين أعزّهم الله وصان كرامتهم عن التعرّض والامتهان. وبهذا المعنى وردت الآيات والروايات الكثيرة، وبه أفتى بعض فقهائنا[6].

قال تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لاَ يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً فَخُوراً ﴾[7].

وقال رسول الله ﷺ: «ألا وإنّ الله

---

(١) التحفة السنية: ٥٢ ـ ٥٣ (مخطوط).

(٢) معجم الفروق اللغويّة: ٣٥٢. وانظر: المحجّة البيضاء ٦: ٢٧٦.

(٣) انظر: معجم الفروق اللغوية: ٣٥٢.

(٤) انظر: محيط المحيط: ٢٩.

(٥) العين ٧: ٤٦٣. غريب الحديث (ابن سلام) ٣: ٢٢٧. الصحاح ٦: ٢٤٩٤.

(٦) الفتاوى الميسّرة (السيستاني): ٣٨٥. حواريات فقهيّة: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

(٧) النساء: ٣٦.

عزّوجلّ حرّم على المنّان والمختال... الجنّة»[1].

وقال ﷺ: «ثلاثة لا يكلّمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة، ولا يزكّيهم، ولهم عذاب أليم: شيخ زانٍ، وملك جبّار، ومقلّ مختال»[2].

وفي آخر: «فقير مختال»[3]. وفي ثالث: «صعلوك»[4]. وفي رابع: «رجل مفلس فرِح مختال»[5].

وعنه ﷺ أيضاً قال: «ويل لمن يختال في الأرض يعاند جبّار السماوات والأرض»[6].

وعن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ثلاث إذا كنّ في الرجل فلا تتحرّج أن تقول إنّها في جهنّم: البذاء والخيلاء والفخر»[7].

فأمّا إذا خلا الاختيال عن الكبر والعجب والتعالي كما لو كان لعادةٍ أو تقليداً لفعل الغير أو غير ذلك فلا يكون حراماً. نعم، قد يكون مكروهاً.

وفتاوى الفقهاء في الموارد الخاصّة الآتية كلّها تؤكّد هذا المعنى.

رابعاً ـ مظاهر الاختيال:

للاختيال مظاهر كثيرة، منها: الاختيال في المشي، والاختيال في اللباس، والاختيال في الركوب، وغير ذلك. وقد تعرّض الفقهاء في كلماتهم لبعض هذه المظاهر، كما تناولت الروايات مضافاً إلى الآيات بعضاً آخر منها، فنحن نستعرض ما جاء فيها كما يلي:

١ ـ الاختيال في المشي:

المشي قد يكون معتدلاً كمّاً وكيفاً، وقد يخرج عن حدّ الاعتدال كمّاً بالسرعة والبطء، أو كيفاً بالترنّح والتمايل إلى الجانبين، وفجّ الفخذين، وتشمير اليدين وهو ما يدعى بالتبختر، والنعثلة[8].

---

(١) الوسائل ٩: ٤٥٣، ب ٣٧ من الصدقة، ح ٦.
(٢) الوسائل ١٥: ٣٧٩، ب ٥٩ من جهاد النفس، ح ١.
(٣) قرب الإسناد: ٨٢ ـ ٨٣، ح ٢٧٢، مروياً عن مسعدة بن صدقة عن الصادق عليه السلام.
(٤) المستدرك ٧: ٣١، ب ٥ ممّا تجب فيه الزكاة، ح ١٦.
(٥) المستدرك ١٣: ٢٧٠، ب ٢٠ من آداب التجارة، ح ٤.
(٦) الوسائل ١٥: ٣٨٢، ب ٥٩ من جهاد النفس، ح ١٠.
(٧) الوسائل ١٥: ٣٨٢، ب ٥٩ من جهاد النفس، ح ١٥.
(٨) لسان العرب ١٤: ١٩٨.

وقد وردت أكثر الآيات والروايات بذمّه، والقدح فيه.

قال الله تعالى: ﴿ وَلاَ تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً ﴾ (١).

وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من مشى في الأرض اختيالاً لعنته الأرض، ومن تحتها، ومن فوقها» (٢).

وعنه صلى الله عليه وآله: «من تعظّم في نفسه واختال في مشيته لقي الله وهو عليه غضبان» (٣).

وعن الإمام الرضا عن أبيه عن جعفر بن محمّد عليهم السلام قال: «إنّ الله تبارك وتعالى ليبغض البيت اللحم، واللحم السمين»، فقال له بعض أصحابنا: يا ابن رسول الله! إنّا لنحبّ اللحم وما تخلو بيوتنا عنه فكيف ذلك؟ فقال: «ليس حيث تذهب، إنّما البيت اللحم الذي تؤكل لحوم الناس فيه بالغيبة، وأمّا اللحم السمين فهو المتجبّر المتكبّر المختال في مشيته» (٤).

ومن هذه الأدلّة وغيرها استفاد بعض الفقهاء حرمة التبختر والاختيال في المشي (٥).

قال المحقّق الأردبيلي في تفسير قوله تعالى: ﴿ وَعِبَادُ ٱلرَّحْمٰنِ ٱلَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى ٱلْأَرْضِ هَوْناً ﴾ (٦): «هو السكينة والوقار والتواضع، قال أبو عبد الله عليه السلام: «هو الرجل يمشي بسجيّته التي جُبل عليها، لا يتكلّف، ولا يتبختر...» (٧) فيدلّ على مرجوحيّة التبختر وغيره ممّا ينافي الهون بالمفهوم، بل هو حرام على بعض الوجوه؛ لما تقدّم: ﴿ وَلاَ تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً ﴾...» (٨).

لكنّ استفادة الحرمة من هذه الأدلّة

---

(١) الإسراء: ٣٧. لقمان: ١٨.

(٢) الوسائل ١٥: ٣٨١ ـ ٣٨٢، ب ٥٩ من جهاد النفس، ح ٩.

(٣) الجامع الصغير ٢: ٥٩٠، ح ٨٥٩٨. كنز العمّال ٣: ٥٢٧، ح ٧٧٤٦.

(٤) الوسائل ١٥: ٣٨٠ ـ ٣٨١، ب ٥٩ من جهاد النفس، ح ٦.

(٥) التحفة السنيّة: ٢٤ (مخطوط). وانظر: الجامع للشرائع: ٦٣٤.

(٦) الفرقان: ٦٣.

(٧) البحار ٢٤: ١٣٢.

(٨) زبدة البيان: ٤٠٨.

ـ من دون تكبّر وعُجب وفخر على المسلمين ينشأ منه الاختيال ـ مشكلٌ، كما مرّ، لكنّه يكون كذلك غالباً؛ ولذلك قال المحدّث عبد الله الجزائري في ذلك: «ولا يختال في مشيه بهزّ الأطراف والتبختر، فهو من آثار ذميمة الكبر، وقد ورد النهي عنه بالخصوص في قوله تعالى: ﴿ وَلاَ تَمْشِ فِي ٱلْأَرْضِ مَرَحاً ﴾... والمرح هو الاختيال»[1].

ويؤيّده استثناء بعض الروايات له من الحكم بالحرمة في حال الحرب.

إذ روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله قوله حين رأى أبا دجانة الأنصاري يختال بين الصفّين: «إنّ هذه لمشية يبغضها الله عزّوجلّ إلّا عند القتال في سبيل الله»[2].

واستشهد به الفقهاء في بعض الموارد[3].

٢ ـ الاختيال في اللباس:

وقد يختال الإنسان بما يلبسه أيضاً حيث يكون ذلك داعٍ إليه من جودة في نوع القماش، أو جمال في لونه، أو حسن في هيئته، أو غير ذلك، حيث ورد النهي عنه في الروايات أيضاً:

فعن الإمام الصادق عن آبائه عليهم السلام ـ في حديث المناهي ـ قال: «ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله أن يختال الرجل في مشيه، وقال: من لبس ثوباً، فاختال فيه خسف الله به من شفير جهنّم، وكان قرين قارون؛ لأنّه أوّل من اختال فخسف الله به وبداره الأرض، ومن اختال فقد نازع الله في جبروته»[4].

وعنه صلى الله عليه وآله أنّه قال في آخر خطبة خطبها: «ومن لبس ثوباً، فاختال فيه خسف الله به من شفير جهنّم يتخلخل فيها ما دامت السماوات والأرض، وأنّ قارون لبس حلّة فاختال فيها فخسف به، فهو يتخلخل إلى يوم القيامة»[5].

---

(١) التحفة السنية: ٣١٧ (مخطوط).
(٢) الوسائل ١٥: ١٥ ـ ١٦، ب ١١ من جهاد العدوّ، ح ١٧.
(٣) المنتهى ٤: ٢٢٣.
(٤) الوسائل ٥: ٤٣، ب ٢٣ من أحكام الملابس، ح ٦.
(٥) الوسائل ٥: ٤٤، ب ٢٣ من أحكام الملابس، ح ١٠.

وعنه ﷺ قال أيضاً: «من جرّ شيئاً خيلاء لم ينظر الله إليه يوم القيامة»[1].

وعدّه كاشف الغطاء من اللباس المحرّم[2].

لكنّه عدّ ما فيه أثر الخيلاء ولم يبلغ حدّ الحظر من مكروهاته[3].

وهذا يعني أنّ مطلق لبس ما فيه أثر الخيلاء لا يكون حراماً، بل فيه ما يكون مكروهاً، فالحكم يختلف بحسب مراتب الكبر والخيلاء عنده.

ولا يختصّ المنع من الاختيال في اللباس بلبس الثياب، بل يعمّ كلّ ملبوس حتّى النعل، فعن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه نظر إلى بعض أصحابه وعليه نعل سوداء فقال: «ما لك وللنعل السوداء؟! أما علمت أنّها تضرّ بالبصر، وترخي الذكر، وهي بأغلى الثمن من غيرها، وما لبسها أحد إلّا اختال فيها»[4].

وفي غيره عدّها من لباس الجبّارين[5].

٣ ـ الاختيال في الركوب:

ولا ينبغي للإنسان أن يختال بما يركبه أيضاً، فعن عبد الله بن عطاء قال: أرسل أبو عبد الله عليه السلام، وقد أُسرج له بغل وحمار، فقال لي: «هل لك أن تركب معنا إلى مالنا؟» قلت: نعم، قال: «أيّهما أحبُّ إليك؟» قلت: الحمار، فقال: «الحمار أرفقهما لي»، قال: فركبتُ البغل، وركب الحمار، ثمّ سرنا، فبينما هو يحدّثنا إذ انكبّ على السرج مليّاً، ثمّ رفع رأسه، فقلت: ما أرى السرج إلّا وقد ضاق عنك، فلو تحوّلت على البغل، فقال: «كلّا، ولكنّ الحمار اختال، فصنعتُ كما صنع رسول الله ﷺ ركب حماراً يقال له: عفير، فاختال، فوضع رأسه على القربوس ما شاء الله، ثمّ رفع رأسه، فقال: يا ربِّ هذا عمل عفير ليس هو عملي»[6]، فإنّه يدلّ على كراهية الاختيال إن لم يدلّ على حرمته ووجوب الاستغفار منه.

---

(١) الوسائل ٥: ٤٥، ب ٢٣ من أحكام الملابس، ح ١٣.
(٢) كشف الغطاء ٣: ٣٤.
(٣) كشف الغطاء ٣: ٣٥.
(٤) الوسائل ٥: ٦٧، ب ٣٨ من أحكام الملابس، ح ١.
(٥) الوسائل ٥: ٦٧ ـ ٦٨، ب ٣٨ من أحكام الملابس، ح ٢، ٣.
(٦) الوسائل ١١: ٤٨٩ ـ ٤٩٠، ب ١٤ من أحكام الدوابّ، ح ١.

٤ ـ التبختر في الحرب:

تقدّم في الاختيال حال المشي التعرّض لرواية مشي أبي دجانة متبختراً بين الصفّين، وما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك حيث نفى بغض الله سبحانه وتعالى هذه المشية في حال الحرب.

وظاهره جواز المشي اختيالاً في الحرب؛ لخلوّه عن كبر الذات، والتطاول على المسلمين كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك فيما سبق.

وعدّاه بعض فقهائنا ـ بمقتضى العلّة ـ إلى غير المشي.

قال العلّامة الحلّي في تعليل جواز لبس الحرير للرجال حال الحرب: «لأنّ المنع من لبسه لأجل ما فيه من الخيلاء، وهو غير مذموم في الحرب، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ...»[1]، وساق قوله في أبي دجانة.

ونحوه قوله في التذكرة[2]، وقول الشهيد في الذكرى[3].

بل إنّ البعض استفاد منه المدح.

قال الشيخ الطوسي: «قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالاً﴾ فالمختال: الصلف التيّاه، والاختيال هو التطاول. وإنّما ذكره الله هاهنا وذمّه؛ لأنّه أراد بذلك من يختال، فيأنف من قراباته وجيرانه إذا كانوا فقراء؛ لكبره وتطاوله. فأمّا الاختيال في الحرب فممدوح؛ لأنّ في ذلك تطاولاً على العدوّ، واستخفافاً به»[4].

▣ وقد يحصل الاختيال من أُمور أُخرى كعيادة شخص كبير له كما روي عن عليّ عليه السلام حيث عاد صعصعة في مرضه، فقال له: «لا تجعل عيادتي لك فخراً على قومك؛ فإنّ الله لا يحبّ كلّ مختال فخور»[5].

وقد يحصل من حلّ مسألة معضلة أو غير ذلك.

---

(١) المنتهى ٤: ٢٢٣.
(٢) التذكرة ٢: ٤٧٢.
(٣) الذكرى ٣: ٤٠.
(٤) التبيان ٣: ١٩٥.
(٥) مناقب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام (سليمان الكوفي) ٢: ٨٤، ح ٥٦٩. وانظر: المستدرك ١٢: ٩٠ ـ ٩١، ب ٧٥ من جهاد النفس، ح ٨.

أخرس

أوّلاً ـ التعريف :

الأخرس ـ وزان أفعل ـ صفة من به الخرس، وهو ذهاب النطق خلقة أو عيّاً[1]، وفي الجمهرة: «انعقاد اللسان عن الكلام»[2].

والأُنثى خرساء[3]، يقال: خرس فلان فلم يتكلّم[4]، وخرس خرساً فهو أخرس[5].

ولا يخرج استعمال الفقهاء لهذا اللفظ عن المعنى المذكور.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

١ ـ **أبكم**: وهو الأخرس الذي لا يتكلّم[6]، وقيل: هو الأخرس بالولادة، فكلّ أبكم أخرس، وليس كلّ أخرس أبكم[7]، وقيل: هو من للسانه نطق، ولا يعقل الجواب أو لا يحسن وجه الكلام[8].

وربّما قيل للممتنع عن الكلام جهلاً أو تعمّداً أيضاً[9]، إلّا أنّ الراغب جعله تشبيهاً بالأبكم[10]، وقيل: البكم ما جمع عدم النطق والسمع والبصر بالولادة[11].

وهكذا يرادف الأخرس الأبكم بمعناه الأوّل، ويعمّه وغيره بالثاني والخامس، ويباينه بالثالث والرابع.

٢ ـ **العيّ والعييّ**: العيّ: عجز يلحق من تولّى الأمر والكلام[12].

يقال: عيّ فلان في منطقه إذا عجز عنه، وحُصِر، ولم يهتدِ لوجهه[13]، والعييّ

---

(١) العين ٤: ١٩٥. المحيط في اللغة ٤: ٢٥٩. وانظر: معجم مقاييس اللغة ٢: ١٦٧.

(٢) جمهرة اللغة ١: ٥٨٤.

(٣) جمهرة اللغة ١: ٥٨٤. مجمع البحرين ١: ٦٣٦.

(٤) إصلاح المنطق: ١٤٢.

(٥) لسان العرب ٦: ٦٢.

(٦) العين ٥: ٣٨٧.

(٧) المفردات: ١٤٠. النهاية (ابن الاثير) ١: ١٥٠. وانظر: العين ٥: ٣٨٧.

(٨) لسان العرب ١: ٤٧٥. وانظر: العين ٥: ٣٨٧.

(٩) العين ٥: ٣٨٧.

(١٠) المفردات: ١٤١.

(١١) القاموس المحيط ٤: ٨١. وانظر: لسان العرب ١: ٤٧٤.

(١٢) المفردات: ٦٠٠.

(١٣) العين ٢: ٢٧٢. لسان العرب ١٢: ٥٣. المصباح المنير: ٤٤١.

كالعيّ معنى.

والفرق بينهما وبين الأخرس: أنّ الأخرس يختصّ بالعاجز عن الكلام، والعيّ يعمّه وغيره، والأخرس ـ في اللغة ـ يعمّ في العجز عن الكلام العيّ ـ الذي يحصر، ولا يهتدي لوجه الكلام مع قدرته عليه ـ وغيره العاجز عن الكلام لخلقةٍ، فبين المعنيين عموم وخصوص من وجه.

٣ ـ اعتقال اللسان: هو عروض العجز وعدم القدرة على الكلام[1]، فهو بمعنى العَيّ إلّا أنّه يختصّ بالكلام دونه، ويفارقه في أنّ سبب العجز فيه بدنيّ، وفي العيّ روحيّ.

وحيث كان كذلك فالخرس أعمّ من اعتقال اللسان؛ لشموله العجز خلقةً.

ثالثاً ـ الأحكام:

تتعلّق كثير من عبادات المكلّف وعقوده وإيقاعاته وتصرّفاته نظير الصلاة والحجّ والبيع، والنذر والنكاح والقذف واليمين والشهادة بأقواله.

والأخرس لمّا فرض عجزه عن الكلام فإنّ القواعد العامّة بحقّه تقتضي في التكاليف المنوطة باللفظ سقوط اعتبار اللفظ فيها أو سقوط أصل التكليف عنه، وذلك تطبيقاً للقاعدة العقليّة القائلة باستحالة التكليف بغير المقدور، وفي العقود والإيقاعات بطلانها؛ لأنّها أسباب للآثار المطلوبة منها، وتأثيرها منوط بوجودها التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط بما فيها الألفاظ المعتبرة بناءً على اعتبارها فيها شرعاً وعرفاً، وتأثير الناقص الخالي من بعضها ولو لعذرٍ كالخرس أو تأثير غيره بحاجة إلى دليل، فمع عدمه لا يترتّب الأثر المطلوب وهو معنى البطلان. ولذلك فإنّ فعل الأخرس الخالي من اللفظ فيما اعتبر فيه ينبغي أن يكون باطلاً، ولابدّ من تولّي الغير ـ وليّاً أو وكيلاً ـ له نيابة عنه، إلّا أن يقوم دليل على صحّته خالياً من اللفظ، أو منضمّاً إليه أمر آخر غير اللفظ ممّا يقوم مقامه.

ولكنّ المعروف بل المتسالم عليه بين الفقهاء صحّة أفعال الأخرس في أكثر هذه الموارد وقيام إشارته أو هي مع لوك لسانه مقام النطق باللفظ.

---

(١) المفردات: ٥٧٨. المصباح المنير: ٤٢٣.

بل صرّح بعض الفقهاء بقيام إشارة الأخرس مقام اللفظ في جميع الأبواب.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «فقد أقام الشارع ـ وله الحمد ـ إشارة الأخرس في أقواله في عباداته ومعاملاته وأحكامه ونذوره وعهوده وأقسامه، بل مطلق العاجز عن الكلام مقام الكلام»[1].

وقال السيد المراغي: «إشارة الأخرس قائمة مقام اللفظ في جميع أبواب الفقه، كما في قراءته وتلاوته وذكره في صلاته وفي غيرها وتلبيته، وعقوده وإيقاعاته من إقرار أو طلاق أو غير ذلك. وبالجملة: كلّ مقام يعتبر فيه اللفظ يقوم في الأخرس الإشارة مقامه»[2].

وهذا الحكم بالصحّة على فعل الأخرس وإشارته، سواء كان عبادة أو معاملة ـ عقداً أو إيقاعاً ـ أو غيرهما يقوم بشكل عام على أساس أحد طريقين:

الأوّل: وقوع فعله وإشارته مصداقاً لعناوين الأفعال المأخوذة في لسان النصوص العامّة أو الخاصّة حقيقةً وعرفاً، بحيث يصدق عليه حقيقة تلك العناوين، ويصدق هذا في المعاملات بالمعنى الأعم كالإقرار والشهادة والبيع والعتق والطلاق ونظائرها، وقد يصدق في غيرها أيضاً.

الثاني: استفادة التوسعة من الأدلّة الشرعيّة العامّة أو الخاصّة، وأنّ فعل الأخرس وإشارته أو لوك لسانه يقوم مقام النطق في غير الأخرس، سواء كان لسان هذه التوسعة لسان التنزيل والحكومة أو لسان التعميم والإلحاق.

وفيما يلي نتعرّض لأهمّ ما تعرّض له الفقهاء من الأحكام المتعلّقة بالأخرس:

١ ـ معاملات الأخرس (عقوده وإيقاعاته):

تقوم إشارة الأخرس مقام عبارته في معاملاته إذا كانت مفهمة لقصده وإنشائه، كما تقوم كتابته المستبينة المرسومة مقام عبارته فيها، وهذا متّفق عليه بين الفقهاء في الجملة.

قال المحقّق النجفي: «لا خلاف ولا إشكال في أنّه يقع طلاق الأخرس وعقده

(١) كشف الغطاء ١: ٢٨٢.
(٢) العناوين ٢: ١٣٢.

وإيقاعه بالإشارة الدالّة على ذلك على نحو غيره من مقاصده»[1].

وقد استدلّ على ذلك بوجوه عديدة:

الأوّل: أنّ حقيقة العقود والإيقاعات اعتبارات وإنشاءات قصديّة يبرزها العاقد بإبراز مفهوم مستبين عرفاً. وهذا الإبراز كما يختلف باختلاف اللغات كذلك يختلف في الأخرس العاجز عن الكلام، الذي يتمكّن من الإبراز المفهم المستبين عن غيره، فيكون صدور هذه التصرّفات من الأخرس بالإشارة أو الكتابة المفهمة المستبينة مصداقاً لتلك التصرّفات من عقود أو إيقاعات حقيقة، فتشمله أدلّة صحّتها ونفوذها بلا حاجة إلى دليل خاصّ في البين.

ولو فرض ورود دليل شرعي خاصّ في بعض العقود أو الإيقاعات على اشتراط لفظ خاصّ في صحّته، فتلك الأدلّة المقيّدة لتلك الإطلاقات منصرفة إلى القادر على النطق والكلام، ولا تشمل الأخرس، خصوصاً إذا كان الدليل إجماعاً ونحوه، فيبقى تصرّف الأخرس مشمولاً لعموم أدلّة الصحّة والنفوذ.

الثاني: استفادة صحّة تصرّفات الأخرس ومعاملاته بشكل عام من بعض الروايات الخاصّة الواردة في بعض معاملات الأخرس ـ كطلاقه مثلاً ـ وأنّه يصحّ منه بإشارته، وكتابته، والتي تدلّ بالإطلاق أو بالفحوى على صحّة سائر تصرّفاته.

الثالث: الإجماع وتطابق الفتاوى، بل والسيرة العقلائيّة المضاة، بل والمتشرّعيّة المستقرّة على صحّة تصرّفات الأخرس بإشارته لدى المتشرّعة في معاملاتهم.

إلّا أنّ هذا الدليل باعتباره لبّيّاً، فإنّه يقتصر فيه على القدر المتيقّن، فلا يمكن أن يرجع إليه في موارد الشكّ والخلاف في صحّة العقد أو الإيقاع الواقع بإشارة الأخرس، أو شكّ في كفاية ذلك من دون حاجة إلى تحريك لسانه ـ مثلاً ـ زائداً على الإشارة أو نحو ذلك.

ثمّ إنّ لقيام إشارة الأخرس مقام عبارته أبحاثاً تتعلّق بها، منها:

---

(١) جواهر الكلام ٣٢: ٦٠.

أ ـ يعتبر في الإشارة أن تكون مفهمة:

الاكتفاء بإشارة الأخرس يختصّ بما إذا كانت مفهمة مستبينة للمقصود، وأمّا إذا لم تكن له إشارة معقولة ولا كناية مفهومة فلا يكتفى بما يفعل ويصدر منه؛ لعدم إمكان إحراز قصده، بل لعدم تحقّق الإبراز العرفي المعتبر في صحّة العقود والإيقاعات.

قال الشيخ الطوسي: «الأخرس على ضربين: أحدهما: أن لا يكون له إشارة معقولة ولا كناية مفهومة. والثاني: الذي له إشارة معقولة أو كناية مفهومة، فإذا لم يكن له إشارة معقولة ولا كناية مفهومة فلا يصحّ قذفه ولا لعانه ولا نكاحه ولا طلاقه ولا شيء من عقوده؛ لأنّه لا يفهم ما يريده بلا خلاف، وأمّا الأخرس الذي له إشارة معقولة أو كناية مفهومة فإنّه بمنزلة الناطق في سائر الأحكام، فيصحّ قذفه ولعانه ونكاحه وطلاقه وسائر عقوده»[1].

ومثله قال الآخرون[2]، ومن هنا قيّد الفقهاء الاكتفاء بإشارة الأخرس بأن تكون إشارته مفهمة للمراد ودالّة على القصد بحسب ما يعلم بحاله ولو من القرائن المحتفّة بها[3].

---

(١) المبسوط ٥: ١٨٧.

(٢) انظر: المسالك ١٠: ٢٠٢. الحدائق ٢٠: ٢٢٤. الرياض ١٠: ٤٤.

(٣) قال الشهيد الثاني (المسالك ٧: ٩٧): «ويعتبر كون الإشارة مفهمة للمراد ودالّة على القصد القلبي بحسب ما يعلم من حاله».
وقال في موضع آخر (المسالك ٩: ٦٩): «ويعتبر في صحّته [= الطلاق] بإشارته أن تكون مفهمة لمن يخالطه، ويعرف إشارته إن لم يتّفق فهمها على العموم».
وقال السيد المراغي (العناوين ٢: ١٣٥ ـ ١٣٦): «هل يعتبر في إشارة الأخرس أن تكون على طبق إشارة الأخرسين، بمعنى أن يكون استعماله الإشارة على نحو ما هو عند سائر أفراد الأخرس كاللفظ بالنسبة إلى سائر المتكلّمين من أهل ذلك اللسان أم لا يعتبر ذلك؟ وعلى الثاني، هل يعتبر كون تلك الإشارة معتادة عند نفسه ولو كانت مغايرة لإشارة سائر الأخرسين في هذا المقام ـ كما لو اخترع الأخرس لنفسه إشارة لكلّ مطلب واعتاد ذلك وإن لم يكن على طبق إشارات الأخرسين ـ أم لا يعتبر، بل يكفي مطلق إشارته المفهمة للمراد ظنّاً وإن لم تكن تلك الإشارة معتادة؟ الظاهر أنّ كون إشارته معتادة لأفراد الأخرس ممّا لا دليل على اعتباره، وقياسه على الألفاظ لا وجه له؛ لأنّ مبنى الألفاظ إنّما هو على التعلّم والتعليم، بخلاف الإشارات؛ فإنّها إلهاميّة له من الله ـ سبحانه وتعالى ـ على حسب ما يخطر بباله من الكيفيّات، ولا يمكن تطابق أخرسين في ذلك، فضلاً عن الكلّ، مع أنّ دلالة الإشارة مطلقة تعمّ المعتاد للكلّ وغيره. ⇐

ب ـ عدم اعتبار إشارة خاصّة: . . . . . .

إنّ المستفاد من كلمات الفقهاء المتفرّقة حول كفاية إشارة الأخرس في المعاملات وتطبيقاتها الاجتزاء بكلّ إشارة مفهمة للمقصود، وعدم اعتبار كيفيّة خاصّة في الإشارة لا في نوعها، ولا في شخصها.

لكن يظهر من كلمات بعض الفقهاء اعتبار إشارة خاصّة للأخرس في بعض تصرّفاته وعدم الاكتفاء بغيرها وإن أفادت مقصده وأدّت الغرض في التفهيم، فمن ذلك:

أ ـ طلاق الأخرس:

قال الشيخ الصدوق: «إنّ الأخرس إذا أراد الطلاق ألقى على امرأته قناعاً يُري أنّها قد حرمت عليه»[1].

وهو مضمون بعض الروايات، فعن السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

⇒ وأمّا مع كونها معتادة عند نفسه فالظاهر اعتباره، بمعنى أنّه لا يوثق بإفادة المراد [إلّا] مع كون إشارته بذلك الوضع معتادة له حتّى يقوم مقام اللفظ. وأمّا غير المعتاد، فلا عبرة به إلّا مع حصول القطع بالمراد، لكن في مقامٍ لم يكن للخصوصية مدخليّة كما في الإقرار والوصيّة ونحو ذلك».

وقال السيد اليزدي (حاشية المكاسب ١: ٤١٤): «الظاهر أنّه لا فرق بين أقسام الإشارة، فلا يعتبر كيفيّة خاصّة، ولا كونها معتادة لنوع الأخرسين، ولا للشخص. نعم، يعتبر كونها مفهمة للمراد ولو بالاحتفاف بالقرائن، وهل يعتبر كونها مفيدة للقطع أو يكفي الإشارة الظنّية قد يقال بالأوّل والحقّ الثاني... نعم، يعتبر كونها في حدّ نفسها ولو بمعونة القرائن كذلك، فلو أفادت الظنّ لخصوصيّة في الشخص الفاهم من غير أن تكون في حدّ نفسها كذلك. وبعبارة أُخرى: إذا لم تكن مفهمة للمراد بالنسبة إلى نوع المخاطبين أو الحاضرين لا تكون كافية؛ وذلك لأنّه يعتبر في إنشاء المعاملات أن يكون بما يكون دالاً في حدّ نفسه ولو بملاحظة القرائن».

وقال السيد الخوئي (مصباح الفقاهة ٣: ١٢ ـ ١٣) بعد استعراضه الأدلّة الدالّة على حجّية إشارة الأخرس: «إنّ مقتضى القاعدة الأوليّة وفحوى الروايات الخاصّة الواردة في طلاق الأخرس وقراءته هو كفاية إشارته في مقام الإنشاء ما لم يدلّ دليل خاصّ على خلاف ذلك، من غير فارق بين أقسام الإشارة وكيفيّاتها، ولا بين ما يكون معتاداً للأخرسين أو للأشخاص الآخرين، وبين ما لم يكن كذلك. بل الضابطة الكلّية في ذلك: أن تكون الإشارة مفهمة للمراد بالنسبة إلى نوع المخاطبين والحاضرين ولو كان الانفهام بمؤونة القرائن كما هو الشأن في الإنشاء اللفظي. بداهة أنّ الأفعال والأقوال سيّان في حجّية ظواهرها من ناحية بناء العقلاء».

(١) المقنع: ٣٥٣.

«طلاق الأخرس أن يأخذ مقنعتها، ويضعها على رأسها ويعتزلها»[1]. ومثلها ما عن أبي بصير[2] أيضاً.

وعن أبان بن عثمان قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن طلاق الخُرس؟ قال: «يلفّ قناعها على رأسها ويجذبه»[3].

لكنّ هذه الروايات تعارض رواية البزنطي التي ورد فيها: أنّه سأل أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل تكون عنده المرأة يصمت ولا يتكلّم؟ قال: «أخرس هو؟» قلت: نعم، ويعلم منه بغض لامرأته وكراهة لها، أيجوز أن يطلّق عنه وليّه؟ قال: «لا، ولكن يكتب، ويُشهد على ذلك»، قلت: أصلحك الله، فإنّه لا يكتب ولا يسمع كيف يطلّقها؟ قال: «بالذي يُعرف به من أفعاله مثل ما ذكرت من كراهته وبغضه لها»[4].

ورواية يونس: في رجل أخرس كتب في الأرض بطلاق امرأته، قال: «إذا فعل في قبل الطهر بشهود وفهم عنه كما يفهم عن مثله ويريد الطلاق جاز طلاقه على السنّة»[5].

فإنّهما صريحتان في كفاية كلّ إشارة وكتابة مفهمة تدلّان على الطلاق، وعدم اختصاص الطلاق بإلقاء المقنعة على رأس الزوجة.

وبهما أفتى مشهور الفقهاء، حملاً للروايات الأُولى على المثال أو على من لم تكن له إشارة مفهمة.

وربّما حاول البعض الجمع بينهما بالتخيير بينهما، ومردّ هذا الجمع إمّا إلى المشهور باعتبار أنّ إلقاء القناع هو احدى الإشارات المفهمة للمقصود، أو إلى أنّه طريق تعبّدي لإيقاع الطلاق في مقابل الطريق العرفي الذي يكفي فيه مطلق الإشارة المفهمة، كما رماها بعض آخر بالشذوذ[6].

---

(١) الوسائل ٢٢: ٤٨، ب ١٩ من مقدّمات الطلاق، ح ٣.
(٢) المصدر السابق: ح ٥.
(٣) المصدر السابق: ٤٧، ح ٢.
(٤) المصدر السابق: ح ١.
(٥) المصدر السابق: ٤٨، ح ٤.
(٦) قال الشيخ الطوسي (النهاية: ٥١١): «ومن لم يتمكّن من الكلام مثل أن يكون أخرس، فليكتب الطلاق بيده إن كان ممّن يحسنه. فإن لم يُحسن فليُومِ إلى الطلاق كما يومئ إلى بعض ما يحتاج إليه، فمتى فهم من إيمائه الطلاق وقع طلاقه. وقد روي: أنّه ينبغي أن يأخذ المقنعة فيضعها على رأسها ويتنحّى عنها ⇐

٢ ـ رجعة الأخرس:

كما صرّح الصدوق بأنّ طلاق الأخرس إلقاء القناع على رأس المرأة صرّح أيضاً بأنّ رجعته رفع القناع عنها يُري أنّها حلّت عليه[١].

وتبعه على ذلك الشيخ الطوسي حيث قال: «فإذا أراد مراجعتها أخذ القناع من رأسها»[٢].

⇒ فيكون ذلك منه طلاقاً».

وقال ابن إدريس الحلّي (السرائر ٢: ٦٧٨) بعد نقل الرواية: «وهذه الرواية يمكن حملها على من لم تكن له كناية مفهومة ولا إشارة معقولة».

وقال ابن حمزة الطوسي (الوسيلة: ٣٢٣ ـ ٣٢٤): «وما يكون في حكم الطلاق أربعة أشياء: الكتابة من الأخرس، ومن الغائب بأربعة شروط: أن يكتب بخطّه ويُشهد عليه ويسلم من الشاهدين ولا يفارقهما حتى يقيما الشهادة ويعلما المطلّقة، والإيماء من الأخرس على وجه يفهم منه الطلاق، أو إلقاء المقنعة على رأسها مع التنحّي عنها».

وقال المحقّق الحلّي (الشرائع ٣: ١٨): «ويقع طلاق الأخرس بالإشارة الدالّة. وفي رواية: يلقى عليها القناع فيكون ذلك طلاقاً، وهي شاذّة».

وقال ابن سعيد (الجامع للشرائع: ٤٦٦): «وطلاق الأخرس بكتابة أو إيماء أو إشارة أو وضع المقنعة على رأسها والتنحّي عنها».

وقال العلّامة الحلّي (القواعد ٣: ١٢٧): «ولا يقع [الطلاق] بالإشارة إلّا مع العجز عن النطق كالأخرس. وفي رواية: يلقي القناع عليها».

وقال الشهيد الأوّل (اللمعة: ١٩٣): «وطلاق الأخرس بالإشارة وإلقاء القناع».

وقال الشهيد الثاني (الروضة ٦: ١٣) في شرحها: «وطلاق الأخرس بالإشارة المفهمة له وإلقاء القناع على رأسها؛ ليكون قرينة على وجوب سترها منه، والموجود في كلام الأصحاب الإشارة خاصّة، وفي الرواية: إلقاء القناع، فجمع المصنّف [= الشهيد الأوّل] بينهما، وهو أقوى دلالة. والظاهر أنّ إلقاء القناع من جملة الإشارات، ويكفي منها ما دلّ على قصده الطلاق كما يقع غيره من العقود والإيقاعات والدعاوى والأقارير».

وقال المحدّث البحراني (الحدائق ٢٥: ٢١٦ ـ ٢١٧): «لو تعذّر النطق كفت الكتابة والإشارة من غير خلاف يعرف، ومنه الأخرس، فيصحّ طلاقه بذلك كما تصحّ سائر عقوده وأقاريره وعباراته... ومن الأخبار الواردة في المقام ما رواه المشايخ الثلاثة عن البزنطي... وما رواه في الكافي عن أبان بن عثمان... وما رواه الكافي عن يونس.... وهذه الأخبار كلّها متّفقة الدلالة على ما ذكره، ونقل عن الصدوقين وجماعة من الأصحاب أنّهم اعتبروا فيه إلقاء القناع على المرأة يُري أنّها قد حرمت عليه؛ لرواية السكوني وأبي بصير، ومنهم من خيّر بين الإشارة وإلقاء القناع، ومنهم من جمع بينهما. والتحقيق: الاكتفاء بما يفهم ذلك كائناً ما كان، وذكر بعض الأفراد في الأخبار إنّما خرج مخرج التمثيل».

(١) المقنع: ٣٥٣.

(٢) النهاية: ٥١٢.

وكذا ابن حمزة الطوسي حيث قال: «والمراجعة ضربان قول وفعل، فالقول أحد ستّة ألفاظ... والفعل أربعة: الوطء والقُبْل واللمس بشهوة وإنكار الطلاق، ويزداد للأخرس واحد وهو كشف المقنعة عن رأسها»[1].

لكن اختصاص رجعة الأخرس بذلك ـ بخلاف طلاقه ـ لا دليل عليه من رواية أو غيرها. نعم، هي واردة في الفقه الرضوي[2]، لكنّ الأكثر على نفي نسبته إلى الرضا عليه السلام، ولذلك أنكر الفقهاء على من خصّها ذلك، وربّما استفيد من روايات الطلاق، ومع ذلك فتحمل على التمثيل.

قال المحقّق الحلّي: «ورجعة الأخرس بالإشارة الدالّة على المراجعة، وقيل: يأخذ القناع عن رأسها، وهو شاذّ»[3].

وقال ابن فهد الحلّي بعد قول المحقّق: «ورجعة الأخرس الإشارة، وفي رواية: بأخذ القناع»: «الأوّل هو المشهور... وأخذ القناع مذهب الصدوقين وابن حمزة. وأمّا الرواية بأخذ القناع تنصيصاً في الرجعة فلم نقِف عليها، بل في الطلاق، وهي رواية السكوني...»[4].

٣ـ استحلاف الأخرس:

المعروف بين فقهائنا كفاية مطلق الإشارة المفهمة من الأخرس في اليمين، كما هي كافية في غيره من العقود

---

(١) الوسيلة: ٣٣٠.

(٢) فقه الرضا عليه السلام: ٢٤٨.

(٣) الشرائع ٣: ٣٠.

(٤) المهذب البارع ٣: ٤٧٨ ـ ٤٧٩.

وقال الشهيد الثاني (الروضة ٦: ٥٢ ـ ٥٣) في جمع الشهيد الأوّل بين القولين بالعطف: «ورجعة الأخرس بالإشارة وأخذ القناع»: «ولا نصّ هنا عليه بخصوصه، فلا يجب الجمع بينهما، بل يكفي الإشارة مطلقاً».

وقال السيد الطباطبائي (الرياض ١١: ١٠٩): «ورجعة الأخرس بالإشارة المفهمة كسائر تصرّفاته على المشهور بين الطائفة، خلافاً للصدوقين فبإلقاء القناع عنها؛ عملاً بضدّ ما هو أمارة طلاقها وهو وضعه عليها كما في الخبر، وهو شاذّ... وفي قول الماتن [المحقّق الحلي] (وفي رواية: يأخذ القناع عنها) إشارة إلى وجود الرواية بصريحها فيه، ولو لم نقف عليها».

وقال المحقّق النجفي (جواهر الكلام ٣٢: ١٨٩ ـ ١٩٠): «ورجعة الأخرس بالإشارة الدالّة على المراجعة، وفاقاً للمشهور بين الأصحاب شهرة عظيمة... فما قيل ـ كما عن الصدوقين ـ من اختصاص ذلك بأخذ القناع من رأسها واضح الفساد... بل يمكن حمل الرواية على تقديرها، بل وعبارة الصدوقين على إرادة كون ذلك أحد الأفراد».

والإيقاعات، فحكمهم هذا يتطابق مع ما تقتضيه القاعدة في إشارة الأخرس.

لكن في عبارات جماعة من قدامى الفقهاء إضافة إلى ذلك وضع اليد على اسم الله في المصحف أو غيره، وهو ما أوهم التقييد أو التخيير أو التبيين والتوضيح تبعاً لاختلاف النسخ والتعابير الواردة فيها[1].

كما تضمّنت بعض عباراتهم أيضاً الإشارة إلى بعض الروايات المبيّنة لكيفيّة استحلاف الأخرس.

قال الشيخ الطوسي: «وإذا أراد الحاكم أن يحلِّف الأخرس حلّفه بالإشارة وبالإيماء إلى أسماء الله، وتوضع يده على اسم الله في المصحف، وتعرف يمينه على الإنكار كما يعرف إقراره. وإن لم يُحضر المصحف وكتب اسم الله تعالى ووضعت يده عليه أيضاً جاز... وقد روي أنّه: يُكتَب نسخة اليمين في لوحٍ، ثمّ يُغسل ذلك اللوح ويجمع ذلك الماء ويؤمر بشربه، فإن شرب كان حالفاً، وإن امتنع من شربه أُلزم الحقّ»[2].

وبهذا المضمون وردت عبارة ابني البرّاج[3] وحمزة الطوسي[4].

والرواية المشار إليها في كلماتهم هي ما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأخرس كيف يحلف إذا ادّعي عليه دين وأنكره ولم يكن للمدّعي بيّنة؟ فقال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام أُتي بأخرس فادّعي عليه دين ولم يكن للمدّعي بيّنة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: الحمد لله الذي لم يخرجني من الدنيا حتى بيّنتُ للأُمّة جميع ما تحتاج اليه، ثمّ قال: ائتوني بمصحفٍ فأُتي به، فقال للأخرس: ما هذا؟ فرفع رأسه إلى السماء، وأشار أنّه كتاب الله عزّوجلّ، ثمّ قال: ائتوني بوليّه، فأُتي بأخٍ له، فأقعده إلى جنبه، ثمّ قال: يا قنبر عليَّ بدواة وصحيفة، فأتاه بهما، ثمّ قال لأخي الأخرس: قل لأخيك هذا بينك وبينه: إنّه عليٌّ، فتقدّم إليه بذلك، ثمّ كتب أمير المؤمنين عليه السلام: والله الذي لا إله إلّا هو عالم

(١) مفتاح الكرامة ١٠: ١٠٢.
(٢) النهاية: ٣٤٧ ـ ٣٤٨.
(٣) المهذب ٢: ٥٨٩ ـ ٥٩٠.
(٤) الوسيلة: ٢٢٨.

الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، الطالب الغالب، الضارّ النافع، المهلك المدرك، الذي يعلم السرّ والعلانيّة: إنّ فلان بن فلان المدّعي ليس له قِبَل فلان بن فلان ـ أعني الأخرس ـ حقّ، ولا طلبة بوجه من الوجوه، ولا بسبب من الأسباب، ثمّ غسله وأمر الأخرس أن يشربه فامتنع، فألزمه الدين»[1].

وحمل ابن إدريس الرواية على من ليست له إشارة مفهومة ولا كناية معقولة، والحكم الأوّل على من له ذلك[2].

وكيف كان، فقد جعل بعض الفقهاء الأقوال في استحلاف الأخرس ثلاثة:

قال المحقّق الحلي: «وحلف الأخرس بالإشارة، وقيل: توضع يده على اسم الله في المصحف أو يكتب اسم الله سبحانه وتوضع يده عليه. وقيل: يكتب اليمين في لوح ويغسل ويؤمر بشُربه بعد إعلامه، فإن شرب كان حالفاً، وإن امتنع أُلزم الحقّ؛ استناداً إلى حكم عليّ عليه السلام في واقعة الأخرس»[3].

ونحوها عبارة العلّامة في القواعد[4].

وقال في التحرير بعد نقله الأقوال والرواية: «وهذه الرواية قضيّة في عين، فلا تُعدّى، وإنّما العمل على الإشارة»[5].

وحاول بعض الفقهاء رفع التنافي بين مضمون الرواية ومقتضى القاعدة بجعله أحد جزئيّاته[6].

وجعل معها بعضهم ذلك من باب التغليظ بعد الاستحلاف بالإشارة. قال الشهيد في الدروس: «وحلف الأخرس بالإشارة، وفي رواية محمّد بن مسلم عن الصادق عليه السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام كتب صورة اليمين على نحو ما سلف من التغليظ في صحيفة، ثمّ خلطه وأمره بشربه فامتنع فألزمه الدين». وفيه دلالة على القضاء بالنكول»[7].

فاتّضح من جميع ما تقدّم أنّ اشتراط

---

(١) الوسائل ٢٧: ٣٠٢، ب ٣٣ من كيفية الحكم، ح ١.
(٢) السرائر ٢: ١٨٣.
(٣) الشرائع ٤: ٨٧.
(٤) القواعد ٣: ٤٤٤.
(٥) التحرير ٥: ١٦٦ ـ ١٦٧.
(٦) التنقيح الرائع ٤: ٢٥٧ ـ ٢٥٩.
(٧) الدروس ٢: ٩٦ ـ ٩٧.

الإشارة بقي هو الرأي السائد بين الفقهاء رغم محاولات التخريج والتوجيه لمعالجة مضمون الرواية. نعم، أصرّ المحقّق الأردبيلي على كفاية ما في الرواية أيضاً بلا حاجة إلى الإشارة، ووافقه عليه بعض من تأخّر عنه[1].

وقد اتّضح من جميع الموارد المتقدّمة التي استشهد بها على اعتبار إشارة خاصّة عدم اعتداد مشهور الفقهاء بها وبناؤهم على تحكيم مقتضى القاعدة والاكتفاء بمطلق الإشارة في الجميع.

جـ ـ عدم اشتراط تحريك اللسان في معاملات الأخرس:

هل يشترط في عقد الأخرس أو إيقاعه بالإشارة تحريك لسانه أيضاً أو لا يشترط ذلك؟

المعروف عدم الاشتراط، وهو ظاهر كلّ من أطلق الاكتفاء في عقد الأخرس أو إيقاعه بالإشارة، وبهذا تختلف معاملات الأخرس عن عباداته.

قال المحقّق الأردبيلي في البيع: «وليس هذا مثل الصلاة؛ لعدم جواز التوكيل فيها، ولهذا ما يوجبون هنا الإتيان بالمقدور بتحريك اللسان والإشارة

---

(١) قال المحقّق الأردبيلي ﷺ (مجمع الفائدة ١٢: ١٨٧): «إنّ الذي نجده رجحان ما في الرواية؛ لصحّتها، وعدم ظهور دليل غيرها، ومجرّد كون الإشارة معتبرة في مواضع لا يوجب كونها كلّية، وعدم جواز العمل بالرواية، وأنّ التخيير بين الإشارة وما في الرواية أولى من تعيين الإشارة، وما نجد دليلاً للشيخ بوضع اليد، سواء قلنا بالانضمام أو أنّه على حدة».
كما جعل النراقي (مستند الشيعة ١٧: ٤٨٠ ـ ٤٨٢) القول به أتقن وأظهر حيث قال: «يحلف الأخرس بالإشارة المفهمة على المشهور كما صرّح به جماعة؛ لأنّ الشارع أقام إشارته مقام تلفّظه في سائر أموره... ونسب جماعة إلى ابن حمزة الطريق المروي خاصّة، ونفى عنه البعد الفاضل المقداد، ورجّحه المحقّق الأردبيلي، واختاره الإرشاد وشرح المفاتيح؛ للرواية الصحيحة الخالية عن المعارض، وضعف دليل المشهور كما ذكره الأردبيلي.... وتضعيف دلالة الصحيحة بكونها قضيّة في واقعة ضعيف غايته؛ إذ ذكر أبي عبد الله ﷺ ذلك بعد السؤال منه عن كيفيّة حلف الأخرس مطلقاً أوضح شاهد على عدم اختصاصه بواقعة خاصّة، وكذا قول أمير المؤمنين ﷺ: «الحمد لله الذي...» إلى آخره. ومنه يظهر ضعف ما قيل أيضاً من جواز كون حلفه بهذا الطريق بعد الحلف بالإشارة، ويكون ذلك من باب التغليظ، بل ذلك أضعف جدّاً؛ لأنّه لو كان كذلك لما كان وجه للإلزام بالدين بعد الامتناع من ذلك الحلف. واحتمال امتناعه عن الإشارة أيضاً أسخف بكثير؛ لأنّ معه لم يكن وجه لذلك لو كان المقصود بالذات الأوّل، فهذا القول أتقن وأظهر».

بالإصبع، بل يكتفون بما يفيد الرضا، وهو يدلّ على أنّه الغرض من العقد»[1].

وقال المحقّق النجفي فيه أيضاً: «إنّ الظاهر القطع بعدم وجوب تحريك اللسان هنا، وإن قيل به في القراءة؛ ضرورة وضوح الفرق بين المقامين بالتعبّد باللفظ ثَمّ دون المقام»[2].

وقال السيد اليزدي: «ثمّ لا يعتبر فيها لوك اللسان، ولا تحريك الشفة، وإن قلنا بذلك في القراءة والأذكار من جهة خبر السكوني؛ لأنّ الإلحاق قياس، ومع ذلك الفارق موجود؛ فإنّ فيها للتكلّم خصوصيّة وموضوعيّة، بخلاف باب البيع وسائر المعاملات. ودعوى أنّ ذلك مقتضى قاعدة الميسور، مدفوعة:

أوّلاً: باختصاصها بالمطلوبات النفسيّة دون المقدّميّة كما في المقام.

وثانياً: أنّ تحريك اللسان ليس ميسوراً للتكلّم؛ إذ هو ليس عبارة عن التحريك وأداء الحروف. وبعبارة أُخرى: ليس مركّباً، بل تحريك اللسان مقدّمة له. ومن ذلك يظهر أنّه لا وجه للتمسّك بها في القراءة والأذكار أيضاً؛ لأنّ المانع الأوّل وإن كان منتفياً حيث انّ التكلّم فيها مطلوب نفسي، إلّا أنّ المانع الثاني موجود، وهو عدم كون حركة اللسان من أجزاء التكلّم»[3].

وقال السيد الخوئي: «البيع عبارة عن الاعتبار النفساني المبرز بمبرز خارجي، وعليه فإبراز الاعتبار النفساني بالإشارة المفهمة للمراد مصداق لمفهوم البيع بالحمل الشائع فيكون مشمولاً للعمومات، وعندئذٍ لا يلزم على الأخرس أن يستحضر الصيغة اللفظيّة في ذهنه لكي تكون إشارته إليها أوّلاً، وإلى مدلولها ثانياً حتّى يكون إبراز ما في النفس بتلك الصيغة الحاضرة في الذهن، كما لا يلزم عليه أن يحرّك لسانه على النهج الذي يحرّكه عند التكلّم بالصيغة»[4].

فالمستفاد من عبارات الفقهاء أنّ ما يكون للعبارة والنطق بما هو تلفّظ أو ذكر ـ لا بما هو دالّ على المعنى ـ دخل

(١) مجمع الفائدة ٨: ١٤٤.
(٢) جواهر الكلام ٢٢: ٢٥١.
(٣) حاشية المكاسب ١: ٤١٤ ـ ٤١٥.
(٤) مصباح الفقاهة ٣: ١٣.

في متعلّق الحكم، كالقراءة والذكر في الصلاة، والتلبية في الحجّ ـ فمع العجز عن التلفّظ ـ يقوم تحريك اللسان مقامه مضافاً إلى الإشارة، على ما سيأتي مزيد توضيح له.

وأمّا ما أُخذ ليكون أداة للتعبير عن المعاني وسبيلاً لتفهيم المقاصد والأغراض كاللفظ المستعمل في المعاملات المختلفة من بيع وإجارة ونحوهما، فتستوي فيه كلّ وسيلة تؤدّي الغرض المذكور كالإشارة المفهمة مثلاً. وحينئذٍ لا حاجة إلى تحريك اللسان؛ لأنّه إنّما يجب مراعاةً لموضوعيّة اللفظ، فمع انتفائها لا وجه لإيجابه.

وقد يقال: بأنّ لازم ذلك كفاية الإشارة المفهمة في ذلك وإن صدرت من القادر على النطق؛ إذ المفروض أنّ اللفظ مأخوذ على سبيل الطريقيّة في هذه الموارد، لا على سبيل الموضوعيّة، والإشارة طريق يحصل به الغرض المقصود. مع أنّ بناء الفقهاء على عدم اعتبارهم الإشارة منه.

والجواب: ما تقدّم من أنّ درجة من وضوح الدلالة وعرفيّتها وتعارفها قد تكون مأخوذة بنحو الموضوعيّة في ترتّب الأثر، وهي في حقّ القادر على النطق تكون باللفظ والعبارة، بخلاف من لا يتمكّن منه فإنّها تكون منه بالإشارة[1].

---

(١) قال السيد المراغي (العناوين ٢: ١٣٦ ـ ١٣٨): «هل يشترط في الأخرس لوك اللسان في جميع المقامات أم لا؟ ظاهر النصّ الوارد في كتاب الصلاة في القراءة اعتباره، ويدلّ عليه أيضاً قاعدة الميسور؛ فإنّ اللازم على الأخرس تحريك اللسان والتكلّم بالألفاظ الخاصّة، فإذا سقط الثاني للتعذّر، فيبقى الأوّل بحاله، ولا يفترق الحال بين التكاليف والوضعيّات في ذلك. ويجيء احتمال عدم القول بالفرق بين الصلاة وغيرها، مضافاً إلى أنّ الأصل عدم تحقّق الأثر إلّا بسبب متيقّن، والإشارة مع لوك اللسان متيقّنة في التأثير دون ما عداها فيبقى في حكم الأصل. ويمكن أن يقال: إنّ ظاهر الفتوى في العقود والإيقاعات كون إشارته كالقول، ولم يشترطوا لوك اللسان، وقاعدة الميسور إنّما تأتي في المركّبات الخارجيّة دون العقليّة، وما نحن فيه من الثانية دون الأُولى، وعدم القول بالفرق ممنوع؛ إذ ظاهر إطلاق الأصحاب عدم اشتراطه في الأسباب وإن اشترطوه في الصلاة للنصّ. والذي يقوى في النظر: أنّ إشارة الأخرس نازلة منزلة الكلام، ولا عبرة بلوك اللسان أصلاً. نعم، قام الدليل عليه في الصلاة، وهو ليس من أجزاء الإشارة، ولا من مقوّماتها، بل هو تكليف آخر. نعم، لو كان المعتاد في الإشارة لوك اللسان بحيث انّ الأخرس إذا أراد تفهيم معنى يلوك لسانه بحيث انّه لولاه لا يعتمد أنّه أراد هذا المعنى فلابدّ من تحقّقه، بخلاف ما لو لم يكن له مدخليّة. وربّما تبنى المسألة على أنّ إشارة الأخرس هل هي إشارة إلى الألفاظ أو إلى نفس المعنى؟ ⇐

وقد يقال: إنّ التفريق بين العبادات والمعاملات باشتمال الأُولى على مراعاة خصوصيّة للّفظ فيها دون الثانية وارد مورد الغالب، وإلّا فبعض المعاملات والإيقاعات كاللعان والطلاق للّفظ فيها خصوصيّة كذلك.

والجواب: أنّ أخذ اللفظ المخصوص في تلك الموارد أيضاً باعتبار درجة الدلالة وصراحته أو نكتة في الدلالة لا بما هو لفظ محض، وهذا غير حاصل في لوك الكلام، فالقياس على العبادات مع الفارق.

نعم، ذكر السيد الخوئي في نكاح الأخرس ما يظهر منه أنّه كلّما كان اعتبار اللفظ في معاملة بدليل لفظي تعبّدي ـ كما في النكاح والطلاق ـ وكان له إطلاق فهو يقتضي اشتراط اللفظ في الحكم بالصحّة حتّى في حقّ العاجز كالأخرس، فنحتاج في الاكتفاء بغير اللفظ في حقّه إلى دليل خاصّ، ولا يمكن تصحيحه بغير اللفظ على القاعدة، والدليل في المقام هو فحوى الرواية المتقدّمة في طلاق الأخرس وما ورد في قراءته في الصلاة وتلبيته وما أشبه ذلك، وحيث انّها ظاهرة في اشتراط تحريك اللسان مع إشارته فيلزم ذلك في النكاح أيضاً.

قال: «غير أنّ مقتضى هذه النصوص لزوم إضافة تحريك اللسان إلى الإشارة بإصبعه وعدم الاكتفاء بالإشارة المجرّدة،

⇒ فعلى الأوّل يعتبر لوك اللسان؛ إذ غاية ما قام الدليل عليه هو قيام الإشارة مقام دلالة الصوت وتقطيع الحروف، وأمّا قيامها مقام حركات اللسان فلا. وعلى الثاني لا يعتبر؛ لأنّ السبب إنّما هو المعنى وقد اعتبر اللفظ للكشف عنه. والإشارة في الأخرس كاشفة عن ذلك، فلا ربط لتحريك اللسان؛ لأنّه مقدّمة للّفظ، وحيث لا لفظ فلا وجه للتحريك، وذلك نظير تحريك الرجلين في السفينة لمن نذر المشي في الطريق، مع أنّه لو لزم ذلك للزم إظهار الصوت أيضاً؛ لأنّه أيضاً لا بدل له وهو مقدور. ومن هنا يمكن أن يقال بالفرق بين العبادات والمعاملات؛ إذ العبرة في العبادات بنفس الألفاظ تعبّداً؛ إذ لا ريب في عدمِ جوازِ إفادةِ ذلك المعنى بلفظٍ آخر. وبالجملة: لخصوصيّة الألفاظ فيها مدخليّة وإن كان المعنى أيضاً مطلوباً في الجملة، أو كاللفظ في بعض المقامات. وأمّا المعاملات فالعبرة فيها بالمعاني؛ ولذلك لا يصحّ مع عدم العلم بمعنى اللفظ، أو مع عدم قصد الإنشاء ونحو ذلك، والألفاظ قد اعتبرت فيها للكشف. فاللازم على الأخرس لوك اللسان في العبادة مع الإشارة لئلّا يصير أجنبيّاً عن عالم اللفظ بالمرّة. وأمّا المعاملات فيكفي فيها الإشارة الدالّة على المدّعى؛ لأنّ كشف الإشارة قائم مقام كشف اللفظ. ولا خصوصيّة للوك اللسان. وهذا الوجه عندي غير بعيد».

كما ورد ذلك في معتبرة مسعدة بن صدقة المتقدّمة، ويظهر من روايات الطلاق، حيث قيّد الحكم بكون إبرازه للنكاح بالإشارة كإبراز سائر مقاصده وأموره، ومن الواضح أنّ المتعارف عند الأخرس في مقام بيان مقاصده هو تحريك لسانه مضافاً إلى الإشارة بإصبعه أو يده أو غيرهما، ومن هنا فلا محيص عن اشتراط تحريك اللسان في إنشاء الأخرس للنكاح بالإشارة»[1].

ثمّ إنّ الإمام الخميني قدس سره توسّع في معاملات الأخرس فاكتفى فيها بتحريك اللسان من دون إشارة، كما أنّه اكتفى بجعل إشارته إلى اللفظ ليكون به إنشاء المعاملة قال قدس سره: «يمكن أن يقال: إنّ إشارة الأخرس على قسمين:

أحدهما: ما هي آلة لإيقاع المبادلة، فهي كسائر الأسباب سبب ابتدائي له وليست قائمة مقام اللفظ لدى العقلاء.

وثانيهما: ما هي إشارة إلى سبب آخر هو اللفظ ليكون ذلك آلة لإيجاد المعاملة وهي قائمة مقام اللفظ؛ لأنّ ما هو السبب لإيقاعها هو اللفظ المشار إليه.

وبعبارة أُخرى: أنّ إشارته تارة تكون سبباً وأُخرى إشارة إلى السبب، فالأوّل في عرض سائر الأسباب، والثاني قائم مقام السبب... وللأخرس نوع آخر من المعاملة يقوم مقام اللفظ عرفاً وهو تحريك لسانه للإفادة، فإنّ تحريكه إنّما هو لإيجاد اللفظ الدالّ على المعنى لا لإيقاع المعنى»[2].

د ـ تقدّم إشارة الأخرس على كتابته أو العكس:

اختلف الفقهاء في تقديم إشارة الأخرس في المعاملات على كتابته ـ لو كان الأخرس قادراً عليهما معاً ـ أو العكس أو التخيير بينهما، وفي أنّ الكتابة من الأخرس من جملة الإشارات المفهمة ومصداق لها. وقد تقدّم في بحث طلاق الأخرس رواية البزنطي التي قُدّمَ فيها كتابة الأخرس على إشارته وإيمائه. وتقدّم أيضاً من الشيخ الطوسي هناك قوله بأنّ من لم يتمكّن من الكلام مثل أن يكون أخرس فليكتب الطلاق بيده إن كان ممّن يحسنه،

(١) مباني العروة (النكاح) ٢: ١٧٣ ـ ١٧٤.
(٢) البيع ١: ٢٠٦ ـ ٢٠٧.

فإن لم يحسن فليومِ إلى الطلاق كما يومئ إلى بعض ما يحتاج إليه، فمتى فهم من إيمائه الطلاق وقع طلاقه، فقد يستظهر من مثل ذلك تقدّم الكتابة على الإشارة.

إلّا أنّ المعروف المستظهر من كلمات أكثر الفقهاء التخيير بين الكتابة والإشارة والإيماء وكفاية كلّ منهما، بل رجّح بعض الإشارة.

قال الشيخ الأنصاري: «والظاهر أيضاً كفاية الكتابة مع العجز عن الإشارة؛ لفحوى ما ورد من النصّ على جوازها في الطلاق، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فيه، وأمّا مع القدرة على الإشارة فقد رجّح بعض الإشارة؛ ولعلّه لأنّها أصرح في الإنشاء من الكتابة، وفي بعض روايات الطلاق ما يدلّ على العكس، وإليه ذهب الحلّي هناك»[1].

وما ورد في رواية البزنطي ليس ظاهراً في الترتيب بينهما، بل ظاهر ذيلها أنّ المعيار والميزان ما يدلّ دلالة مفهومة مستبينة على قصده وإرادته.

هـ ـ لا يشترط العجز عن التوكيل في إشارة الأخرس:

المعروف أنّه لا يشترط العجز عن التوكيل في اعتبار إشارة الأخرس في معاملاته؛ لإطلاق الأدلّة المتقدّمة على اعتبار إشارته، وقد صرّح بذلك جملة من الفقهاء.

قال السيد العاملي في مسألة صحّة عقد النكاح بغير العربية مع مشقّة التعلّم: «وكيف كان، فينبغي القطع بإجزاء العقد بغير العربية مع المشقّة اللازمة من تعلّم العربية... لإتّفاق الأصحاب وورود الأخبار بالاكتفاء بإشارة الأخرس في عقوده وإيقاعاته، وأنّه لا يجب عليه التوكيل»[2].

وقال السيد اليزدي في نكاح الأخرس: «الأخرس يكفيه الإيجاب والقبول بالإشارة مع قصد الإنشاء وإن تمكّن من التوكيل».

ولكن علّق عليه المحقّق العراقي بقوله:

---

(١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١١٨.

(٢) نهاية المرام ١: ٢٨.

«الأولى والأحوط توكيله، خصوصاً إذا كان أحد طرفي العقد، بل لا يترك الاحتياط فيه؛ لإمكان التشكيك في شمول الدليل لمثل ذلك»[1].

وقال المحدّث الجزائري في نكاح الأخرس أيضاً: «وفي وجوب التوكيل حيث يمكن وجه»[2].

والوجه في ذلك أنّ مقتضى القاعدة في المعاملات مع العلم باعتبار شيء فيها والعجز عنه عدم صحّة الخالية منه، فينحصر وجه الصحّة فيها باستنابة الغير وتوكيله، إلّا مع العجز عن ذلك أيضاً فيصار إلى البديل الاضطراري حينئذٍ، وهي الإشارة في العاجز عن الكلام.

لكنّ المشهور بين فقهائنا عدم اشتراط العجز عن التوكيل في اعتبار معاملة الأخرس الواقعة بالإشارة، فتصحّ منه وإن أمكن التوكيل، إمّا لصدق عنوان المعاملة عليها كذلك فتشملها أدلّتها، أو لكونها أولى بالصحّة من غيرها من المعاملات التي وردت الأدلّة بوقوعها صحيحة من الأخرس بإشارته.

و ـ اللزوم في معاملة الأخرس:

المستفاد من كلمات جملة من الفقهاء أنّ معاملة الأخرس لازمة، سواء وقعت بالإشارة والكتابة أو بالمعاطاة، أمّا إذا وقعت بالإشارة والكتابة ممّا قام مقام اللفظ فلأنّها على حدّ المعاملة اللفظيّة بعد اعتبارها من قبل الشارع كذلك.

وأمّا إذا وقعت بالمعاطاة فباعتبار أنّ المعاطاة يعمّها ما يعمّ سائر المعاملات من أدلّة اللزوم ـ كأوفوا بالعقود ـ فإنّ الأصل فيها هو اللزوم، ولا يخرج عن هذا الأصل إلّا ما اجتمع مع قدرة المتعاطيين على النطق؛ وذلك للإجماع الدالّ على جواز المعاطاة، والقدر المتيقّن منه هو ما إذا كان المتعاطيان قادرين على الكلام.

قال الشيخ الأنصاري: «قد عرفت أنّ اعتبار اللفظ في البيع ـ بل في جميع العقود ـ ممّا نقل عليه الإجماع، وتحقّق فيه الشهرة العظيمة، مع الإشارة إليه في بعض النصوص، لكن هذا يختصّ بصورة القدرة، أمّا مع العجز عنه كالأخرس فمع

(١) العروة الوثقى ٥: ٥٩٩، م٢، مع التعليقة.
(٢) التحفة السنية: ٢٧٣ (مخطوط).

عدم القدرة على التوكيل لا إشكال ولا خلاف في عدم اعتبار اللفظ وقيام الإشارة مقامه، وكذا مع القدرة على التوكيل... لفحوى ما ورد من عدم اعتبار اللفظ في طلاق الأخرس... ثمّ لو قلنا بأنّ الأصل في المعاطاة اللزوم بعد القول بإفادتها الملكيّة فالقدر المخرج صورة قدرة المتبايعين على مباشرة اللفظ. والظاهر أيضاً كفاية الكتابة مع العجز عن الإشارة؛ لفحوى ما ورد من النصّ على جوازها في الطلاق، مع أنّ الظاهر عدم الخلاف فيه. وأمّا مع القدرة على الإشارة فقد رجّح بعض الإشارة؛ ولعلّه لأنّها أصرح في الإنشاء من الكتابة، وفي بعض روايات الطلاق ما يدلّ على العكس، وإليه ذهب الحلّي رحمه الله هناك»[1].

وهذا المعنى قرّره غيره من الفقهاء[2].

لكنّ بعضاً آخر من الفقهاء أنكر لزوم معاطاته؛ إذ قسّم المعاملات بلحاظ قوّة دلالتها على المراد ورفعها لوجوه الاشتباه إلى عهد مؤكّد وعهد غير مؤكّد، وصنّف المعاملة الواقعة من الأخرس بالإشارة ضمن العهود المؤكّدة، والواقعة بالمعاطاة والقبض والإقباض ضمن العهود غير المؤكّدة، ليرتّب على العهود المؤكّدة حكم اللزوم وعلى غيرها حكم الجواز.

قال: «إنّ الأخرس كغيره له عهد مؤكّد وعهد غير مؤكّد، فالتعاطي منه في الخارج فقط كالتعاطي من غيره عهد غير مؤكّد، فله حكمه، والإشارة المفهمة الرافعة للاشتباه منه عهده المؤكّد، كاللفظ الرافع للاشتباه الذي يتطرّق إلى الفعل نوعاً عهد مؤكّد من القادر، فليس مجرّد كون الإشارة فعلاً موجباً لكون معاملة الأخرس معاطاة دائماً، أو أنّ فعله منزّل منزلة القول من غيره دائماً، بل له سنخان من العهد كما في غيره بلحاظ قوّة الدلالة على مقاصده وضعفها نوعاً. وعليه، فإذا كان العقد في قوله تعالى عبارة عن العهد المؤكّد ـ كما هو مبنى البحث ـ فهو شامل لإشارة الأخرس؛ فإنّه العهد المؤكّد من مثله...»[3].

---

(١) المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) ٣: ١١٧.

(٢) حاشية المكاسب (اليزدي) ١: ٤١٣ ـ ٤١٥. مصباح الفقاهة ٣: ١١ ـ ١٢.

(٣) حاشية المكاسب (الإصفهاني) ١: ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

وما ذكره نوقش فيه باستلزامه كفاية ما يقع بالإشارة من غير الأخرس، وأنّ قوّة الدلالة غير تأكيد العهد، وبعدم تفريق العقلاء بين الإشارة وغيرها من الأفعال في الصحّة واللزوم[1].

وبعض آخر انتهى إلى نفس النتيجة من لزوم ما يقع بالإشارة دون ما يقع بالمعاطاة، لكن على أساس تفاوت الفعلين ماهيّة وتفاوتهما في الدور، فإشارة الأخرس لها خصوصيّة لا توجد في إشارة الناطق حيث جُعلت لتقوم مقام لفظ الناطق فلها حكمه، وأمّا معاطاته فليس لها تلك الخصوصيّة فهي ومعاطاة الناطق على حدّ سواء؛ ولذلك يكون لها حكم معاطاته، فتكون جائزة.

قال الميرزا النائيني: «سواء قلنا بأنّ الفعل [الصادر من الأخرس] ليس مصداقاً لعنوان العقود، أو قلنا بأنّه مصداق، ولكنّما الإجماع قام على اعتبار اللفظ في اللزوم، فالإشارة من الأخرس تقوم مقام اللفظ وإن لم تقم معاطاته، أي أخذه وإعطاؤه مقام اللفظ... وذلك لأنّ إشارة الأخرس وإن كانت فعلاً من أفعاله، إلّا أنّ قصور الفعل عن كونه إيجاداً لعنوان العقد إنّما هو في غير إشارته؛ فإنّ إشارته لا تقصر عن قول غيره، لا سيّما من يفهم مقاصده الكلّيّة والأُمور غير المحسوسة بالإشارة، هذا بناءً على الأوّل. وأمّا بناءً على أنّ اللزوم يتوقّف على اللفظ إجماعاً، فالإجماع إنّما قام في مورد القدرة على التكلّم، وأمّا مع العجز عنه فلم يقم إجماع... [لكنّ] محلّ البحث في إشارة الأخرس إنّما هو فيما إذا كانت المعاملة منشأةً بإشارته بحيث كان القبض والإقباض وفاءً بها، لا ما إذا كان الإنشاء بهما؛ فإنّ معاطاته لا خصوصيّة فيها. فما أفاده المصنّف [أي الشيخ الأنصاري] في قوله: (ثمّ لو قلنا...) لا يستقيم؛ لأنّ جهة البحث ليست في معاطاة الأخرس حتى يبحث أنّها لازمة أو جائزة؛ لعدم انعقاد الإجماع هاهنا. نعم، لو أراد من لفظ المعاطاة مطلق الفعل لا خصوص القبض والإقباض لاستقام ما أفاده»[2].

والظاهر أنّ مراده ذلك؛ إذ هو ممّن يرى

(١) البيع (الخميني) ١: ٢٠٦.
(٢) منية الطالب ١: ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

أنّ عنواني العقد والمعاملة يصدقان على المعاملة الفعليّة حقيقة وعرفاً كالمعاملة اللفظيّة، وإنّما اشترط اللفظ في صحّة المعاملة ولزومها للإجماع، وهو دليل لبّي يقتصر فيه على القدر المتيقّن وهو وجود القدرة على النطق، وأمّا مع عدمها فلا دليل على اشتراطه، وتبقى المعاملة الفعليّة مشمولة للعمومات نحو (أوفوا بالعقود) و (تجارة عن تراضٍ) من غير فرق في ذلك بين ما يقع بالإشارة وما يقع بالمعاطاة.

قال السيد الخوئي: «لا شبهة في أنّ مقتضى العمومات والمطلقات هو صحّة العقود والإيقاعات، ولكن إذا شكّ في اعتبار قيد في تلك المعاملات كاللفظ ـ مثلاً ـ فهل يصحّ التمسّك بالعمومات المذكورة لنفي ذلك القيد أم لا؟ الظاهر هو الأوّل، بديهة أنّ القاعدة الأوّليّة تقتضي صحّة الإنشاء بكلّ ما هو قابل لإبراز الاعتبار النفساني سواء فيه الفعل أو اللفظ، ولكنّ المغروس في كلمات الأصحاب، والمودع في كتبهم هو قيام الإجماع على اعتبار اللفظ في العقود والإيقاعات. وقد ذكرنا مراراً أنّ الإجماع دليل لبّي فلابدّ أن يؤخذ منه بالمقدار المتيقّن. ومن البديهي أنّ القدر المسلّم من الإجماع ـ على تقدير تحقّقه هنا ـ إنّما هو فرض تمكّن المتعاقدين من الإنشاء اللفظي، ومع عدم التمكّن من ذلك يرجع إلى القاعدة الأوّليّة، ويحكم بعدم اعتبار اللفظ في العقود والإيقاعات، إلّا مع قيام الدليل الخاصّ على الاعتبار المزبور، كقيامه على اعتبار مطلق اللفظ في عقد الزواج، وعلى اعتبار لفظ خاصّ في إنشاء الطلاق... وقد ظهر لك ممّا ذكرناه أنّ مقتضى القاعدة هو الحكم بلزوم معاطاة الأخرس من حين العقد، حتّى على القول بأنّها تفيد الإباحة مع التمكّن من اللفظ وأنّها لا تفيد الملكيّة؛ وذلك لعدم العلم بشمول الإجماع الذي توهّم قيامه على جواز المعاطاة أو إفادتها الإباحة لصورة عدم التمكّن من اللفظ»[1].

٢ ـ عبادات الأخرس المتعلّقة باللفظ:

وكما تقوم إشارة الأخرس مقام عبارته في معاملاته كذلك تقوم مقامها في أفعاله العباديّة المتعلّقة باللفظ كالصلاة والتلبية والأذكار وغيرها، إلّا أنّ اللازم هنا زائداً

(١) مصباح الفقاهة ٣: ١١ ـ ١٢.

على النطق تحريك اللسان ولوكه.

والدليل على ذلك ـ زائداً على نفي الخلاف فيه ـ بعض الروايات الخاصّة كرواية السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «تلبية الأخرس وتشهّده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»[1].

واستدلّ بعضهم على ذلك أيضاً بدليل العسر والحرج، وأنّه إذا لم تكن إشارته كافية لزم من ذلك العسر الشديد، وهما منتفيان في الشريعة.

إلّا أنّ مثل هذه الاستدلالات استحسانيّة وليست فنّية.

أ ـ الاكتفاء بمطلق الإشارة:

ثمّ إنّ تعبيرات الفقهاء اختلفت في اشتراط كون الإشارة بالإصبع أو يكفي الإيماء بيده أو يكفي مطلق الإشارة.

قال الشيخ الطوسي: «وقراءة الأخرس وشهادته الشهادتين إيماء بيده مع الاعتقاد بالقلب»[2].

وقال المحقّق الحلّي: «والأخرس يجزئه تحريك لسانه والإشارة بيده»[3].

وقال العلّامة في القواعد: «والأخرس يعقد قلبه بمعناها مع الإشارة وتحريك اللسان»[4][5].

---

(١) الوسائل ٦: ١٣٦، ب ٥٩ من القراءة، ح ١.

(٢) النهاية: ٧٥.

(٣) المختصر النافع: ٨٢.

(٤) القواعد ١: ٢٧١.

(٥) وقال السيد جواد العاملي (مفتاح الكرامة ٢: ٣٤٠) معلّقاً على عبارة القواعد المتقدّمة ومتعرّضاً إلى الاختلاف المذكور: «كما في البيان وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والميسيّة وروض الجنان، لكن في الجميع تقييد الإشارة بالإصبع ما عدا الأخير، فإنّه قال فيه: إنّه أحوط... وفي المبسوط والتحرير: يكبّر بالإشارة بإصبعه من دون ذكر عقد قلبه وتحريك لسانه، وفي الإرشاد والمدارك: يعقد قلبه ويشير بإصبعه، وفي التذكرة والذكرى: يحرّك لسانه ويشير بإصبعه، وفي نهاية الإحكام: يحرّك لسانه ويشير بأصابعه أو شفته ولهاته مع العجز عن تحريك اللسان، وفي الموجز الحاوي وكشف الالتباس: يحرّك لسانه فشفتيه ولهاته ويشير بإصبعه، فقد اتّفقت هذه الكتب على ذكر الإشارة بالإصبع، وفي المعتبر والمنتهى: الاقتصار على نسبة ذلك إلى الشيخ، ويلوح من ذلك التأمّل في ذلك، وفي الشرائع والنافع والتبصرة: يعقد قلبه مع الإشارة، وفي جامع الشرائع: يجزي الأخرس تحريك لسانه وإشارته، وفي المفاتيح: يأتي بها الأخرس على قدر الإمكان، وفي كشف اللثام: يعقد قلبه ويحرّك لسانه وشفته ولهواته، وقد اتّفقت هذه على عدم ذكر الإشارة بالإصبع كالكتاب، وفي كشف اللثام: أحسن المصنّف حيث لم يقيّد الإشارة ⇐

وحاول بعض آخر جعل المدار في الإشارة بالمعتاد له، وأمّا فيما لا عادة له فإشارته بالإصبع أو خصوص السبّابة؛ لأنّه القدر المتيقّن من الإشارة[1].

بل جعل السيد الحكيم الإشارة بالإصبع هو المتعيّن تعبّداً بمضمون الخبر، قال معلّقاً على إطلاق كلام السيد اليزدي بكفاية الإشارة: «وأمّا عدم تقييد الإشارة بالإصبع في المتن تبعاً لغيره فلعلّ الوجه فيه ما في كشف اللثام: من أنّ الإصبع لا يشار بها إلى التكبير غالباً، وإنّما يشار بها إلى التوحيد. وفيه منع ظاهر كما يشير إليه خبر السكوني. ودعوى أنّ ما في الخبر راجع إلى التشهّد خاصّة ممنوعة، فالأخذ بظاهره متعيّن»[2].

⇒ بالإصبع هاهنا كما قيّدها بها غيره؛ لأنّ التكبير لا يشار إليه بالإصبع غالباً، وإنّما يشار بها إلى التوحيد انتهى. وفي روض الجنان: لا شاهد على التقييد بالإصبع على الخصوص...».

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء (كشف الغطاء ٤: ٥٢٤): «والممنوع عن الإتيان بها [= بالتلبية] لنقص فيه أو لغير ذلك يعقدها بقلبه، ويحرّك لسانه، ويشير بيده قاصداً لمعناها، فتلبية الأخرس وتشهّده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بأصبعه».

وقال المحقّق النجفي (جواهر الكلام ٩: ٢١٢): «يحتمل إرادة اليد من الإصبع في الخبر جرياً على غلبة الإشارة من الأخرس بها، بل قلّما يتّفق إشارته بغيرها مستقلاً عنها، ولعلّ معنى التكبيرة يبرزه بها أيضاً، فلا يكون حينئذٍ ما في الخبر راجعاً إلى التوحيد خاصّة، كما أنّه بذلك يظهر وجه تقييد الأكثر بها تبعاً للنصّ».

(١) قال السيد المراغي (العناوين ٢: ١٣٨ ـ ١٣٩): «إنّه يعتبر في الإشارة أن تكون بالإصبع، أو يكفي كونها بأيّ الأعضاء كانت من دون فرق، أو خصوص الأعضاء المعدّة للإشارة؟ ظاهر النصّ في بحث الإشارة في القراءة وانصراف المطلقات إلى الغالب من كونها بالإصبع، وأصالة عدم تحقّق الأثر في غيره اعتبار الإصبع. وظاهر كلام بعض الأصحاب وعدم ظهور خصوصيّة في الإصبع عدم اشتراطه. والحقّ أن يقال: إنّ الأخرس الذي له عادة بالإشارة باليد أو بالإصبع أو بالأصابع أو باليدين أو بالحاجب أو بالعين أو بالشفتين أو بالرأس أو بالرجل أو بالمركّب من الاثنين أو الثلاثة أو الأربعة أو الخمسة أو الأزيد أو المجموع، فالعبرة على معتاده كيف كان، ودلالة النصّ على الإصبع إنّما هو مبنيّ على الغالب. وأمّا في الأخرس الذي لا عادة له ـ كالعرضي ونحو ذلك ـ فإن ألحقناه بالأخرس فالظاهر فيه اعتبار الإصبع؛ لأنّه الأصل في الإشارة والمتيقّن في الدلالة. ويحتمل اعتبار خصوص السبّابة، وإن لم تكن فبغيرها مراعياً للأقرب، فإن لم تكن فبالكفّ، ثمّ بالزند، ثمّ بالمرفق، ونحو ذلك. وبعبارة أُخرى: يلاحظ الأقرب إلى ما هو المعتاد في الإشارة».

(٢) مستمسك العروة ٦: ٦٨.

إلّا أنّ ظاهر بعض الفقهاء ـ كما تقدّم ـ عدم كون الخبر قد سيق مساق التعبّد، بل مساق الغالب من كون الإشارة بالإصبع، وإلّا فإنّ مطلق الإشارة المفهمة يكون كافياً.

قال المحقّق النجفي في تشهّد الأخرس بالإشارة بالإصبع وورود النصّ به: «لكنّ الظاهر إرادة المثال منه من كلّ ما يؤدّي به الأخرس مقصوده»[1].

وقال السيد الخوئي: «وأمّا تقييد الإشارة فيها بالإصبع فالظاهر أنّه لأجل غلبة الإشارة بها، لا لتعيّنها عليه بالخصوص فهو منزّل منزلة الغالب، فلا دلالة فيه على عدم الاجتزاء بغيرها من اليد والرأس ونحوهما، فالظاهر عدم تعيّن الإصبع كما أطلق في المتن. نعم، لا ريب أنّه أحوط، جموداً على ظاهر أخذها في النصّ»[2].

ب ـ اشتراط تحريك اللسان زائداً على الإشارة:

المعروف بين فقهائنا قيام حركة اللسان ولوكه مقام التلفّظ فيما اعتبر اللفظ فيه من أذان وإقامة وتكبيرة الإحرام وقراءة وذكر في الصلوات وتلبية في الحجّ وغيرها، إمّا مستقلّاً أو منضمّاً مع الإشارة.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء في الأذان والإقامة: «إنّ الأخرس يتعمّد الفصول بلوك اللسان والإشارة»[3].

وقال العلّامة الحلّي في تكبيرة الإحرام: «والأخرس يعقد قلبه بمعناها مع الإشارة وتحريك اللسان»[4].

وعلّق عليها السيد جواد العاملي: «كما في البيان وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والميسيّة وروض الجنان... وفي التذكرة والذكرى: يحرّك لسانه ويشير بإصبعه، وفي نهاية الإحكام: يحرّك لسانه ويشير بأصابعه أو شفته ولهاته مع العجز عن تحريك اللسان، وفي الموجز الحاوي وكشف الالتباس: يحرّك لسانه فشفتيه ولهاته ويشير بإصبعه... وفي جامع الشرائع: يجزي الأخرس تحريك لسانه

(١) جواهر الكلام ٢٢: ٢٥١.
(٢) مستند العروة (الصلاة) ٣: ١٤٠.
(٣) كشف الغطاء ٣: ١٥٤.
(٤) القواعد ١: ٢٧١.

وإشارته، وفي المفاتيح: يأتي بها الأخرس على قدر الإمكان، وفي كشف اللثام: يعقد قلبه ويحرّك لسانه وشفته ولهواته...»[1].

وفي قراءة الصلاة قال العلّامة الحلّي أيضاً: «والأخرس يحرّك لسانه بها، ويعقد قلبه»[2].

وعلّق عليها السيد جواد العاملي: «كما في الشرائع والنافع والمعتبر والمنتهى والتحرير والإرشاد والتذكرة والتبصرة وجامع المقاصد وفوائد الشرائع والميسيّة والروض والمسالك ومجمع البرهان وغيرها، ويشير مع ذلك بإصبعه كما في الجعفريّة والميسيّة والروض، وكذا مجمع البرهان، وفي جامع المقاصد وفوائد الشرائع: ورد في ذلك رواية لا بأس بها، وأنّ الحكم ينسحب إلى باقي الأذكار، وفي الذكرى: خبر السكوني يدلّ على اعتبار الإشارة بالإصبع في القراءة كما مرّ في التكبير»[3].

وقال المحقّق الهمداني: «والأخرس يحرّك لسانه بالقراءة، بلا خلاف فيه على الظاهر، والأظهر اعتبار الإشارة بإصبعه أيضاً معه»[4].

لكن خالف في ذلك بعض الفقهاء وقد تقدّمت عبارة الشيخ الطوسي في النهاية الدالّة على كفاية الاعتقاد بالقلب مع الإيماء باليد في القراءة والشهادتين كما خالف غيره من الفقهاء في بعض المواضع خصوصاً تكبيرة الإحرام.

قال السيد جواد العاملي متعرّضاً لمن لم يذكر حركة اللسان ضمن ما يجب على الأخرس فيها: «وفي المبسوط والتحرير: يكبّر بالإشارة بإصبعه من دون ذكر عقد قلبه وتحريك لسانه، وفي الإرشاد والمدارك: يعقد قلبه ويشير بإصبعه... وفي الشرائع والنافع والتبصرة: يعقد قلبه مع الإشارة... وفي المفاتيح: يأتي بها الأخرس على قدر الإمكان»[5].

ثمّ إنّ جملة من الفقهاء كالمحقّق الأردبيلي[6] والسيد العاملي[7] والمحقّق

(١) مفتاح الكرامة ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١.
(٢) القواعد ١: ٢٧٣.
(٣) مفتاح الكرامة ٢: ٣٧٢ ـ ٣٧٣.
(٤) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٨٢ (حجرية).
(٥) مفتاح الكرامة ٢: ٣٤٠ ـ ٣٤١.
(٦) مجمع الفائدة ٢: ١٩٦، ٢١٧.
(٧) المدارك ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١.

السبزواري[1] والمحدّث البحراني[2] والسيد الطباطبائي[3] والنراقي[4] وغيرهم[5] التزموا بوجوب تحريك اللسان احتياطاً.

والمراد باللسان هنا كلّ عضو دخيل في التلفّظ بالألفاظ المعتبرة مثل الشفاه واللهوات والحلقوم والأسنان وغير ذلك. وقد صرّح جملة منهم بهذا الأمر.

قال الفاضل الاصفهاني: «ولعلّ في اللسان تغليباً على الشفة والثنايا»[6].

وقال المحقّق النجفي: «وكأنّ ذكر اللسان في النصّ والفتوى جرياً على الغالب، فيحرّك الشفة واللهاة معه»[7].

وقال في موضع آخر: «لا يخفى أنّ المراد باللسان في المتن وغيره ما يشمل الشفة ممّا يبرز بها الألفاظ، أو أنّه اقتصر عليه؛ لأنّ غالب الإبراز به»[8].

وقال الشيخ الأنصاري: «والأخرس يحرّك مع الصوت لسانه بالمعنى الأعمّ من لهواته وشفتيه بالقراءة»[9].

وقال أيضاً: «والأخرس الذي عرف ألفاظ القراءة أو يمكن أن يعرفها يحرّك مع الصوت لسانه أو لهواته أو شفتيه ـ ولعلّ في ذكر اللسان تغليباً ـ بالقراءة»[10].

لكن يظهر من العلّامة وابن فهد الحلّيّين خلاف ذلك.

قال العلّامة: «حرّك [الأخرس] لسانه وأشار بإصبعه وشفته أو لهاته مع العجز عن حركة اللسان»[11].

وقال ابن فهد: «ويحرّك الأخرس لسانه فشفتيه ولهاته»[12].

فإنّ الترتيب بين حركة اللسان وحركة الشفة واللهاة يكشف عن إرادة خصوص العضو المعروف.

---

(١) الذخيرة: ٢٦٧.
(٢) الحدائق ٨: ٣٢.
(٣) الرياض ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.
(٤) مستند الشيعة ٥: ٢١ ـ ٢٢.
(٥) انظر: المنهاج (الخوئي) ١: ١٥٨.
(٦) كشف اللثام ٤: ٢٥.
(٧) جواهر الكلام ٩: ٢١٣.
(٨) جواهر الكلام ٩: ٣١٩.
(٩) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٤٨.
(١٠) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٨٥.
(١١) نهاية الإحكام ١: ٤٥٥.
(١٢) الموجز الحاوي (الرسائل العشر): ٧٤.

▣ أدلّة وجوب تحريك اللسان:

١ ـ خبر السكوني المتقدّم عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «تلبية الأخرس وتشهّده وقراءته القرآن في الصلاة تحريك لسانه وإشارته بإصبعه»[١] بعد تعميمه لكلّ ما يعتبر فيه اللفظ؛ وفقاً لما تقدّم في مدرك قاعدة إشارة الأخرس.

٢ ـ إنّ القراءة والذكر والتلبية وغيرها أفعال تشتمل على واجبين: التلفّظ وتحريك اللسان، وسقوط أحدهما بسبب العجز عنه وعدم القدرة عليه لا يستلزم سقوط الآخر، فإنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، فيجب تحريك اللسان وإن سقط التلفّظ.

لكن جملة من الفقهاء ناقشوا فيما ذكر بأنّ الرواية ضعيفة السند، وقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور لم تثبت بدليل معتبر، مع أنّ حركة اللسان ليست واجبة مستقلّاً ولا جزءً من واجب ليبقى بعد سقوط المتعذّر، وإنّما هي محقّقة للكلام والقراءة واللفظ الذي هو الواجب، والمفروض سقوطه، وإن شئت قلت: إنّ حركة اللسان في غير الأخرس مقدّمة تكوينيّة لتحقّق الواجب وليس بنفسها واجباً شرعيّاً[٢].

قال المحقّق السبزواري: «واحتجّوا على اعتبار تحريك اللسان بأنّه كان واجباً مع القدرة على النطق، فلا يسقط بالعجز عنه؛ إذ لا يسقط الميسور بالمعسور. وفيه نظر؛ لأنّ تحريك اللسان إنّما كان واجباً عند القدرة من باب المقدّمة لا أصالة، وسقوط وجوب ذي المقدّمة مستتبع لسقوط وجوبها، والخبر عند التأمّل الصحيح لا يدلّ إلّا على أنّ سقوط بعض الواجبات بالأصالة لا يستلزم سقوط البعض الآخر؛ لعدم ظهور عمومه بالنسبة إلى أفراد الواجب مطلقاً. و [احتجّوا] على اعتبار الإشارة وتحريك اللسان أيضاً بما رواه السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال:... وفيه نظر؛ لضعف الرواية، وعدم شمولها لمحلّ البحث [أي تكبيرة الإحرام]... ولهذا احتمل بعض الشارحين للشرائع سقوط الفرض للعجز عنه»[٣].

---

(١) الوسائل ٦: ١٣٦، ب٥٩ من القراءة في الصلاة، ح١.

(٢) انظر: مجمع الفائدة ٢: ١٩٦، ٢١٧. المدارك ٣: ٣٢١. الحدائق ٨: ٣٢. الرياض ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠. مستند الشيعة ٥: ٢١ ـ ٢٢.

(٣) الذخيرة: ٢٦٧.

وقال الفاضل الاصفهاني بعد ذكر الرواية: «عسى أن يراد تحريك اللسان إن أمكن والإشارة إن لم يمكن، ويعضده الأصل»[1].

إلّا أنّ المشهور على خلاف ذلك، حيث ذهبوا إلى اشتراط الأمرين من تحريك اللسان والإشارة معاً.

وقيل في مقام الجواب عمّا ذكر بأنّ المتبادر من إيجاب أيّ كلام هو وجوب إتيان كلّ مكلّف به بحسب ما يقدر عليه[2]، وعن الخبر بأنّه منجبر بالشهرة[3]، مع أنّه لا يراد التعبّد به بحيث لا يخرج عن مورده؛ إذ الظاهر منه عدم اختصاصه بالموارد المذكورة فيه، بل المقصود الإشارة إلى أنّ الأخرس يؤدّي عباداته القوليّة بما يؤدّي به مراداته ومقاصده بتحريك لسانه والإشارة بإصبعه[4].

قال المحقّق النجفي: «وكيف كان، فمستند الحكم خبر السكوني عن الصادق عليه السلام ... للقطع بإرادة بدليّة ذلك عن كلّ ذكر يكلّف فيه الأخرس من دون خصوصيّة للمذكورات، خصوصاً بعد ملاحظة فتوى الأصحاب»[5].

وقال الشيخ الأنصاري: «وظاهرها [رواية السكوني] اعتبار الإشارة بالإصبع مع التحريك... ويؤيّده أنّ الغالب أنّ تفهيم هذا النوع من الأخرس ـ بل مطلقه ـ المطالب للغير إنّما هو بتحريك اللسان أو اللهوات أو الشفتين مع حركة اليد، فهما فيه بمنزلة التكلّم في غيره، حيث انّ الصوت الخارج منه لا يتميّز منه الحروف المقصودة بالنطق المضمرة في النفس، فكأنّه يستعين بيده، فاعتبر الشارع في الأذكار اللفظيّة ما جعله الأخرس في حقّ نفسه تكلّماً وعوّد به نفسه»[6].

وقال السيد الحكيم: «والعمدة فيه خبر السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام ... بناءً على فهم عدم الخصوصيّة للموارد الثلاثة المذكورة فيه كما هو غير بعيد، فيكون

(١) كشف اللثام ٤: ٢٦.
(٢) مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٤ (حجرية).
(٣) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٩٢.
(٤) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٢٩١ ـ ٢٩٢. مصباح الفقيه (الصلاة): ٢٤٤ (حجرية).
(٥) جواهر الكلام ٩: ٢١١.
(٦) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٨٦.

المراد أنّ الأخرس يؤدّي عباداته القوليّة بما يؤدّي به مراداته ومقاصده من تحريك اللسان والإشارة بالإصبع»[1].

▣ ثمّ إنّ كلمات الفقهاء الواردة في تحريك اللسان أغلبها مطلقة، وظاهرها يعمّ الأخرس بجميع أقسامه، وقد تقدّم إيراد جملة منها ضمن المباحث السابقة.

لكنّ بعض أفراد الأخرس كالأصمّ الذي لم يسمع في حياته حرفاً قطّ يتعذّر عليه تحريك لسانه بالألفاظ عادةً؛ لجهله بها وعدم معرفته بوجودها، وهو ما دعا بعض الفقهاء إلى إسقاط التكليف عنه بالتحريك، وإثباته على خصوص من سمع الألفاظ وتكلّم بها أو عرف بوجودها وإن لم يسمعها؛ إذ تكليفه بتحريك لسانه على طبقها مع عدم معرفته بها ولا بأشكالها هو تكليف بغير المقدور، أو بما هو لغو، فيسقط عنه.

قال الفاضل الاصفهاني: «والأخرس الذي يعرف القرآن أو الذكر أو يسمع إذا أُسمع أو يعرف معاني أشكال الحروف إذا نظر إليها يحرّك لسانه كما في المبسوط بها ـ أي بالقراءة ـ في لهواته؛ لأنّ على غيره التحريك والصوت، ولا يسقط الميسور بالمعسور... وأمّا الأخرس الذي لا يعرف ولا يسمع فلا يمكنه عقد القلب على الألفاظ. نعم، إن كان يعرف أنّ في الوجود ألفاظاً وأنّ المصلّي يأتي بألفاظ أو قرآن... [فـ]ـهل عليه تحريك اللسان؟ الوجه العدم؛ للأصل... وظاهر الذكرى الوجوب؛ لعموم الخبر... ويدفع عموم الخبر أنّه لا قراءة لهذا الأخرس. نعم، إن كان أبكم أصمّ خلقةً لا يعرف أنّ في الوجود لفظاً أو صوتاً اتّجه أن يكون عليه ما يراه من المصلّين من تحريك الشفة واللسان»[2].

وقال الشيخ الأنصاري: «والأخرس الذي عرف ألفاظ القراءة أو يمكن أن يعرفها يحرّك مع الصوت لسانه أو لهواته وشفتيه... وأمّا من لم يعرف ألفاظ القراءة ولا يمكنه سماعها ومعرفتها فإذا عرف إجمالاً أنّ في الوجود أصواتاً متميّزة، بأن يكون يسمع مجرّد الصوت المشترك بين جميع الحروف والأصوات، لكن يعلم

(١) مستمسك العروة ٦: ٦٨.
(٢) كشف اللثام ٤: ٢٥ ـ ٢٧.

بقرينة اختلاف أوضاع اللسان والشفتين والأسنان أنّ هنا أصواتاً متمايزة، ويعرف أشكال الحروف مع ذلك فيجب ـ بعد عرض الفاتحة والسورة وحفظ أشكالها ـ أن يعرف بالإشارة وجوب تحريك لسانه... وإن لم يعرف ذلك أيضاً فإن أمكن تفهيم معاني الحمد والسورة له فالظاهر وجوب تفهيمه إيّاها، ثمّ أمره بحركة لسانه... وإن لم يمكن إفهامه المعاني فظاهر الذكرى وجوب تحريك اللسان؛ ولعلّه لأنّه المقدور، ولظاهر الخبر، وفي كليهما نظر، أمّا الأوّل فلأنّ التحريك تابع للقراءة لا جزء منه حتّى لا يسقط بتعذّر الكلّ، وأمّا في الثاني فلأنّ المتبادر منه ـ سيّما بقرينة ذكر الإشارة بالإصبع ـ هو من يتمكّن من فهم معاني الحمد أو ألفاظها، وإلّا فلا معنى للإشارة بالإصبع؛ إذ لا مشار إليه في الفرض»[1].

وقال في موضع آخر: «وأمّا الأخرس الذي لا يمكن تفهيمه القراءة أو المعاني ـ ولو إجمالاً ـ فالظاهر سقوط تحريك اللسان عنه؛ لعدم الدليل عليه إلّا ما يتوهّم من أنّ التحريك كان واجباً مع القراءة فلا يسقط بسقوطها، وفيه ما لا يخفى.

وأمّا رواية السكوني فهي... محمولة على من يمكن تفهيمه شيئاً من القراءة أو المعنى»[2].

لكن بعض من جاء بعدهما من الفقهاء خصوصاً المعاصرين منهم أنكروا سقوط التحريك عمّن ذكروا؛ لكونه لا يزيد على محاكاة حركة لسان الناطق مع قصد المعنى الإجمالي له، وهو سهل.

قال السيد الحكيم: «إنّ القراءة حكاية للألفاظ المقولة... وعدم إمكان ذلك في بعض أفراد الأخرس مثل الأصمّ الذي لم يعقل الألفاظ ولا سمعها ولم يعرف أنّ في الوجود لفظاً ممنوع إن أُريد القصد الإجمالي؛ لأنّ قصده ما يفعله الناطق على الوجه الذي يفعله قصد للّفظ إجمالاً، وهو في غاية السهولة»[3].

جـ ـ اشتراط عقد القلب على المعنى:

وقد اعتبره كثير من فقهائنا أوّلهم الشيخ الطوسي في النهاية[4] ـ كما تقدّم ـ وتبعه

(١) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٥٨٥ ـ ٥٨٩.
(٢) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٥١.
(٣) مستمسك العروة ٦: ٢١٩.
(٤) النهاية: ٧٥.

عليه سائر الفقهاء، وقد تضمّنت بعض العبارات المتقدّمة أسماء عدد من الكتب الفقهيّة المتعرّضة لذكر هذا الشرط.

واستدلّ على اعتباره بأنّ الإشارة وتحريك اللسان لا اختصاص لهما بالمطلوب قراءة أو تلبية أو غيرهما إلّا بالنيّة وعقد القلب، فوجبا لذلك.

قال المحقّق الحلّي: «ويحرّك الأخرس لسانه بالقراءة، قال الشيخ في المبسوط: وينبغي أن يضيف إلى ذلك عقد قلبه بها؛ لأنّ القراءة معتبرة، فمع تعذّرها لا يكون تحريك اللسان بدلاً إلّا مع النيّة»[1]. ونحوه قول العلّامة الحلّي[2].

وقال المحقّق الكركي: «أمّا عقد القلب بمعناها فلأنّ الإشارة والتحريك لا اختصاص لهما بالتكبير، فلابدّ من مخصّص»[3].

ونحوهما عبارات سائر الفقهاء[4].

لكنّ الفقهاء اختلفوا في المقصود بعقد القلب، فذكر الشهيد في بعض كتبه ما يدلّ على أنّ المراد به عقده بمعاني الألفاظ، قال: «ويعقد قلبه بمعناها... ولو تعذّر إفهامه جميع معانيها أُفهم البعض، وحرّك لسانه، وأُمر بتحريك اللسان بقدر الباقي تقريباً وإن لم يفهم معناه مفصّلاً، وهذه لم أرَ فيها نصّاً»[5].

وخالف فيه أكثر الفقهاء بعده؛ لعدم اشتراط قصد المعاني حتّى في غير الأخرس فضلاً عنه، ومن هنا حمله بعضهم على إرادة قصد أجزاء العبادة والقراءة، فلا يكفي قصد مطلق القراءة[6].

---

(١) المعتبر ٢: ١٧١.

(٢) المنتهى ٥: ٧١.

(٣) جامع المقاصد ٢: ٢٣٨.

(٤) الروض ٢: ٦٨٨، ٦٩٨. مجمع الفائدة ٦: ٢٢٨. المدارك ٣: ٣٢٠ ـ ٣٢١. الرياض ٣: ٣٥٩ ـ ٣٦٠.

(٥) الذكرى ٣: ٣١٣.

(٦) قال الشهيد الثاني ﷺ (الروض ٢: ٦٩٨): «والأخرس يحرّك لسانه بها [= القراءة] مهما أمكن، ويشير بإصبعه كما مرّ في التكبير، ويعقد قلبه بها بأن ينوي كونها حركة قراءة، وهو المراد من قولهم: يعقد قلبه بمعناها كما تقدّم في التكبير؛ إذ لا يجب على غير الأخرس تعلّم معنى الحمد والسورة فضلاً عنه. وفي الذكرى أنّه لو تعذّر... ومقتضى كلامه وجوب فهم معاني القراءة مفصّلاً، وهو مشكل؛ إذ لا يعلم به قائل، ولا يدلّ عليه دليل في غير الأخرس فضلاً عنه، بل الأولى تفسير عقد القلب بما قلناه، وكذا ⇐

ولكن ذهب المحقّق النجفي إلى إرادة المعنى الذي يمكن تفهيمه بالإشارة ـ كما قال الشهيد الأوّل قدس سره ـ ودليله على ذلك أنّ الإشارة التي جعلت بديلاً عن اللفظ في . . . . . .

⇒ القول في جميع أذكاره.

ويمكن أن يريد بفهم المعاني فهم ما يحصل به التمييز بين ألفاظ الفاتحة ليتحقّق القصد إلى أجزائها جزءً جزءً مع الإمكان، فلا يكفي قصد مطلق القراءة للقادر على فهم ما به يتحقّق القصد إلى الأجزاء، وهو حسن».

وقال المحقّق السبزواري (الذخيرة: ٢٧٣): «والأخرس يحرّك لسانه ويعقد قلبه بها... والظاهر أنّ المراد بعقد القلب قصد كونه قراءة، ويحتمل أن يكون المراد إحضار الألفاظ على ترتيبها في الذهن. ويفهم من الذكرى أنّ المراد به فهم المعاني، وهو بعيد؛ إذ لا دليل على وجوب ذلك على الأخرس وغيره».

وقال الفاضل الاصفهاني (كشف اللثام ٤: ٢٥ ـ ٢٦): «والأخرس الذي يعرف القرآن أو الذكر، أو يسمع إذا أُسمع، أو يعرف معاني أشكال الحروف إذا نظر إليها، يحرّك لسانه ـ كما في المبسوط ـ بها أي بالقراءة في لهواته؛ لأنّ على غيره التحريك والصوت، ولا يسقط الميسور بالمعسور، ويعقد قلبه بها ـ كما في كتب المحقّق ـ أي على ألفاظ ما يعرفه أو يسمعه من القرآن أو الذكر، قال: لأنّ القراءة معتبرة، فمع تعذّرها لا يكون تحريك اللسان بدلاً إلّا مع النيّة.

قلت: هذا ـ كما مرّ ـ من إجراء الأفعال على القلب في الإيماء للركوع والسجود والرفع منهما.

ولعلّ الشيخ إنّما أهمله لأنّ التحريك بالقراءة يتضمّنه.

وما في كتب الشهيد من عقد القلب بالمعنى مسامحة يراد به العقد بالألفاظ.

على أنّه إنّما ذكر معنى القراءة، وقد يقال: إنّ معناها الألفاظ.

وإن أراد معانيها فقد يكون اعتبارها؛ لأنّها لا تنفكّ عن ذهن من يعقد قلبه بالألفاظ إذا عرف معانيها، أو لأنّ الأصل هو المعنى، وإنّما سقط اعتباره عن الناطق بلفظه رخصة، فإذا فقد اللفظ وجب العقد بالمعنى... وأمّا الأخرس الذي لا يعرف ولا يسمع فلا يمكنه عقد القلب على الألفاظ. نعم، إن كان يعرف أنّ في الوجود ألفاظاً، وأنّ المصلّي يأتي بألفاظ أو قرآن أمكنه العقد بما يلفظه أو يقرأه المصلّي جملة».

وقال أيضاً (كشف اللثام ٣: ٤٢٠ ـ ٤٢١): «والأخرس الذي سمع التكبيرة وأتقن ألفاظها ولا يقدر على التلفّظ بها أصلاً، ومن بحكمه من يمنعه من النطق [مانع] غير الأخرس يعقد قلبه بمعناها أي بإرادتها وقصدها، لا المعنى الذي لها؛ إذ لا يجب إخطاره بالبال. وأمّا قصد اللفظ فلابدّ منه مع الإشارة وتحريك اللسان والشفة واللهاة...».

وقال السيد الطباطبائي (الرياض ٣: ٣٥٩): «والأخرس الذي سمع التكبيرة، وأتقن ألفاظها، ولا يقدر على التلفّظ بها أصلاً، وكذا من بحكمه كالعاجز عن النطق لعارض ينطق بالممكن منها، ويعقد قلبه بها أي بالتكبيرة ولفظها؛ لأنّها ثناء عليه تعالى، لا معناها المطابقي؛ إذ لا يجب إخطاره بالبال. وأمّا قصد اللفظ فلابدّ منه مع الإشارة، بلا خلاف في اعتبارها وإن اختلف في اعتبار ما زاد عليها من عقد القلب خاصّة أيضاً كما هنا وفي الشرائع والإرشاد وعن النهاية...».

الأخرس إنّما هي الإشارة المستلزمة لتصوّر المعنى لا مطلق الإشارة[1].

(١) قال في تكبيرة الإحرام (جواهر الكلام ٩: ٢١١ ـ ٢١٢) بعد تعرّضه لخبر السكوني: «لكنّه كماترى خالٍ عن ذكر عقد القلب بالمعنى، مضافاً إلى عدم وجوب ذلك على الناطق فضلاً عنه. ومن هنا قال في كشف اللثام: المراد عقد القلب بإرادته الصيغة وقصدها لا المعنى الذي لها؛ إذ لا يجب إخطاره بالبال.

وفيه ـ مع أنّه خلاف الظاهر ـ: أنّه إنّما يتمّ في الأخرس الذي سمع التكبيرة وأتقن ألفاظها، ولا يقدر على التلفّظ بها أصلاً؛ ضرورة عدم إمكان ذلك في الخرس الذي يكون منشؤه الصمم خلقة أو عارضاً كالخلقة.

كما أنّه كذلك بالنسبة إلى عقد القلب بالمعنى إذا لوحظ إضافته إلى الصيغة، ولعلّهم لا يريدونه، بل المراد المعنى الذي يمكن تفهيمه إيّاه بالإشارة، وكأنّ اعتبارهم له بناءً على أنّ الذي هو بدل عن اللفظ في التفهيم ليس إلّا هذه الإشارة المستلزمة لتصوّر المعنى، بل يمكن دعوى إشعار الإشارة بالإصبع في الخبر المزبور به؛ إذ من المستبعد إرادة التعبّد منها محضاً. كما أنّ من الممتنع إرادة الإشارة بذلك إلى نفس اللفظ الذي هو الدالّ في بعض أفراد الخرس.

وعدم إيجاب إخطار المعنى على الناطق، بل ولا معرفته أصلاً اعتماداً على اللفظ الدالّ في حدّ ذاته عليه، بخلاف الإشارة التي لا تكون كاللفظ في تفهيم المعنى، إلّا أن يعرف المشير المعنى ويذكر ما يدلّ عليه من الحركات والكيفيّات الفعليّة».

وقال في القراءة (جواهر الكلام ٩: ٣١٥ ـ ٣١٧) بعد تعرّضه للخبر المذكور أيضاً: «وظنّي أنّ المراد من الخبر المزبور ما هو المتعارف في حاله من إبراز مقاصده بتحريك لسانه وإشارته بإصبعه، فلابدّ حينئذٍ له من معرفة المعنى هنا ولو في الجملة حتّى يتحقّق منه الإشارة، ويكون بها مع التحريك كاللفظ من الصحيح الذي لا يحتاج معه إلى معرفة المعنى؛ لأنّه قد جاء بما يفيده في نفس الأمر. ولعلّه إلى هذا أومأ الشهيد في المحكيّ عن بيانه ودروسه وذكراه، فاعتبر عقد القلب بمعنى القراءة... لكن استشكله في جامع المقاصد بأنّه لا دليل على وجوب ذلك على الأخرس ولا غيره، ولو وجب ذلك لعمّت البلوى أكثر الخلائق...

وفيه: أنّه لا تلازم بين وجوبه على الأخرس وبين الوجوب على غيره حتّى تعمّ البلوى أكثر الخلائق، على أنّ الفرق بينهما بصدور اللفظ المستقلّ في إفادة المعنى ـ وإن لم يعرفه المتلفّظ به ـ من الثاني دون الأوّل في غاية الوضوح. كما أنّ الدليل عليه بعد أن عرفت المراد من خبر السكوني وأنّه جارٍ على ما هو المشاهد من إبراز مقاصده كذلك، بل قد يدّعى أنّ الأصل هو المعنى، وإنّما سقط اعتباره عن الناطق بلفظه رخصة، فإذا فقد اللفظ وجب العقد بالمعنى، على أنّ المعروف من الأخرس الأبكم الأصمّ الذي لم يعقل الألفاظ ولا سمعها، ولا يعرف تلفّظ الناس، بل يظنّ أنّ الخلق جميعاً مثله في إبراز المقاصد، وهذا لا يتصوّر فيه عقد القلب بالقراءة وألفاظها، ولذا قال في كشف اللثام: إنّ عليه ما يراه من المصلّين من تحريك الشفة واللسان، ولم يعتبر فيه عقد القلب بالقراءة؛ لعدم إمكانه، كما صرّح به أيضاً. وعليه يكون حينئذٍ مثله خارجاً عن عبارات الأصحاب، وأنّها إنّما ⇐

وقد يجعل للخرسان مراتب تختصّ كلّ واحدة منها بوظيفة تناسبها في كيفيّة عقد القلب.

قال الشيخ الأنصاري في القراءة: «والأخرس يحرّك ـ مع الصوت ـ لسانه بالمعنى الأعمّ من لهواته وشفتيه بالقراءة، ويعقد قلبه بها بأن ينوي كونها حركة قراءة؛ لأنّ الحركة بنفسها تصلح لغيرها كما في الروض وجامع المقاصد مفسّرين به كلام كلّ من اشترط عقد القلب بمعناها. وهو حسن بالنسبة إلى من يعرف أنّ في الوجود كلاماً وقراءة ولا يعرف أزيد من ذلك.

وأمّا من سمع ألفاظ القراءة وأتقنها بل تكلّم بها مدّة فالظاهر عدم الاكتفاء بمجرّد نيّة كون الحركة حركة قراءة، بل لابدّ من تطبيق الحركة على حروف القراءة جزءً فجزءً بحيث يكون صوته بمنزلة كلام غير متمايز في الحروف؛ لأنّه المقدور في حقّه من القراءة، بل هي منه قراءة عرفاً.

كما أنّ من لا يعرف أنّ في الوجود ألفاظاً وقراءة وصوتاً كما في غالب الأخرس الخلقي، فلا يبعد وجوب عقد قلبه عند تحريك اللسان بمعنى آيات القراءة إذا أمكن إفهامه إيّاها، ولا بُعد في وجوب ذلك عليه وعدم وجوبه على غير الأخرس؛ لأنّ التلفّظ بالألفاظ المستقلّة في الدلالة على المعاني مغنٍ عن عقد القلب بمعناها، بخلاف حركة اللسان التي لا تُعدّ قراءة ولا قدراً ميسوراً منها فيجب القصد تفصيلاً إلى المعنى ليكون حركة لسانه مع هذا القصد بمنزلة تلفّظ غيره، ولا ريب في أنّ هذا منه أقرب إلى القراءة من حركة اللسان ناوياً أنّها القراءة التي لا يعلم أنّها من أيّ مقولة»[1].

وخلاصة كلامه: أنّ الأخرس الذي سمع الألفاظ أو يسمعها إذا أُسمع يحاكي بحركة لسانه حركة لسان الناطق ويقصد الألفاظ لفظاً فلفظاً بقلبه ويخرج صوتاً

⇒ تتمّ في الأخرس الذي يسمع ويعقل ويعرف القرآن والذكر أو يعرف أشكال معاني الحروف إذا نظر إليها، إلّا أنّه لا يستطيع التلفّظ بها لعارض عرض له في لسانه مثلاً، وهو ـ مع اقتضائه التخصيص من غير مخصص، بل يقتضي إخراج المعروف من أفراد الخرس ـ يمكن دعوى عدم وجوب حركة اللسان في مثله، ولا الإشارة بالإصبع، بل يكتفي بتوهّم القراءة توهّماً...».

(١) الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) ١: ٣٤٨.

وإن كان غير متمايز.

والأخرس الذي لم يسمعها ولكن يعرف بوجودها يحاكي الناطق بحركة لسانه أيضاً ويقصد بها فعله الكلّي من قراءة وتكبيرة وغيرهما.

والأخرس الذي لا يسمع الألفاظ ولا يعرف بوجودها يقصد معاني فصول الألفاظ عند تحريك لسانه.

فوظيفة الأخرس تختلف بحسب نوعه بين قصد اللفظ أو قصد الفعل أو قصد المعاني الجزئيّة، ومتعلّقه تارة يكون اللفظ وأُخرى المعنى وثالثة شيئاً آخر، كلّ ذلك مع تحريك اللسان في الجميع على نحو المحاكاة ما أمكن.

ولكن جملة من الفقهاء بعد الشيخ خالفوا هذا الرأي أيضاً ومنهم تلميذه المحقّق الهمداني، حيث عدّ الوظيفة واحدة ومتعلّق القصد واحداً في الجميع، وهو الصيغة الخاصّة للواجب التلفّظي من تكبيرة أو قراءة أو ذكر أو تلبية أو غيرها.

ولا فرق بين الأخرس وغيره في عدم وجوب قصد المعنى، فالكلّ يقصد تلك الصيغة، تفصيلاً أو إجمالاً، غير أنّ الفعل المقصود به الصيغة مختلف، ففي الأخرس الإشارة وتحريك اللسان، وفي غيره اللفظ ويقصد به إجمالاً ما ينطق به ويفعله غير الأخرس، وهو ميسور حتّى من الأخرس الأصمّ الذي لم يسمع الكلام أصلاً كما هو واضح[1].

---

(١) قال المحقّق الهمداني (مصباح الفقيه ١١: ٤٤٦ ـ ٤٤٧) بعد بيان اشتراط عقد القلب والإشارة وتحريك اللسان في الأخرس: «وكيف كان ففي المدارك في تفسير المعنى الذي حكموا بوجوب أن يعقد قلبه بها قال: ليس المراد المعنى المطابقي؛ فإنّ تصوّر ذلك غير واجب على الأخرس، بل يكفي قصد كونه تكبيراً لله وثناءً عليه، انتهى. أقول: الأولى تفسيره بالصورة الذهنيّة التي يقصدها اللافظ بلفظه، فإنّ العبرة في مقام امتثال الأمر المتعلّق بالتكبيرة بعقد القلب بها، لا بمعناها الخارج عن حقيقة المأمور به، كما نبّه عليه كاشف اللثام حيث قال: المراد عقد القلب بإرادته الصيغة وقصدها، لا المعنى الذي لها؛ إذ لا يجب إخطاره بالبال.

توضيح المقام: أنّ إشارة الأخرس تقوم مقام لفظه، وقد ثبت بالأدلّة المتقدّمة أنّ ماهيّة تكبيرة الإفتتاح التي اعتبرها الشارع في الصلاة هي صيغة (اللّه أكبر) فحالها حال فاتحة الكتاب التي لصورتها دخل في مطلوبيّتها وجزئيّتها للصلاة، ومن الواضح أنّ عقد القلب بمعاني فاتحة الكتاب من غير التفات إلى صورتها ـ التي هي عبارة عن الصورة الخاصّة المعهودة ـ غير مجدٍ، وإن توهّمه بعض كما ستعرف. ⇐

. . . . . .

⇒ وإنّما المعتبر هو القصد إلى تلك الصورة المعهودة بتحريك لسانه وإشارته، سواء عقل معناها أم لا، كما في العجمي الذي لا يعقل مداليل ألفاظها أصلاً، فلا فرق بين الأخرس وغيره في أنّه يجب عليه استحضار ماهيّة التكبير والقراءة وغيرها من الأذكار الواجبة أو المسنونة في ذهنه، والقصد إليها بداعي القربة، عدا أنّ الأخرس يقصدها بالإشارة وغيره بألفاظها.

نعم، لو كان المأمور به معانيها المؤدّاة بألفاظها كان الواجب على الأخرس في مقام إطاعة أوامرها عقد قلبه بالمعاني أي استحضارها في الذهن وتأديتها بالإشارة، كما أنّ الواجب على غيره أيضاً تصوّر تلك المعاني وتأديتها بألفاظها، ولكنّه ليس كذلك. ولا ينافي ذلك ما تقدّم آنفاً من أنّ الأمر تعلّق بها بلحاظ معانيها، فإنّا لم نقصد بذلك كون معانيها متعلّقة للطلب كما نبّهنا عليه فيما سبق، وإنّما أردنا بذلك بيان كونها ملحوظة للآمر في طلبه كي يتمشّى معه قاعدة الميسور عند تعذّر لفظه، وإلّا فمتعلّق الطلب إنّما هو صيغتها الخاصّة من حيث هي، كما في المثال الذي تقدّمت الإشارة إليه، فيجب على الأخرس كغيره أن يتصوّر ما تعلّق به الطلب، وهي الصيغة الخاصّة، ويقصده بالإشارة، كما أنّه يجب على غيره أن يتصوّره، ويقصده باللفظ، فإن أمكنه تصوّره تفصيلاً فهو، وإلّا فيقصده على سبيل الإجمال بوجه من الوجوه الإجماليّة المتصادقة عليه بتحريك لسانه والإشارة بإصبعه، ولا يجزيه تصوّر معناه من حيث هو، كما هو ظاهر المتن وصريح غيره على الأشبه، إلّا أن يجعله وجهاً من وجوه الماهيّة المأمور بها، فيميّزها بهذا الوجه، والله العالم».

وقال السيد الحكيم (مستمسك العروة ٦: ٢١٩): «إنّ القراءة حكاية للألفاظ المقولة، فالمعنى المستعمل فيه لفظ القارئ نفس الألفاظ الخاصّة، أمّا معانيها فأجنبيّة عنها، فكيف يمكن أن يدّعى وجوب قصدها تفصيلاً أو إجمالاً؟! كيف، وتصدق القراءة في حال كون اللفظ المقروء مهملاً لا معنى له أصلاً؟! وعليه، فلابدّ أن يكون المراد عقد القلب بنفس الألفاظ المحكيّة بالقراءة، وهو ظاهر الخبر أيضاً تنزيلاً لأقواله الصلاتيّة منزلة أقواله العادية في بدليّة تحريك اللسان والإشارة عنها، على اختلاف المحكي من حيث كونه لفظاً تارة كباب الحكاية والقراءة، وغيره أُخرى كما في بقيّة موارد الإفهام والإعلام، وعدم إمكان ذلك في بعض أفراد الأخرس مثل الأصمّ الذي لم يعقل الألفاظ ولا سمعها، ولم يعرف أنّ في الوجود لفظاً ممنوع، إن أُريد القصد الإجمالي؛ لأنّ قصده إلى فعل ما يفعله الناطق على الوجه الذي يفعله قصد للّفظ إجمالاً، وهو في غاية السهولة. ولعلّ ذلك هو مراد جامع المقاصد، فتأمّل جيّداً».

وقال السيد الخوئي (مستند العروة ـ الصلاة ـ ٣: ٤٤١ ـ ٤٤٢): «العاجز رأساً لمانع ذاتي كالأخرس... المشهور ـ كما في المتن ـ أنّه يحرّك لسانه، ويشير بيده على حذو تفهيم سائر مقاصده، بل إنّ هذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه ولا خلاف. وتدلّ عليه موثّقة السكوني... وتؤيّده معتبرة مسعدة بن صدقة المتقدّمة.

إنّما الكلام في أنّه يشير إلى أيّ شيء، فإنّ المعاني لا يلزم قصدها أو التوجّه إليها حتّى في المختار؛ فإنّ كثيراً من الناس، بل أكثرهم يصلّون ولا يدرون ⇐

د ـ عدم وجوب النيابة في التلبية عن الأخرس:

اعتبر ابن الجنيد وجوب النيابة على الأخرس في التلبية مع قوله بإجزاء تلبيته بالإشارة، على ما نقل عنه العلّامة الحلّي حيث قال: «المشهور أنّ الأخرس يلبّي بتحريك لسانه وإشارته بالإصبع، وبه قال ابن الجنيد فإنّه قال: والأخرس يجزيه تحريك لسانه مع عقده إيّاها بقلبه، ثمّ قال: ويلبّى عن الصبيّ والأخرس وعن المغمى عليه.

وهذا الكلام يشعر بعدم وجوب التلبية عليه، وأنّه تجزيه النيابة، والأقرب الأوّل.

لنا: أنّه متمكّن من الإتيان بها على الهيئة الواجبة عليه مباشرة، فلا يجوز الاستنابة فيها»[1].

وقال الفاضل الهندي بعد تعرّضه لفتوى أبي علي ابن الجنيد، ودليله: «بل الأولى الجمع بين الأمرين»[2].

وقال السيد اليزدي: «والأخرس يشير إليها [= التلبية] بإصبعه مع تحريك لسانه، والأولى أن يجمع بينهما وبين الاستنابة»[3].

ومبنى الحكم بالاستنابة في الأخرس تخييراً مع إشارته أو جمعاً بينهما احتياطاً هو فحوى خبر زرارة: أنّ رجلاً قدم حاجّاً لا يحسن أن يلبّي، فاستفتي له أبو عبد الله عليه السلام فأمر له أن يُلبّى عنه[4].

هذا كلّه مع فرض تمكّن الأخرس من الإشارة وتحريك اللسان وعقد القلب.

وأمّا إذا فرض كون الخرس بحيث لا يتمكّن حتّى من الإشارة أو تحريك اللسان ـ وإن كان فرضه صعباً ـ فحينئذٍ

⇒ ما يقولون أو لا يلتفتون، فقصد المعنى غير معتبر قطعاً حتّى تجب الإشارة إليه. وأمّا الألفاظ فقد يقال بامتناع إشارة الأخرس إليها؛ إذ هو لكونه أصمّ ـ لملازمة الخرس للصمم ـ لم يسمع الألفاظ منذ عمره وطيلة حياته، فكيف يشير إليها وهو لا يعرفها؟! فهو بالنسبة إلى الألفاظ كالأعمى بالنسبة إلى الألوان.
لكنّ الظاهر أنّه يشير إلى اللفظ؛ إذ هو يعلم ـ ولو إجمالاً ـ أنّه يخرج من الناس نوع صوت في مقام تفهيم مقاصدهم لما يراه من تحريك اللسان والشفتين وسائر الملابسات كما يخرج عن نفسه أيضاً، وإن كان من نفسه مهملاً فيشير إلى تلك الأصوات والألفاظ عند القراءة كما في غيرها، فتدبّر جيّداً».

(١) المختلف ٤: ٥٦.
(٢) كشف اللثام ٥: ٢٦٩ ـ ٢٧٠.
(٣) العروة الوثقى ٤: ٦٦٤، م ١٤.
(٤) الوسائل ١٢: ٣٨١، ب ٣٩ من الإحرام، ح ٢.

تجب النيابة عنه، قال الفاضل الاصفهاني: «يحتمل أن تكون الإشارة للأخرس الذي يعرف التلبية والنيابة عن الأصمّ الأبكم الذي لا يسمعها ولا يعرفها فلا يمكنه الإشارة»[1].

وقال المحقّق النجفي: «قد يقال بمشروعيّة النيابة عنه [= الأخرس] إذا فرض خرسه على وجه يتعذّر عليه الإشارة؛ لعدم فهم معناها بالصمم ونحوه؛ إذ هو حينئذٍ كالصبي ونحوه ممّن لا تحصل منه الإشارة»[2].

هـ ـ عدم تعيّن الإيتمام على الأخرس:

المعروف عدم وجوب الإيتمام على الأخرس في صلاته وإن كان متمكّناً منه، وهذا بخلاف الجاهل العاجز عن التعلّم فإنّه يجب عليه الإيتمام.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ويجب الإيتمام على العاجز عن التعلّم لفقد المعلّم أو ضيق الوقت دون الأخرس»[3].

وقال الميرزا القمّي: «والأخرس يأتي بالممكن، ولا يجب عليه الإيتمام، ووجهه ظاهر»[4].

وقال أيضاً: «وهل يجب على الأُمّي العاجز عن التعلّم الإيتمام بالقارئ المتقِن؟ فيه وجهان، والمشهور وجوبه، ودليله غير واضح، وعلّله بعضهم بأنّه يتمكّن حينئذٍ من الصلاة بقراءة صحيحة فتجب عليه. ويشكل بمنع شمول أدلّة القراءة له، إلّا أنّ الاحتياط وحصول اليقين بالبراءة إنّما يكون بذلك... وبما ذكرنا من المنع تنقدح أولويّة عدم الوجوب في الأخرس»[5].

وقال المحقّق النجفي في وجوب ايتمام الأُمّي: «ليس هو أعظم من الأخرس المعلوم عدم وجوب الإيتمام عليه نصّاً وفتوى»[6].

وقال السيد اليزدي: «الأخرس لا يجب عليه الإيتمام»[7].

---

(١) كشف اللثام ٥: ٢٧٠.
(٢) جواهر الكلام ١٨: ٢٢٤.
(٣) كشف الغطاء ٣: ١٨٥.
(٤) الغنائم ٢: ٥٠٦.
(٥) الغنائم ٣: ١٢٨.
(٦) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٢.
(٧) العروة الوثقى ٢: ٥١٣، م٣٣.

وشرحه السيد الحكيم بقوله: «لإطلاق دليل الاجتزاء بحركة لسانه وإشارته بإصبعه»[1].

و ـ إشارة الأخرس لا تبطل العبادة:

الكلام كما يؤخذ وجوده شرطاً أو جزءً في العبادة فتبطل بعدمه، قد يؤخذ عدمه شرطاً في بعض آخر منها كالصلاة فتبطل بوجوده، وحيث أثبت الشارع للإشارة وتحريك اللسان والكتابة حكم الكلام في الأوّل فقد يقال بثبوت حكمه لها في الثاني كذلك؛ بأن يقال ببطلان العمل المشترط بعدم كلام الناطق فيه بإشارة الأخرس وحركة لسانه الخارجة عن إفادة مضامين الألفاظ المعتبرة في العمل. وهذا ما أفتى به عدّة من الفقهاء في الصلاة.

قال العلّامة الحلّي في مبطلات الصلاة: «عندي في... كلام الأخرس بحركة اللسان تردّد، أقربه الإبطال به»[2].

وقال الشهيد: «وفي إيماء الأخرس وجه بالإبطال؛ لأنّه كلام مثله، وكذا حركة لسانه بما يفهم، أو بما يجري مجرى التكلّم»[3].

وقال الشيخ البهائي: «وهل تقوم إشارة الأخرس مقام التكلّم؟ إشكال، أقربه ذلك، فتبطل بالواحدة وإن لم تكن مفهمة؛ لقيامها في حقّه مقام كلمة»[4].

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «لو أشار الأخرس قاصداً لكلام الآدميين، أو السلام متعمّداً بطلت صلاته، وساهياً مرّة لزمه سجود واحد، ومرّاتٍ سجودات»[5].

وقال في موضع آخر: «كلّ ما ذكر من راجح الأقوال ومرجوحاتها وواجباتها ومفسداتها تتمشّى في إدارة لسان الأخرس وإشارته مع قصدها، ففي كلّ تحريك حرف مهمل إن قصده، وذو معنى إن قصده، ولو أراد بالتحريك الواحد حروفاً متعدّدة، أو المتعدّد حرفاً واحداً احتمل إجراء الحكم تبعاً للقصد»[6].

لكن جملة آخرين منهم حكموا بعدم البطلان في الإشارة، أو توقّفوا وتردّدوا فيها؛ لعدم صدق الكلام على إشارته

(١) مستمسك العروة ٦: ٢٢٢.
(٢) التحرير ١: ٢٦٧.
(٣) البيان: ١٨٣.
(٤) الاثنا عشريّة: ٥٥.
(٥) كشف الغطاء ١: ٢٨٣.
(٦) كشف الغطاء ٣: ٤١٩.

حقيقةً وعرفاً وإن قامت مقام الكلام في التفهيم أو في العبادات؛ لأنّ المبطل للصلاة فعل الكلام والنطق وهو غير التفهيم، كما أنّ ما دلّ على الاجتزاء بإشارة الأخرس في المعاملة أو العبادة لا يقتضي تنزيل إشارته منزلة الكلام في المبطليّة تعبّداً وهو واضح[1].

ز ـ الجهر والإخفات على الأخرس:

قد يجب الجهر بمعنى إظهار الصوت باللفظ المعتبر في العبادة على المكلّف بها نظير الحمد بقراءة السورتين في صلوات الصبح والمغرب والعشاء، كما قد يجب الإخفات عليه كما في صلاة الظهرين، فهل يعمّ الوجوب العاجز عن النطق أيضاً كالأخرس فيجب عليه إظهار صوته ولو لم يكن لفظاً أو يختصّ بالقادر عليه وحده؟

قد يقال بالتعميم؛ لأنّ الجهر أو الإخفات أحد الأُمور المعتبرة في العبادة بالنسبة إلى المكلّف بها فرضاً، والأخرس مكلّف بالعبادة وغير عاجز عن إظهار الصوت وإخفاته وإن عجز عن التلفّظ، فيكون مكلّفاً بهما أيضاً، ولهذا الدليل ربّما أفتى بعض الفقهاء بوجوب إظهار صوت لوك اللسان عليه في الصلوات الجهريّة وإخفائه في الإخفاتيّة.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «والعاجز بالمرّة والأخرس يلوكان

---

(١) قال العلّامة الحلّي (نهاية الإحكام ١: ٥١٧): «والإشارة المفهمة من الأخرس بمنزلة عبارة الناطق في العقود، والأقرب عدم بطلان الصلاة بها».
وقال ابن فهد الحلّي (الموجز الحاوي ـ الرسائل العشر ـ: ٨٥): «ويبطلها... الكلام بحرفين... لا الإشارة المفهمة من الأخرس».
وقال المحقّق الكركي (جامع المقاصد ٢: ٣٦٠ ـ ٣٦١): «وهل تعدّ إشارة الأخرس كلاماً نظراً إلى أنّه لو أشار بالسلام وجب الردّ عليه؛ لأنّه تحيّة، كما في قراءته وأذكاره وعقوده؟ فيه تردّد يلتفت إلى هذا، وإلى أنّ الإشارة لا تعدّ كلاماً، وإلحاقها به في مواضع لدليل لا يقتضي الإلحاق مطلقاً».
وقال السيد العاملي (المدارك ٣: ٤٦٣): «ولا يلحق بالكلام إيماء الأخرس قطعاً؛ لأنّه لا يسمّى كلاماً حقيقةً، وفيه وجه ضعيف بالبطلان؛ لأنّه كلام مثله».
وقال المحقّق السبزواري (الذخيرة: ٣٥٣): «وإشارة الأخرس غير مبطلة؛ لأنّها ليست بكلام. وفيه وجه ضعيف بالبطلان».
وقال المحدّث البحراني (الحدائق ٩: ٢٣): «قد صرّح غير واحد بأنّ إشارة الأخرس ليست بكلام، وفيه وجه ضعيف بالبطلان».
وقال الشيخ الأنصاري (الصلاة ـ تراث الشيخ الأعظم ـ ٢: ٢١٣): «ولا يقوم مقام التكلّم الإشارة ولو من الأخرس، وإن كانت إشارته بمنزلة كلامه في كثير من العبادات والمعاملات».

لسانهما ويشيران. ويحتمل قويّاً وجوب إظهار صوت لوك اللسان في الجهر، وإخفائه في الإخفات»[1].

ويمكن أن يناقش فيه بأنّ الواجب إنّما هو الجهر والإخفات في القراءة لا في الصوت، فإذا لم يصدق على الأصوات الصادرة من الأخرس عنوان القراءة فلا موضوع لوجوب الجهر والإخفات بالنسبة إليه.

ودعوى أنّ الجهر أو الإخفات بالصوت هو الميسور من الجهر والإخفات في القراءة فيجب بمقتضى قاعدة الميسور في الصلاة ممنوعة صغرى وكبرىً. وتفصيل ذلك في محلّه من بحوث الصلاة.

حـ ـ الإقتداء بالأخرس في الصلاة:

لا يصحّ إقتداء الصحيح العارف بالقراءة بالأخرس في الصلاة في محلّ تحمّل القراءة إجماعاً، وكذا في غير محلّ تحمّلها عند المشهور[2]. وذهب بعض إلى الصحّة[3].

وفي اقتداء الأُمّي غير العارف بالقراءة به خلاف بين الفقهاء، فذهب بعض إلى الصحّة[4]، وبعض إلى عدمها[5]، وتوقّف فيها فريق ثالث[6].

وأمّا اقتداء الأخرس بمثله فصحيح عند المشهور، بل قيل: إنّه لا خلاف فيه[7]، إلّا أنّ بعض الفقهاء كالسيد الخوئي ذهب إلى عدم الجواز فيه أيضاً؛ لعدم الدليل على إجزاء قراءته بالإشارة عن قراءة غيره ولو كان مثله[8]. واحتاط بعض الفقهاء وجوباً في ذلك[9].

وتفصيل كلّ ذلك يأتي في محلّه.

(انظر: صلاة الجماعة)

---

(١) كشف الغطاء ٣: ١٨٤.

(٢) القواعد ١: ٣١٤. التحرير ١: ٣٢١. البيان: ٢٣٠. الروض ٢: ٩٧٠. مفتاح الكرامة ٣: ٤١٧. العروة الوثقى ٣: ١٨٧، م٧. تحرير الوسيلة ١: ٢٥٠، م٤.

(٣) جواهر الكلام ١٣: ٣٣٥. مستمسك العروة ٧: ٣٢٨.

(٤) المعتبر ٢: ٤٣٨. المنتهى ٦: ٢٢٢.

(٥) نهاية الإحكام ٢: ١٤٧. الروض ٢: ٩٧٠. المدارك ٤: ٣٥٠.

(٦) التذكرة ٤: ٢٩٤. الذكرى ٤: ٣٩٥ ـ ٣٩٦. الذخيرة: ٣٩٠.

(٧) مفتاح الكرامة ٣: ٤١٧. وانظر: المنتهى ٦: ٢٢٢.

(٨) مستند العروة (الصلاة) ٢: ٤٢٤.

(٩) العروة الوثقى ٣: ١٨٨، م٧، مع التعليقات عليها.

ط ـ عدم الاجتزاء بفعل الأخرس في العبادات الكفائيّة:

ما يقوم به الأخرس من عبادة كفائيّة منوطة باللفظ ـ كالصلاة على الميّت أو الأذان والإقامة ـ وإن كان مجزياً له عن تكليفه، إلّا أنّه لا يجزي عن تكليف الغير، فلا تسقط الصلاة على الميّت عن الآخرين بصلاة الأخرس عليه، كما لا يسقط الأذان والإقامة بإشارته، بل حتّى بتحريك لسانه. نعم، لم يستبعد بعضهم الاكتفاء به في سقوط الأذان والإقامة إذا كان لوك لسانه مميّزاً.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «الظاهر عدم الاجتزاء بأذانه حيث يكون مميّزاً، والقول به غير بعيد»[1].

وقال أيضاً: «وسماع [= صوت] لوك الأخرس لسانه لا يلحقه بالحكم [في سقوط الأذان عمّن سمعه من غيره]»[2].

ي ـ عدم الفرق بين الخرس الأصلي والعارض:

الخرس تارة يكون أصليّاً وأُخرى عارضاً، وجميع ما بيّناه لحدّ الآن من الأحكام لا ريب في ثبوته للخرس الأصلي، وأمّا الخرس العارض فقد أثبت كثير من الفقهاء له حكم الخرس الأصلي، بل المعنون في كلمات كثير منهم العاجز عن النطق، وشبّهوا له بالأخرس.

قال المحقّق الكركي: «لا فرق بين كون العجز لخرس أصليّ أو لعارض طارئ، وحينئذٍ فتكفي الإشارة كما تكفي في التكبير والأذكار وسائر التصرّفات القوليّة، وكأنّه لا خلاف في ذلك. ولابدّ من كون الإشارة مفهمة للمراد، دالّة على القصد، وإلّا لم يعتدَّ بها»[3].

لكن قد يقال بالفرق بين الأخرس والعاجز عن النطق لعارض كمرض عضوٍ أو شلله أو اعتقال لسان أو قطعه أو غير ذلك، فإنّ الأصل في العاجز عن فعلٍ تكليفي سقوطه؛ لأنّ القدرة شرط في التكليفيّات، فتسقط القراءة والتشهّد والتكبير والتلبية وغيرها من التكاليف ممّا اعتبر فيه اللفظ، بخلاف الأخرس فإنّ الأصل وإن كان يقتضي السقوط أيضاً إلّا أنّ ورود النصوص بجعل الإشارة وتحريك

(١) كشف الغطاء ٣: ١٥٤.
(٢) كشف الغطاء ٣: ١٥٦.
(٣) جامع المقاصد ١٢: ٧٦.

اللسان وقصد المعنى أو هيئته بدلاً عن التلفّظ في حقّه صار مانعاً من الأخذ بالأصل لتقدّمها عليه.

إلّا أنّ ذلك يمكن الجواب عنه: بأنّ مناط جعل ذلك في حقّ الأخرس هو عجزه عن النطق، فيسري إلى كلّ عاجز عنه ولو بالعوارض والأسباب الطارئة، وهو ما أشار إليه الفقهاء في بعض كلماتهم.

نعم، يصحّ أن يقال بالفرق بين العاجز عن النطق عرضاً بسبب خلل عضوي أدّى إلى فقدان القدرة على الكلام ـ سواء كان الخلل العضوي في اللسان نفسه كقطعه أو ورمه أو في الأعصاب والعضلات المحرّكة له أو في المخّ أو في غيرها، وسواء كان منشؤه المرض أو الخوف أو غيرهما ـ وبين العاجز عنه بسبب مانع خارجي كالإكراه والنذر والخوف وغيرها، فتجعل الإشارة أو الكتابة بديلاً عن اللفظ في الأوّل دون الثاني؛ لعدم الدليل عليه وعدم تماميّة شيء من الوجوه المتقدّمة في تصرّفات الأخرس فيه كما هو واضح[1].

(١) قال الشيخ حسين آل عصفور البحراني (عيون الحقائق ١: ٣٣٩): «يصحّ التدبير لمن تعذّر عليه النطق كالأخرس أو لمن اعتقل لسانه بالمرض بالإشارة المفهمة لذلك، وكذا رجوعه، وكذلك بالكتابة عند نصب القرينة كما تقدّم في العتق. كما يصحّ ذلك في تصرّفاتهم وسائر معاملاتهم؛ لأنّ الإشارة والكتابة قائمتان مقام اللفظ، سواء كان المانع أصليّاً أم عرضيّاً؛ لعموم الأدلّة ولخصوصها أيضاً، وسواء أخرس بعد التدبير فيرجع بالإشارة أم قبله؛ لاشتراك الجميع في المقتضي».

وقال السيد المراغي (العناوين ٢: ١٤١ ـ ١٤٢): «الظاهر أنّ العاجز عن النطق لمرض في العضو أو اعتقال لسان أو قطع أو غير ذلك من العوارض المستمرّة بما يعتدّ به بحيث يوجب سلب قدرة النطق كالأخرس في هذه الأحكام؛ إذ العلّة المستفادة من كلام الشارع هو العجز، وظاهر الأصحاب أيضاً ذلك، ويمكن دعوى عدم الفارق وتنقيح المناط، والتمسّك بلزوم العسر والحرج، وأصالة عدم وجوب التوكيل، ونحو ذلك.

نعم، يبقى الإشكال في المكره الممنوع عن التكلّم خوفاً، ففي إلحاقه بالأخرس مطلقاً أو عدمه كذلك، أو الفرق بين طول الزمان الموجب لتفويت الأغراض المقصودة له، وبين قصره الموجب للزوال بسرعة بحيث لا يفوت من الغرض ما يعتدّ به، أو الفرق بين كون الإكراه بحقّ أو بباطل ـ لو أمكن فرضه ـ وجوه. الأقوى الإلحاق».

وقال السيد جواد العاملي (مفتاح الكرامة ٤: ١٦٣): «ولا تكفي الإشارة إلّا مع العجز كما في التذكرة، وهو معنى قوله في الشرائع: يقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر. وقوله في الإرشاد: ولو تعذّر النطق كفت الإشارة. وقوله في التحرير: لا تكفي ⇐

٣ ـ صحّة باقي أفعال الأخرس : . . . . . .

أ ـ شهادة الأخرس :

لا إشكال في صحّة شهادة الأخرس وحجّيتها إذا كانت بإشارة ودلالة مفهمة مستبينة، وكان ممّا يمكن له تحمّلها وحصول العلم له بها؛ لصدق الشهادة على

⇒ الكتابة ولا الإشارة مع القدرة، وتجزي الأخرس وشبهه الإشارة. وقولهما في اللمعة والروضة: تكفي الإشارة مع العجز عن النطق لخرس وغيره، ولا تكفي مع القدرة... وفي كشف اللثام... لو عجز أشار بما يدلّ على القصد، وهو ممّا قطع به الأصحاب، ولم نجد نصّاً من الأصحاب فيمن عجز لإكراه... وقد طفحت عباراتهم بأنّ العاجز عن النطق لمرض وشبهه كالأخرس».

وقال المحقّق النجفي (جواهر الكلام ٢٢: ٢٥١): «ويقوم مقام اللفظ الإشارة مع العذر من غير تقييد بالعجز عن التوكيل المتيسّر غالباً، ودعوى اختصاص ذلك في خصوص الأخرس كما ترى؛ ضرورة عدم الفرق بين الجميع كما لا يخفى على من أحاط خبراً بمدرك المسألة، ولذا لم يجعل المصنّف موضوع الحكم (الأخرس) كالقواعد والإرشاد، بل في اللمعة والروضة: تكفي الإشارة مع العجز عن النطق لخرس وغيره، ولا تكفي مع القدرة، وفي محكيّ التحرير: لا تكفي الكتابة ولا الإشارة مع القدرة، وتجزي الأخرس وشبهه الإشارة...».

وقال الميرزا النائيني (منية الطالب ١: ٢٣٧): «هل الحكم مختصّ بالأخرس الذي نشأ خرسه من صممه، أو يشمل كلّ من لا يتكلّم ولو لعذر من نذر أو إكراه، أو أخصّ من ذلك وأعمّ من الأوّل فيشمل كلّ من كان عاجزاً خارجاً سواء كان لصممه أو لاعتقال في لسانه أو لمرض مرجوّ الزوال؟ وجوه، الأقوى هو الأوّل، فإنّه الذي يصدق عليه الأخرس يقيناً ثمّ الأخير، وأمّا الخرس لعذرٍ فلا تشمله الأدلّة قطعاً، بل ليس هو خرساً.

وبالجملة: وإن قلنا بعموم الأخرس لكلّ من كان عاجزاً عن النطق، وإن لم يكن منشأ خرسه الصمم كما لا يبعد دعواه، ولا وجه للأخذ بالقدر المتيقّن؛ لعدم إجمال في اللفظ، إلّا أنّ شموله لمن نذر ترك التكلّم ونحوه ممنوع جدّاً».

وقال السيد الخوئي (مستند العروة ـ الصلاة ـ ٣: ٤٤٣): «إن قلنا بأنّ الأخرس بمفهومه شامل لمحلّ الكلام [المؤوف اللسان]، وأنّه عبارة عن مطلق من لم يتمكّن من التكلّم، وإن كان لجهة عارضيّة فيشمله حكمه؛ لكونه من مصاديقه حينئذٍ، وإلّا ـ كما لعلّه الأقوى؛ لانصرافه إلى المانع الذاتي كالعمى، فكما أنّ الأعمى لا يصدق على من لا يبصر فعلاً لعارض موقّت مع قبوله للعلاج فكذا الأخرس، فإنّه ينصرف عمّن طرأ عارض موقّت على لسانه يزول بالعلاج، فالظاهر أيضاً كذلك ـ فإنّه وإن خرج عنه موضوعاً لكنّه داخل حكماً؛ إذ مناسبة الحكم والموضوع تقضي بأنّ الخرس لا خصوصيّة له، وإنّما أُخذ في لسان الدليل باعتبار أنّه لا يتمكّن من التكلّم فهو الموضوع في الحقيقة، والأخرس من أحد مصاديقه فيعمّ الحكم لمثل المقام أيضاً، فالأقوى أنّ وظيفته هي وظيفة الأخرس، لكنّ الأحوط أن يضمّ معها ما في المتن من القراءة في النفس ـ ولو توهّماً ـ فيحرّك لسانه بما يتوهّمه؛ لذهاب جماعة إليه».

إفادة ذلك لغة وعرفاً؛ فإنّ اللفظ في باب الشهادة ليس إلّا مجرّد كاشف عن علم الشاهد واطّلاعه الحسّي على المشهود به.

وهذا لا خلاف فيه عند فقهائنا وإن خالف فيه بعض فقهاء الجمهور، قال الشيخ الطوسي: «وأمّا الأخرس فيصحّ منه التحمّل، بلا خلاف؛ لأنّه يفتقر إلى العلم دون النطق، فأمّا الأداء فقال قوم: لا يصحّ، وقال آخرون تصحّ شهادته، وهو الذي يقتضيه مذهبنا»[1].

وقال أيضاً: «يصحّ من الأخرس تحمّل الشهادة، بلا خلاف... وعندنا يصحّ منه الأداء»[2].

وقال العلّامة الحلّي: «وتقبل في ذلك شهادة الأصم والأخرس إذا عرفت إشارته»[3]. ومثلها عبارات سائر الفقهاء.

ومنه يعرف صحّة إقراره بالإشارة المفهمة أيضاً وحجّيته فيما يكون الإقرار حجّة فيه؛ لأنّه متقوّم بالكشف عمّا يشهد به على نفسه.

قال العلّامة الحلّي: «ويقبل إقرار الأخرس [في الزنا] إذا أقرّ أربعاً وفهمت إشارته»[4]. ومنه يعرف لزوم تكرار الإشارة في كلّ مورد اعتبر فيه تكرار الشهادة أو الإقرار على القاعدة.

ب ـ لعان الأخرس:

إذا قذف الزوج زوجته بالزنا أو نفى عنها المولود على فراشه ثبت حكم اللعان بينهما، والمشهور عدم الفرق بين كون الزوج صحيحاً أو أخرس إذا كانت له إشارة مفهومة. وعبارات أكثر الفقهاء تصرّح بأنّ الأخرس إذا كانت له إشارة مفهومة فإنّه بمنزلة الناطق في سائر الأحكام فيصحّ قذفه ولعانه.

قال الشيخ في المبسوط: «وأمّا الأخرس الذي له إشارة معقولة أو كناية مفهومة فإنّه بمنزلة الناطق في سائر الأحكام، فيصحّ قذفه ولعانه ونكاحه وطلاقه وسائر عقوده، وقال قوم: لا يصحّ قذفه ولا لعانه، وأمّا طلاقه ونكاحه ويمينه وعقوده فإنّها تصحّ، فمتى حكمنا بأنّه يصحّ لعانه وقذفه فمتى قذف ولاعن ثمّ

(١) المبسوط ٨: ١٨٤.
(٢) الخلاف ٦: ٢٦٨، م١٨.
(٣) الإرشاد ٢: ١٦١.
(٤) القواعد ٣: ٥٢٣.

انطلق لسانه فقال: ما كنت لاعنت، قُبل رجوعه فيما عليه، ولا يقبل فيما له»[1].

وقال العلّامة في الإرشاد: «ويصحّ من الأخرس بالإشارة المعقولة، ولو انقطع كلامه بعد القذف لاعن بالإشارة وإن رجى عود نطقه»[2].

وقال المحقّق النجفي: «ولو قذف ولاعن بالإشارة ثمّ عاد نطقه وقال: لم أرد اللعان بإشارتي، قُبل قوله فيما عليه من لحوق النسب به وثبوت الحدّ دون ما له من الحرمة المؤبّدة، ولكن له أن يلاعن في الحال لإسقاط الحد ولنفي النسب إذا لم يمض من الزمان ما يسقط فيه حكم النفي، ولو قال: لم أرِد القذف أصلاً، لم يقبل قوله»[3].

والوجه في كلّ ذلك ما تقدّم من عدم تقوّم اللعان باللفظ بل بالمعنى والقصد مع ثبوت دالّ نوعي عامّ أو خاصّ على القصد، وهو في الأخرس إشارته على القاعدة، مضافاً إلى بعض الأدلّة الأُخرى المتقدّمة في تصرّفات الأخرس.

هذا كلّه في طرف الزوج الملاعن، وأمّا الزوجة فقد اشترط فقهاؤنا فيها ألّا تكون خرساء، فإنّ حكم اللعان لا يثبت بينهما، بل يحدّ الزوج حدّ القذف وتحرم الزوجة عليه أبداً من دون لعان.

قال السيد المرتضى: «ممّا انفردت الإماميّة به أنّ من قذف امرأته وهي خرساء أو صمّاء لا تسمع شيئاً فرّق بينهما، وأُقيم عليه الحدّ، ولم تحلّ له أبداً، ولا لعان بينهما....

دليلنا على صحّة ما ذهبنا إليه الإجماع المتردّد. وإنّما وجبت الفرقة والحدّ على الزوج إذا قذف زوجته وهي خرساء؛ لأنّ الذي يسقط الحدّ عن الزوج اللعان، والملاعنة للخرساء لا تصحّ»[4].

وقال الشيخ الطوسي: «إذا قذف امرأته بما يجب فيه الملاعنة وكانت خرساء أو صمّاء لا تسمع شيئاً فرّق بينهما، وجُلد الحدّ إن قامت عليه بيّنة، وإن لم تقم به بيّنة لم يكن عليه حدّ، ولم تحلّ له أبداً، ولم يثبت أيضاً بينهما لعان»[5].

---

(١) المبسوط ٥: ١٨٧.
(٢) الإرشاد ٢: ٦١.
(٣) جواهر الكلام ٣٤: ٢٧ ـ ٢٨.
(٤) الانتصار: ٣٣٠.
(٥) النهاية: ٥٢٢.

وقال ابن سعيد: «فإن قذف زوجته الصمّاء أو الخرساء بموجب اللعان فلا لعان، وحدّ لهما، وحرمتا عليه أبداً»[1].

ومن هنا جاء في كلمات الفقهاء أنّ من شروط تحقّق اللعان سلامة الزوجة عن الصمم والخرس.

قال السيد الطباطبائي في شرط السلامة من الصمم والخرس: «ولو قذفها مع أحدهما بما يوجب اللعان من رميها بالزنا مع دعوى المشاهدة وعدم البيّنة حرمت عليه مؤبّداً من دون لعان، بلا خلاف ولا إشكال في قذفها مع الأمرين أو الثاني، وكذا الأوّل على الأقوى، بل عليه الإجماع في كلام جماعة من أصحابنا»[2].

واستدلّ له بالإجماع والنصوص، منها: ما رواه أبو بصير قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن رجل قذف امرأته بالزنا وهي خرساء صمّاء لاتسمع ما قال؟ قال: «إن كان لها بيّنة فشهدت عند الإمام جُلد الحدّ وفرّق بينها وبينه ثمّ لا تحلّ له أبداً، وإن لم يكن لها بيّنة فهي حرام عليه ما أقام معها، ولا إثم عليها منه»[3].

وقد وقع البحث بين الفقهاء عن اشتراط الخرس والصمم في الملاعنة معاً أو اشتراط أحدهما فقط[4]. كما وقع بينهم البحث أيضاً عن كون انتفاء الملاعنة عنها مختصّ بقذفها بالزنا فقط، أو يشمل نفي ما ولدته على فراشه أيضاً[5].

وقد عمّم الصدوق الحكم للأصمّ إذا قذفته زوجته أيضاً[6]؛ لمرسل ابن محبوب عن بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام في امرأة قذفت زوجها وهو أصمّ، قال: «يفرّق بينها وبينه، ولا تحلّ له أبداً»[7].

لكنّ مشهور الفقهاء لم يُفتِ بموجبه[8].

كما أنّ بعض الفقهاء نفوا ثبوت حكم الملاعنة أيضاً بقذف الزوج الأخرس زوجته السليمة أو توقّفوا فيه لتعذّر النطق بالشهادات منه، وعدم صدق القاذف عليه، مضافاً إلى التعليل الوارد في ذيل خبر

(١) الجامع للشرائع: ٤٧٩.
(٢) الرياض ١١: ٢٩٣.
(٣) الوسائل ٢٢: ٤٢٧ ـ ٤٢٨، ب ٨ من اللعان، ح ٢.
(٤) السرائر ٢: ٥٢٥. الشرائع ٣: ٩٧.
(٥) القواعد ٣: ١٨٧. المسالك ١٠: ٢٠٨.
(٦) الفقيه ٤: ٥٠، ذيل الحديث ٥٠٧٢.
(٧) الوسائل ٢٢: ٤٢٨، ب ٨ من اللعان، ح ٣.
(٨) المختلف ٩: ٢٦٠. المسالك ٧: ٣٥٧. الحدائق ٢٣: ٦٤٣.

إسماعيل بن أبي زياد وسليمان بن جعفر البصري عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن آبائه عليهم السلام: «أنّ عليّاً عليه السلام قال: ليس بين خمس من النساء وأزواجهنّ ملاعنة: اليهوديّة تكون تحت المسلم فيقذفها، والنصرانيّة، والأمة تكون تحت الحرّ فيقذفها، والحرّة تكون تحت العبد فيقذفها، والمجلود في الفرية؛ لأنّ الله يقول: ﴿وَلَا تَقبَلُوا لَهُم شَهَادَةً أَبَداً﴾[1]، والخرساء ليس بينها وبين زوجها لعان، إنّما اللعان باللسان»[2]، إلّا أنّ المشهور خلافه[3]. وتفصيل ذلك في موضعه.

---

(١) النور: ٤.

(٢) الخصال: ٣٠٤، ح ٨٣. الوسائل ٢٢: ٤٢٢، ب ٥ من اللعان، ح ١٢ وذيله.

(٣) قال ابن إدريس الحلّي (السرائر ٢: ٧٠١): «ولا أقدم على أنّ الأخرس المذكور يصحّ لعانه؛ لأنّ أحداً من أصحابنا غير من ذكرناه [= الشيخ الطوسي] لم يوردها في كتابه، ولا وقفت على خبر بذلك، ولا إجماع عليه، والقائل بهذا غير معلوم، فأمّا الآية التي استشهد شيخنا بها فالتمسّك بها بعيد؛ لأنّه لا خلاف أنّه غير قاذف، ولا رامٍ على الحقيقة، فالنطق منه بالشهادات في حال اللعان متعذّر، والأصل براءة الذمّة، واللعان حكم شرعي يحتاج في إثباته إلى دليل شرعي.
وأيضاً لو رجع عن اللعان عند من جوّزه له وجب عليه الحدّ، والرسول صلى الله عليه وآله قال: «ادرأوا الحدود بالشبهات»، ومن المعلوم أنّ في إيمانه وإشارته بالقذف شبهة أنّه هل أراد به القذف أو غيره؟ وذلك غير معلوم يقيناً كالناطق به بلا خلاف، وإن قلنا: يصحّ منه اللعان كان قويّاً معتمداً؛ لأنّه يصحّ منه الإقرار والأيمان وأداء الشهادات وغير ذلك من الأحكام».
وقال العلّامة الحلّي (المختلف ٧: ٤٤٨ ـ ٤٤٩) بعد نقله كلام الشيخ وابن إدريس: «وهذا يدلّ على اضطرابه وتردّده في هذه المسألة، ولو أنّه التزم بالتوقّف كما حكم أوّلاً كان أجود، فإنّ الفرق بين الإقرار وأداء الشهادة وبين اللعان ظاهر؛ لاشتراط خصوصيّة اللفظ هنا دون الإقرار وأداء الشهادة؛ إذ القصد فيها المعنى بأيّ عبارة كان».
لكنّ ما ذكراه ناقش فيه كلّ من جاء بعدهما وردّوه.
قال الشهيد الثاني (المسالك ١٠: ٢٠٣ ـ ٢٠٤): «ما استند [ابن إدريس] إليه من عدم العلم بإشارته في القذف والشهادة خلاف الفرض. ودعوى الاتّفاق على أنّه غير قاذف ولا رامٍ فاسدة؛ إذ القذف مرجعه إلى الرمي، فإنّ معناه لغةً الرمي وهو غير مختصّ بلفظ، بل ربّما دلّ على الرمي بالزنا في معرض التعيير.
نعم، يمكن أن يفرّق بين الإقرار وغيره من العقود والمعاملات من الأخرس وبين اللعان من حيث أنّه يتعيّن فيه تأدّيه بلفظ الشهادة واللعن والغضب، والإشارات لا ترشد إلى تفصيل الصيغ وإن أدّت معناها، وإنّما يتوجّه أن يصحّ منه ما لا يختصّ بصيغة، فلا يمنع إقامة الإشارة منه مقام العبارة المؤدّية له دون ما يختصّ. وما يظهر من اختصاص النكاح والبيع ونحوهما من العقود اللازمة بصيغ خاصّة، فليس المقصود منها إلّا ما دلّ على المطلوب صريحاً؛ ⇐

ثمّ إنّه حيث يجب في اللعان تكرار الزوج للشهادة بالله أنّه لمن الصادقين فإنّه يجب تكرار الإشارة بالشهادة من الأخرس الملاعن أيضاً بمقتضى الآية المباركة والروايات الدالّة على لزوم التكرار فيها؛ لأنّ شهادة الأخرس تكون بذلك شرعاً، بل عرفاً وحقيقة أيضاً كما تقدّم.

إلّا أنّ المحقّق النجفي ذكر في المقام ما لفظه: «ولو كان يحسن الكتابة وقلنا: إنّها من جملة إشارته فليكتب حينئذٍ كلمة الشهادة وكلمة اللعن والغضب ويشير إليها أربع مرّات، ولا يكلّف أن يكتب أربع مرّات»[1].

(انظر: لعان)

جـ ـ يمين الأخرس ونذره:

تقدّم فيما سبق البحث عن كيفيّة استحلاف الأخرس في الدعاوى والمرافعات وأنّه يكتفى بإشارته، والبحث هنا عن كيفيّة انعقاد يمين الأخرس ونذره على فعل أو ترك وترتيب الحنث والكفّارة على مخالفته، حيث يشترط في انعقادهما وترتيب تلك الآثار الشرعيّة عليها اللفظ المخصوص ـ على ما دلّت عليه الروايات الخاصّة ـ وعدم انعقادهما بغير ذلك، وهي آثار شرعيّة تعبّدية وتأسيسيّة. ومن هنا قد يشكل في انعقادهما بالإشارة.

إلّا أنّ المستظهر من إطلاق كلمات الأصحاب ـ والتي تقدّم جملة منها ـ الاكتفاء في يمين الأخرس بالإشارة أيضاً. بل تقدّم في عبارة المبسوط أنّ القائلين

⇒ إذ لا نصّ على الاختصاص، فإذا أفادت إشارة الأخرس ذلك كفت.

ويمكن الجواب بأنّه قد علم من الشارع الاكتفاء بإشارته فيما علم منه إرادة صيغة خاصّة كتكبيرة الإحرام في الصلاة وقراءة الفاتحة ونحوهما من الأذكار المعيّنة فليكن هنا كذلك، إلّا أنّ الفرق بين الأمرين لائح.

وبالجملة: فالقول بوقوع اللعان من الأخرس هو المذهب وإن كان الشكّ فيه منقدحاً».

وقال أيضاً (الروضة ٦: ١٨٩ ـ ١٩٠): «ويصحّ لعان الأخرس بالإشارة المعقولة إن أمكن معرفة اللعان كما يصحّ منه إقامة الشهادة والأيمان والإقرار وغيرها من الأحكام، ولعموم الآية.

وقيل بالمنع والفرق؛ لأنّه مشروط بالألفاظ الخاصّة دون الإقرار والشهادة، فإنّهما يقعان بأي عبارة اتفقت، ولأصالة عدم ثبوته إلّا مع تيقّنه، وهو منتفٍ هنا.

وأجيب: بأنّ الألفاظ الخاصّة إنّما تعتبر مع الإمكان، وإشارته قائمة مقامها كما قامت في الطلاق وغيره من الأحكام المعتبرة بالألفاظ الخاصّة. نعم، استبعاد فهمه له موجّه، لكنّه غير مانع؛ لأنّ الحكم مبنيّ عليه».

(١) جواهر الكلام ٣٤: ٢٧.

بعدم قبول لعان الأخرس وقذفه أيضاً قالوا بقبول يمينه، وإطلاقه يشمل عقد النذر أيضاً. نعم، لابدّ وأن تكون الإشارة إلى اسم من أسماء الله تعالى التي ينعقد بها اليمين، وكذلك في النذر ولو بأن يكتب فيشير إليه الأخرس، فاشتراط اللفظ الخاصّ في اليمين أو النذر لا يمنع عن قيام الإشارة مقامه فيمن لا يتمكّن من النطق باللفظ؛ لأنّ هذه الأُمور حقيقتها أفعال قصديّة إنشائيّة والألفاظ ليست إلّا مبرزات لتلك المعاني الإنشائيّة، واعتبار خصوصيّة لفظيّة فيها بالأدلّة الخاصّة إنّما تكون من جهة صراحة الدلالة أو شرافتها لا أكثر، فيمكن أن تقوم الإشارة الصريحة ممّن لا يتمكّن من النطق مقامها على القاعدة. مضافاً إلى بعض ما تقدّم من الأدلّة الأُخرى في بحث تصرّفات الأخرس.

ثمّ إنّ هنا بحثاً آخر في تحقّق حنث اليمين أو النذر بإشارة الأخرس أو كتابته فيما إذا كان قد نذر أو حلف على عدم التكلّم، وسيأتي تفصيله في بحث مقبل.

د ـ إسلام الأخرس:

يتحقّق الإسلام من الكافر بالإذعان قلباً والنطق بالشهادتين لساناً إن كان قادراً على النطق بها، فإن كان عاجزاً عن النطق لخرس فإنّه يكتفى في إسلامه بالإشارة المفهمة.

قال الشيخ في المبسوط: «الأخرس إذا كان له إشارة معقولة فوصف الإسلام بها فهل يقتصر على مجرّد ذلك أو يحتاج أن يصلّي؟ منهم من قال: يكفي مجرّد الإشارة، وهو الذي يقتضيه مذهبنا، ومنهم من قال: لابدّ مع الإشارة من الصلاة»[1].

وقال المحقّق في الشرائع: «وإذا بلغ المملوك أخرس وأبواه كافران فأسلم بالإشارة حكم بإسلامه وأجزأ»[2].

وقال العلّامة في القواعد: «ويكفي إسلام الأخرس المتولّد من كافرين بالإشارة بعد بلوغه»[3]، ومثله عبائر الآخرين.

والوجه فيه ما تقدّم أيضاً من أنّ العبارة والنطق في أمثال هذه الموارد إنّما هي لإبراز القصد أو الاعتقاد والإذعان القلبي،

(١) المبسوط ٥: ١٥٩.
(٢) الشرائع ٣: ٧٠.
(٣) القواعد ٣: ٢٩٨.

واشتراط لفظ خاصّ فيه ـ لو ثبت ـ لا يمنع من إمكان الإشارة إليه من قِبل من لا يتمكّن من النطق، وهو الأخرس والاكتفاء منه بذلك.

هذا مضافاً إلى ما روي أنّ رجلاً جار إلى النبي صلى الله عليه وآله ومعه جارية أعجميّة أو خرساء فقال: يا رسول الله عليّ عتق رقبة فهل تجزي هذه؟ فقال لها النبي صلى الله عليه وآله: «أين الله؟» فأشارت إلى السماء، ثمّ قال لها: «من أنا؟» فأشارت إلى أنّه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال له: «اعتقها فإنّها مؤمنة»[1].

نعم، لو كانت الإشارة غير مفهمة فقد اشترط بعضهم اقترانها بالصلاة لتكون قرينة على إرادة الدخول في الإسلام[2]، وأضاف بعضهم أنّ الأولى للأخرس أن يحرّك لسانه أو يضيف الكتابة زائداً على الإشارة[3]. (انظر: إسلام)

هـ ـ قضاء الأخرس:

المعروف بين فقهائنا صحّة تصدّي الأخرس للقضاء إذا كان واجداً لشرائطه، وخالف في ذلك بعض الفقهاء فاشترطوا كمال الخلقة في القاضي، بل صرّح بعضهم باشتراط انتفاء الخرس.

قال الشهيد في الدروس: «ويشترط في القاضي المنصوب البلوغ والعقل... وانتفاء الخرس. أمّا الصمم فلا يمنع من القضاء مطلقاً»[4].

إلّا أنّ المشهور بين الفقهاء عدم اشتراط ذلك إذا كان متمكّناً من القضاء وإنشاء الحكم ولو بالإشارة أو الكتابة؛ تمسّكاً بإطلاق أدلّة القضاء. وتفصيله في موضعه. (انظر: قضاء)

و ـ تذكية الأخرس:

المشهور بين قدامى الفقهاء حلّيّة ذبيحة الأخرس إذا كان معتقداً لوجوب التسمية وإن لم يسمّ.

قال الشيخ الطوسي: «ولو ذبح الأخرس حلّ أكله وإن لم يذكر اسمه إذا كان معتقداً لوجوب ذلك»[5].

---

(١) جواهر الكلام ٣٣: ٢٠١. تلخيص الحبير ٣: ٢٢٢، ح١٦١٦. كنز العمال ١: ٤١٢، ح١٧٤٦.
(٢) المسالك ١٠: ٤١.
(٣) كشف الغطاء ٤: ٣٤٩.
(٤) الدروس ٢: ٦٦.
(٥) الخلاف ٦: ٢٤ م٢٣. وانظر: المبسوط ١: ٣٩٠.

وقال ابن إدريس: «ولا بأس بذباحة الأخرس إذا كان محقّاً»[1].

لكنّ العلّامة الحلّي ومن جاء بعده اشترطوا تحريك لسانه بالتسمية، قال: «وكذا تحلّ ذبيحة المرأة... والأخرس... والأخرس يحرّك لسانه»[2].

وقال أيضاً: «والأخرس تجوز ذباحته وإن لم ينطق؛ لأنّ النطق ليس شرطاً. نعم، يجب تحريك لسانه بالتسمية؛ لأنّها شرط عندنا»[3].

وقال الشهيد: «وتحلّ ذبيحة المميِّز... والأخرس»[4].

وقال الشهيد الثاني: «الأخرس إن كان له إشارة مفهمة حلّت ذبيحته، وإلّا فهو كغير القاصد»[5].

وخالف فيه المحقّق النراقي حيث شكّك في قيام إشارة الأخرس مقام التسمية في الذبح، قال ـ بعد نقله كلام الشهيد الثاني ـ: «إن عمّم ذكر اسم الله بحيث يشمل التذكّر القلبي لكان ما ذكره حسناً، ولكن لازمه الاكتفاء به في الناطق أيضاً، ولم يقُل به أحد.

وإن خصّ باللفظي ـ كما هو المستفاد من الأخبار، بل هو حقيقة التسمية المأمور بها في الأخبار، بل في بعضها: «ويقول بسم الله على أوّله وآخره»، وفي بعضها: «سمعته يقول» ـ فلا وجه للاكتفاء بإشارة الأخرس، وقيامها مقام اللفظ في بعض المواضع بدليل لا يثبت الكلّيّة، فالأقوى عدم حلّيّة ذبيحته إلّا أن يثبت عليه إجماع، ولم يثبت بعد»[6].

إلّا أنّه تقدّم أنّ أخذ اللفظ عموماً أو لفظ خاصّ لا يمنع عن قيام الإشارة مقامه في حقّ العاجز عن اللفظ على القاعدة إذا كان اللفظ مأخوذاً بما هو دالّ. هذا مضافاً إلى أدلّة أُخرى تقدّمت في بحث تصرّفات الأخرس.

٤ ـ أحكام أُخرى للأخرس:

أ ـ حكم الأخرس في الكلام المحرّم:

قد يحرم الكلام لوقوعه مصداقاً لبعض الأفعال المحرّمة مثل الغناء، والغيبة،

(١) السرائر ٣: ١٠٧.
(٢) القواعد ٣: ٣١٨ ـ ٣١٩.
(٣) المنتهى ٢: ٧٥٨ (حجرية).
(٤) الدروس ٢: ٤١١.
(٥) المسالك ١١: ٤٦٧.
(٦) مستند الشيعة ١٥: ٤١٧.

والكذب، والفحش، والقذف، والهجو، والحنث بالحلف، والنذر، والعهد على عدم الكلام، وغير ذلك.

وإذ أثبت الشارع للإشارة وتحريك اللسان والكتابة ما للكلام من الأحكام في العبادات والعقود والإيقاعات فقد يقال بوقوعها مصداقاً لهذه العناوين المحرّمة إذا صدرت من الأخرس بقصدها، وهو ما ذهب إليه بعض الفقهاء.

قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ولو قصد الدعاء المحرّم بتحريكه أو الكلام أو الغناء أو الغيبة أو الكذب أو الفحش أو القذف أو نحوها جرى عليه حكمه...»[1].

وقال في موضع آخر: «إشارة الأخرس في أقواله في عباداته ومعاملاته وأحكامه ونذوره وعهوده وأقسامه، بل مطلق العاجز عن الكلام مقام الكلام، فالإشارة في بيعه ومعاطاته وإجاراته ووقفه وهبته ونكاحه وطلاقه وقذفه وكذبه وغيبته وغنائه وهكذا على نحو واحد... ولو قصد الرياء في إشارته الآتي بها عوضاً عن الذكر الواجب عليه أو قراءته فلا تأمّل في فساد صلاته»[2].

وقال الشهيد في الدروس: «قاعدة: التكليم لا يتناول الرمز... وكذا لا يتناول المكاتبة والمراسلة. نعم، في حقّ الأخرس يحتمل نفوذ الإشارة بل والمكاتبة، وعليه يتفرّع بطلان صلاة الأخرس برمزه»[3].

وقال الفاضل الاصفهاني في من حلف على ترك التكلّم: «واحتمل حنث الأخرس بالإشارة والمكاتبة»[4].

لكن يناقش ما ذكر بأنّ إشارة الأخرس وكتابته ليست كلاماً حقيقةً، فلا تكون مصداقاً لما تعلّق به الحرمة إذا كان متعلّقه الكلام واللفظ. نعم، الإشارة بالقذف والكذب والغيبة والهجو والفحش أو تحريك اللسان بها أو الكتابة ببعضها حرام قطعاً، لكن لا من جهة صدق عنوان الكلام عليها، بل لأنّ هذه العناوين كما تتحقّق بالكلام واللفظ تتحقّق بالإشارة أيضاً، بخلاف الحنث بالنذر والعهد والقسم على عدم الكلام فإنّ موضوعها الكلام

(١) كشف الغطاء ٣: ٤٢٠.
(٢) كشف الغطاء ١: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
(٣) الدروس ٢: ١٧٠.
(٤) كشف اللثام ٩: ٥٧.

لا الإشارة. نعم، لو تعلّق النذر والعهد والقسم بعدم الكلام بمعنى عدم المحاورة والإفهام والتفهيم فهذا معنى أعم متحقّق بإشارة الأخرس أيضاً، فالمسألة مرتبطة بما يستظهر من متعلّق النذر واليمين، فقد يستظهر خصوص التكلّم كما إذا كان الخرس عارضاً بعد انعقاد اليمين أو النذر، وقد يستظهر الأعم حتّى من الناطق.

نعم، الظاهر في النذر أو اليمين الصادرين من الأخرس في حال خرسه إرادة الأعم؛ لعدم إمكان النطق في حقّه ليحتمل إرادته بالخصوص من متعلّق نذره أو يمينه، إلّا إذا أراد مطلق تحريك اللسان وإخراج الصوت مثلاً. وعلى كلّ حال فالمسألة مربوطة بما يستظهر من ظاهر عقد النذر واليمين، وهو يختلف باختلاف القرائن والمقامات وإن كان عنوان الكلام ظاهراً لغة وعرفاً في اللفظ.

وأمّا الغناء ـ وهو الصوت المطرب ـ إذا تحقّق بتحريك لسان الأخرس وإظهار الصوت منه فهو، وإلّا فلا يتحقّق بالإشارة. وهذا واضح.

قال المحقّق النجفي: «لا يحنث [الناطق] بالكتابة والإشارة لو حلف [أن] لا يتكلّم قطعاً؛ لعدم تسميتهما كلاماً لغةً ولا عرفاً... بل لا يدخل فيه إشارة الأخرس وإن جرى عليه حكم الكلام في كثير من المقامات»[1].

ب ـ إجزاء عتق العبد الأخرس في الكفّارات:

اتّفق فقهاؤنا على أنّه يصحّ عتق العبد الأخرس في الكفّارات[2]؛ لأنّ المدار في العيب الذي لا يصحّ العتق معه ما أوجب انعتاق العبد على سيّده قهراً مثل العمى والجذام والإقعاد والتنكيل فلا يحصل الانعتاق فيها دون غيرها[3].

نعم، خالف ابن الجنيد الإسكافي في ذلك فذهب إلى عدم إجزاء عتق فاقد الجارحة كالأخرس[4]، وسائر الفقهاء على خلافه؛ لإطلاق الأدلّة. والتفصيل موكول إلى محلّه.

(انظر: عتق، كفّارة)

(١) جواهر الكلام ٣٥: ٣٣٣.
(٢) جواهر الكلام ٣٣: ٢٠٤. وانظر: التحرير ٤: ٣٧٦. الدروس ٢: ١٨٢.
(٣) جواهر الكلام ٣٣: ٢٠٤. وانظر: التحرير ٤: ٣٧٦. الدروس ٢: ١٨٢.
(٤) نقله في المختلف ٨: ٢٦٤.

جـ ـ قصاص لسان الأخرس:

إذا قطع الصحيح لسان الأخرس عمداً لم يقتصّ منه به، بل تثبت الدية؛ لاشتراط التساوي في سلامة الأعضاء بين الجاني والمجنيّ عليه في قصاصها، فلا يقطع السليم بالمعيب، ويقطع بمثله، كالأخرس إذا قطع لسان مثله عمداً، والناطق إذا قطع لسان مثله عمداً كذلك. والتفصيل موكول إلى محلّه.

(انظر: قصاص)

د ـ دية قطع لسان الأخرس:

المعروف بين فقهائنا اختلاف دية العضو الصحيح عن المعيب، فدية المعيب من كلّ عضو ثلث ديته صحيحاً مطلقاً، سواء كان العيب فيه بالخلقة أو عارضاً.

وما تقدّم طبّقه الفقهاء في الأخرس فأفتوا بأنّ قطع لسانه فيه ثلث دية لسان الصحيح، ولم يفصّلوا بين ما إذا كان الخرس عارضاً أو عن خلقة[1].

ودليلهم إطلاق بعض الروايات[2].

وفي مقابل المشهور فصّل بعض الفقهاء ـ كابن الجنيد الإسكافي ـ بين ما إذا كان الخرس عن خلقة أو بعرض لا يزول أثره ففيه ثلث الدية، أو بعارض زائل أو يرجى زواله كالمرض ونحوه ففيه الدية كاملة[3].

واحتمل فريق ثالث ـ منهم الأردبيلي والخوانساري ـ ثبوت الدية كاملة في قطع لسان الأخرس الخلقي، وثلثها في غيره[4].

ودليلهم عليها بعض الروايات الصحيحة[5] أيضاً. وتفصيل البحث في كلّ ذلك متروك إلى محلّه.

(انظر: دية)

هـ ـ دية ذهاب النطق:

التسبيب إلى الخرس ـ وهو المعبّر عنه في كلمات الفقهاء بذهاب النطق ـ تارة يعرض الناطق الفصيح اللسان فيزيل نطقه،

---

(١) المقنعة: ٧٥٩. النهاية: ٧٦٧. الشرائع ٤: ٢٦٤. القواعد ٣: ٦٧٤. الروضة ١٠: ٢١٥.

(٢) الوسائل ٢٩: ٣٣٦، ب ٣١ من ديات الأعضاء، ح ١.

(٣) انظر: المختلف ٩: ٤٣٨.

(٤) مجمع الفائدة ١٤: ٣٧٣ ـ ٣٧٤. جامع المدارك ٦: ٢٢٩.

(٥) الفقيه ٤: ١٤٨، ح ٥٣٢٨.

وأُخرى يعرض المؤوف المعيب فيزيل ما كان قادراً عليه من النطق، والفقهاء بحثوا في كلتا الحالتين حيث أفتوا في الأُولى بالدية كاملة[1]، وفي الثانية اختلفوا بين قائل بتمام الدية، وبين قائل بنقصها بمقدار ما كان يسقط من الحروف، أو بمقدارها ومقدار ما كان يبدله بغيرها إلى غير ذلك[2].

وتفصيله في محلّه.

(انظر: دية)

و ـ إثبات الخرس:

قد تتعلّق بعض الحقوق والأحكام بعنوان الخرس وزوال النطق كما في ثبوت حكم اللعان على الزوجة التي قذفها زوجها، وتدّعي الخرس مثلاً لنفيه أو في ثبوت الدية لمدّعي الخرس بتسبيب الغير مع إنكار الغير له وغير ذلك، فيقع الكلام في السبيل إلى إثباته إذا لم تكن بيّنة.

وقد أفتى مشهور قدامى الفقهاء إلى زمان المحقّق الحلّي باختباره بغرز لسانه بالإبرة فإن خرج منه الدم أسود صُدّق، وإن خرج أحمر كُذّب[3]، وهو مضمون رواية الأصبغ بن نباتة عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام[4]، وفي طريقها ضعف.

وأفتى مشهور من تأخّر عنهم بالرجوع إلى القسامة[5]، وربّما جمع بعض الفقهاء بينهما[6].

وفي الفقهاء من احتمل الاكتفاء باليمين الواحدة[7]، كما أنّ فيهم من اعتبرها بعد تعذّر الرجوع إلى المتخصّصين وأهل الخبرة[8].

والمسألة لا تنحصر بذهاب تمام النطق لتختصّ بالأخرس، بل تعمّ من ذهب بعض نطقه. والتفصيل في موضعه.

---

(١) النهاية: ٧٦٧. القواعد ٣: ٦٨٨. كشف اللثام ١١: ٤٢٠. تحرير الوسيلة ٢: ٥١٨، م ٦.

(٢) انظر: مفتاح الكرامة ١٠: ٤١١.

(٣) الكافي في الفقه: ٣٩٧. الخلاف ٥: ٢٤٠ ـ ٢٤١، م ٣٣. الغنية: ٤١٧. الوسيلة: ٤٤٩.

(٤) الوسائل ٢٩: ٣٦٤، ب ٤ من ديات المنافع، ح ١.

(٥) النهاية: ٧٦٧. الشرائع ٤: ٢٦٥. القواعد ٣: ٦٧٥. التحرير ٥: ٥٧٨. كشف اللثام ١١: ٣٥٤. المسالك ١٥: ٤١٧ ـ ٤١٨.

(٦) مباني تكملة المنهاج ٢: ٣٦٣.

(٧) مجمع الفائدة ١٤: ٣٨٢ ـ ٣٨٣.

(٨) مهذب الأحكام ٢٩: ٢٧٤ ـ ٢٧٥.

إخطار

أوّلاً ـ التعريف :

□ لغة :

هو جعل الشيء يخطر من خطر الشيء ببالي يخطر خطوراً ومنه الخاطر، وهو ما يخطر في القلب من تدبير أو أمر[1].

يقال أخطره الله بباله: إذا أوقعه في خاطره[2].

وقد يكون بمعنى الإعلام بالخطر، وهو مظنّة الهلاك أو التلف.

قال الجوهري وغيره: «الخطر ـ بالتحريك ـ الإشراف على الهلاك»[3].

□ اصطلاحاً :

لا يخرج الإخطار في الاستعمال الفقهي عن المعنى اللغوي؛ إذ الفقهاء يستعملونه بمعنى الاخطار بالبال[4]، والإعلام بالخطر.

كما يطلق في الاصطلاح القضائي على الخطاب الذي يوجّه إلى المدين للإعلام بحلول الأجل[5]. وهو راجع إلى الإعلام بالخطر.

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة :

النيّة: هي العزم على الفعل أو قصده، وفسّرت مرّة بالداعي، وأُخرى بإخطار صورة الفعل في الذهن، وثالثة: بقول أقومُ بهذا الفعل قربة إلى الله تعالى.

وعلى هذا فالإخطار بمعنى ما يخطره الشخص بباله أمر أعمّ من النيّة إن أُريد بها المعنى الثاني؛ لأنّه يشمل تصوّر الفعل وغيره، بينما النيّة تختصّ بالأفعال التي يزمع الشخص القيام بها أو يقوم بها بالفعل، كما أنّه مباين إن أُريد بها غير ما ذكر.

---

(١) لسان العرب ٤: ١٣٦، ٢٤٩. مجمع البحرين ١: ٥٢٥. تاج العروس ٣: ١٨٣.

(٢) مجمع البحرين ١: ٥٢٥.

(٣) الصحاح ٢: ٦٤٨. القاموس المحيط ٢: ٣٣. مجمع البحرين ١: ٥٢٥. تاج العروس ٣: ١٨٤.

(٤) رسائل فقهيّة (المحقّق النجفي): ٩٥.

(٥) معجم المصطلحات القانونيّة ١: ٢٧١، ٣٠٣. معجم مصطلحات الشريعة والقانون: ٢٦.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء لهذا المصطلح في أبواب متفرّقة من الفقه، نذكر منها:

١ ـ يعتبر في العبادات النيّة، وهي عند بعض الفقهاء إخطار صورة الفعل العبادي في الذهن بما يميّزه عن سائر الأفعال المشابهة[١].

لكنّ مشهور الفقهاء على أنّها الداعي إلى الفعل، بل ادّعي عليه الإجماع في عصر الشيخ الأنصاري وما بعده[٢].

والفرق بينهما يظهر في استدامة النيّة ومقارنتها للفعل حيث تتعذّر الاستدامة الحقيقيّة بناءً على تفسير النيّة بالإخطار، ولذلك اجتزئ بالحكميّة، ولا تتعذّر بناءً على تفسيرها بالداعي؛ لأنّه موجود ما دام الفعل قائماً والفاعل منتبهاً.

(انظر: نيّة)

٢ ـ إذا عجز المصلّي عن أداء أفعال الصلاة حتّى بالإشارة وتحريك اللسان فإنّه يجب عليه إخطارها في البال[٣].

وذهب بعض الفقهاء إلى سقوط الصلاة عنه حينئذٍ مع اعتباره الإخطار أحوط[٤].

وأمّا وجوب إخطار صورة اللفظ وعدمه فقد رأى بعض الفقهاء عدم وجوب إخطار المعنى المطابقي لتكبيرة الإحرام[٥].

٣ ـ يستحبّ للمصلّي أن يخطر بباله جملة من المعاني حال أداء أفعال الصلاة، فيستحبّ له عند رفع يديه لتكبيرة الإحرام إخطار معنى: (الله أكبر، الواحد الأحد، الذي ليس كمثله شيء، لا يلمس بالأخماس، ولا يدرك بالحواس)[٦].

وعند الركوع ومدّ العنق فيه: (آمنت بك ولو ضربت عنقي).

وفي السجود في السجدة الأُولى: (اللهمّ منها خلقتني)، وفي الرفع منها: (ومنها أخرجتني)، وفي السجدة الثانية: (وإليها

(١) انظر: الحدائق ٢: ١٥٣. الغنائم ١: ١٦٤، و ٥: ٣٥. مستند الشيعة ٢: ٧٥ ـ ٧٨.
(٢) الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) ٢: ١٧.
(٣) التذكرة ٣: ٩٥. نهاية الإحكام ١: ٤٤١.
(٤) كشف اللثام ٤: ٩٨.
(٥) الرياض ٣: ٣٥٩.
(٦) الألفيّة والنفليّة: ١١٣.

تـعيدني)، وفـي الرفـع مـنها: (ومـنها تخرجني تارةً أُخرى)[1].

وفـي التشـهّد يـتورّك خـافضاً لركـبته اليسرى ورافعاً لليمنى: (اللهمّ أمت الباطل وأقم الحقّ)[2].

٤ ـ ذهب بعض الفقهاء إلى منع المصلّي من قصد السلام على الإمام أو المأمومين أو المـلكين عـند التسـليم، لكـنّه جـوّز للـمنفرد إخـطار التسـليم بـالبال عـلى الكاتبين، وللإمام إخطاره عـلى الكـاتبين والمأمومين[3].

٥ ـ استثنى الفقهاء الذكـر مـن الكـلام المكروه حال التخلّي، وفسّره بعض بالذكر في النفس والإخطار بالبال مستدلّاً بما ورد من الأمر في الروايات بالبسملة وحمد الله للعاطس[4].

(انظر: تخلي)

٦ ـ فسّر بعض الفقهاء الريبة بما يخطر في البال عـند النـظر[5]، مـن المـيل إلى الوقوع في الحرام مـع المـنظور إليـه مـن تقبيل ونحوه[6].

(انظر: ريبة)

٧ ـ يلزم في الدفاع إخـطار المـحارب واللص وتنبيهه قبل دفعه بـاليد؛ لوجـوب الاحـتياط بـالتدرّج مـن الأسـهل إلى الأشدّ[7].

(انظر: دفاع)

٨ ـ يـتحقّق الإصـرار عـلى الصـغيرة بإخطار فـاعلها العـود إليـها مـتى تـمكّن منها.

(انظر: إصرار)

٩ ـ لا يـجب السـجود بـإخطار آيـة السجدة في الذهن، وإنّما يجب بالاستماع إليها أو قراءتها[8]، بلا خلاف ظاهر[9].

(انظر: آيات السجود)

---

(١) التحفة السنيّة: ١٣٣ (مخطوط).
(٢) الرياض ٣: ٤٦٧.
(٣) العروة الوثقى ٢: ٥٩٨، م ٥، مع تعليقات مراجع العصر.
(٤) كشف اللثام ١: ٢٣٨.
(٥) كشف اللثام ٧: ٢٣. النكاح (تراث الشيخ الأعظم): ٥٥.
(٦) مستمسك العروة ١٤: ٢٩ ـ ٣٠.
(٧) انظر: تحرير الوسيلة ١: ٤٤٧ ـ ٤٤٨، م ٦.
(٨) العروة الوثقى ٢: ٥٧٨، م ٣.
(٩) مستمسك العروة ٦: ٤١٧.

أخفش

أوّلاً ـ التعريف:

الأخفش ـ وزان أفعل ـ صفة من به الخَفَش، والمؤنّث خفشاء.

قيل: هو صغر العينين[1] أو فسادٌ في الجفون تضيقان له من غير وجع[2]، ولا قُرح[3].

وقيل: هو سوء البصر[4] وضعفه[5].

قال الأزهري: «قال رؤبة: وكُنت لا أُوبَن بالتخفيش، يريد بالضعف في أمري»[6].

ويقال: خفِش في أمره يخفَش ـ من باب تعِب[7] ـ إذا ضعف[8]. وبه سمّي الخفّاش خفّاشاً لسوء بصره وضعفه بالنهار[9].

وقيل: هو عدم حدّة البصر بحيث يرى من بُعدٍ[10].

وقيل: الأخفش الذي يغمّض عينيه إذا نظر[11]، أو هو الذي يبصر بالليل ولا يبصر بالنهار[12].

والأخفش يكتُبُ بالليل في القمراء ويفتح عينيه فتحاً واسعاً، وهو بالنهار يغمّض عينيه لا يكاد يطرف[13]. أو هو من يبصر بالليل أكثر من النهار[14]، ويُبصر في يوم غيم دون الصحو[15]. قيل: وبه

---

(١) الصحاح ٣: ١٠٠٥. مجمل اللغة: ٢١٩. المصباح المنير: ١٧٥. القاموس المحيط ٢: ٣٩٨.

(٢) العين ٤: ١٧٢. تهذيب اللغة ٧: ٨٨. القاموس المحيط ٢: ٣٩٨.

(٣) العين ٤: ١٧٢. تهذيب اللغة ٧: ٨٨.

(٤) جمهرة اللغة ١: ٦٠١.

(٥) تهذيب اللغة ٧: ٨٨. الصحاح ٣: ١٠٠٥. مجمل اللغة: ٢١٩. المصباح المنير: ١٧٥.

(٦) تهذيب اللغة ٧: ٨٨.

(٧) المصباح المنير: ١٧٥.

(٨) تهذيب اللغة ٧: ٨٨. وانظر: جمهرة اللغة ١: ٦٠١.

(٩) جمهرة اللغة ١: ٦٠٢. تهذيب اللغة ٧: ٨٨.

(١٠) جواهر الكلام ٤٢: ٣٧١.

(١١) انظر: تهذيب اللغة ٧: ٨٨.

(١٢) تهذيب اللغة ٧: ٨٨. الصحاح ٣: ١٠٠٥. القاموس المحيط ٢: ٣٩٨.

(١٣) تهذيب اللغة ٧: ٨٩.

(١٤) المصباح المنير: ١٧٥.

(١٥) الصحاح ٣: ١٠٠٥. المصباح المنير: ١٧٥. القاموس المحيط ٢: ٣٩٨.

سمّي الخفّاش؛ لأنّه يبصر بالليل[1]. وهذا هو الخفش العلّة، والأوّل الخفش خلقةً[2].

وجمع الخطّابي بينهما فجعل الخفش فساداً في العين يضعف منه نورها، وتغمض دائماً من غير وجع[3].

وقد يقال: الخَفَش للرمد استعارة، ورجل خَفِش ـ إذا كان في عينيه غمص ـ أي قذى[4].

والمستفاد من مجموع كلماتهم بعد حمل بعضها على بعض أنّ الخَفَش حالة يجتمع فيها ضعف العين عن تحمّل الضوء القويّ مع تضيّقها بسببه أو بدونه.

وليس للفقهاء في لفظ أخفش معنى خاصٌّ بهم، ومن عرّفه منهم فبما ذكرناه من تعريفات أهل اللغة[5].

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة:

١ ـ **الأعشى**: هو ضعيف البصر أو الذي لا يبصر بالليل[6]، وفرقه عن الأخفش أنّ ضعف بصر الأخفش في النهار والأعشى في الليل، ومفهوم الأخفش يتضمّن تضيّق العيون دون الأعشى.

٢ ـ **الأعمش**: هو ضعيف البصر السائل الدمع[7]. وقيل: بسبب خللٍ في الأجفان[8]، وفرقه عن الأخفش في تضيّق عيون الأخفش وسيلان دمع الأعمش.

٣ ـ **الأجهر**: هو من لا يبصر في الشمس[9]، فيختلف عن الأخفش في تضيّق عيون الأخفش دونه.

٤ ـ **الأرمَد**: من به الرمد، وهو داء يصيب العين فتضعف عن تحمّل نور الشمس، وقد يرِم بياضها وجفناها ويحمران مع وجع، وتفرز مادّة غليظة صفراء[10]، وفرقه عن الأخفش أنّ الخفش

---

(١) تهذيب اللغة ٧: ٨٨.
(٢) الصحاح ٣: ١٠٠٥. المصباح المنير: ١٧٥. القاموس المحيط ٢: ٣٩٨.
(٣) نقله عنه في النهاية (ابن الأثير) ٢: ٥٣.
(٤) تهذيب اللغة ٧: ٨٩.
(٥) انظر: مجمع الفائدة ١٤: ٤٣٥. كشف اللثام ٢: ٤٧٦. جواهر الكلام ٤٢: ٢٧١.
(٦) انظر: العين ٢: ١٨٨. الصحاح ٦: ٢٤٢٧. معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٢٢. مجمل اللغة: ٥٢٠.
(٧) العين ٢: ٢٦٧. مجمل اللغة: ٤٨٥.
(٨) جواهر الكلام ٤٢: ٣٧١.
(٩) معجم مقاييس اللغة ١: ٤٨٨. المصباح المنير: ١١٢.
(١٠) انظر: العين ٨: ٣٨. محيط المحيط: ٣٥٠. المصباح المنير: ٢٣٨.

حالة لازمة لا وجع فيها، وهذه عارضة مع وجع، مع تشابه بينهما في العوارض، ولذلك قد يستعمل لفظ الأخفش بدل الأرمد مجازاً كما تقدّم.

ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث:

سوّى الفقهاء بين الأخفش والصحيح في الجناية الواقعة على العين، فذكروا أنّ كلّ ما يثبت من القصاص بسبب الجناية على العين الصحيحة يثبت على العين الخفشاء أيضاً، ويقتصّ من الخفشاء بالصحيحة ما يقتصّ به من الصحيحة بالخفشاء[1].

كما ذكروا أنّ كلّ ما يثبت من الدية بسبب الجناية على العين الصحيحة يثبت أيضاً بالجناية على الخفشاء[2].

لكن بعض الفقهاء قيّد الحكم بما إذا لم يفرض نقص في العين الخفشاء في مورد الجناية، وإلّا فينقص من الدية بحسب نسبة النقص التي فيها[3]، فلو كان إبصار الخفشاء ضعيفاً إلى النصف من إبصار العين الصحيحة، فإنّ الدية تنخفض إلى النصف أيضاً، وعبارات باقي الفقهاء خالية من التقييد.

(انظر: قصاص، دية)

أخمص

أوّلاً ـ التعريف:

الخمص: خَصْر الشيء ودقّته وضموره، يقال: خمِص بطنه يخمَص ـ من باب تعب[4] ـ إذا دقّ وخصُر وضمُر[5].

والأخمص ـ صيغة أفعل ـ: هو الضامر من الشيء، وأخمص القدم باطنها وخَصْرها المرتفع عن الأرض، سمّي ذلك لضمورها[6].

واستعمل الفقهاء لفظ (أخمص) في نفس معناه اللغوي.

---

(١) القواعد ٣: ٦٣٩. كشف اللثام ٢: ٤٧٦. جواهر الكلام ٤٢: ٣٧١. تحرير الوسيلة ٢: ٥١٥، م ١.

(٢) القواعد ٣: ٦٧٠ ـ ٦٧١. الروضة ١٠: ٢٥٦. مجمع الفائدة ١٤: ٤٣٥. كشف اللثام ٢: ٤٩٨. تحرير الوسيلة ٢: ٥١٥، م ١.

(٣) التحرير ٢: ٢٧١. جواهر الكلام ٤٣: ٣٠١.

(٤) المصباح المنير: ١٨٢.

(٥) العين ٤: ١٩١. جمهرة اللغة ١: ٦٠٥. تهذيب اللغة ٧: ١٥٥. المفردات: ٢٩٩.

(٦) العين ٤: ١٩١. جمهرة اللغة ١: ٦٠٥. تهذيب اللغة ٧: ١٥٥. الصحاح ٣: ١٠٣٨. معجم مقاييس اللغة ٢: ٢١٩. المفردات: ٢٩٩.

ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث :

تعرّض الفقهاء للأخمص في عدّة أحكام، منها:

١ ـ ما يعفى عنه من الدم في الصلاة: فقد ذكر الفقهاء أنّ الدم المتفشّي في ثوب المصلّي وبدنه إن لم يكن من دماء الحيض والاستحاضة والنفاس ونجس العين، ولم يبلغ مجموعه قدر الدرهم البغلي فإنّه يعفى عنه في الصلاة، فإن بلغ مجموعه سعة الدرهم أو زاد عليه أو كان هو بعضه أحد هذه الدماء لم يعفَ عنه[١].

وقُدّرت سعة الدرهم البغلي في كلمات الفقهاء بسعة أخمص الراحة، وهو الموضع المنخفض من باطن اليد[٢].

وأوّل من ذكر ذلك التقدير ابن إدريس الحلّي حيث ذكر أنّه شاهد درهماً من تلك الدراهم، وهذا الدرهم أوسع من الدينار المضروب بمدينة السلام (بغداد) المعتاد، وأنّه تقرب سعته من سعة أخمص الراحة[٣].

٢ ـ ما يطهر بالأرض: تطهّر الأرض ما تنجّس من القدم بالمشي عليها، وقد ذكر بعض الفقهاء أنّ المدار في تطهيرها للرجل وما يقوم مقامها ما تمسّه وتصل إليه بالمشي، ففي طهارة ما بين أصابع الرجل مثلاً إشكال، بل منع، وأمّا أخمص القدم فإن وصل إلى الأرض ومسّته ومشى عليه كما في المشي في الأراضي غير المسطّحة فيطهر بالأرض، وإن لم يصل الأرض ولم تمسّه كما في المشي على الأراضي المسطّحة فلا يطهر[٤].

٣ ـ كيفيّة توجيه المحتضر: ذكر الفقهاء أنّ كيفيّة توجيه المحتضر إلى القبلة تكون باستلقائه على ظهره بنحو يكون أخمصا رجليه مواجهين للقبلة[٥].

٤ ـ وضعيّة النوم المستحبّ: كما ذكر

---

(١) القواعد ١: ١٩٣. المختلف ١: ٤٧٧. نهاية الإحكام ١: ٣٨٧.

(٢) انظر: الذكرى ١: ١٣٦. الحبل المتين ٢: ١٧٩. الذخيرة: ١٥٨ ـ ١٥٩. كفاية الأحكام ١: ٦٢. كشف اللثام ١: ٤٢٩. التحفة السنيّة: ١٢٦ (مخطوط). الحدائق ٥: ٣٢٩ ـ ٣٣٠.

(٣) السرائر ١: ١٧٧.

(٤) العروة الوثقى ١: ٢٤٩، م ٢. التنقيح في شرح العروة (الطهارة) ٣: ١٣٦.

(٥) البيان: ٦٨. الذكرى ١: ٢٩٥.

بعضهم في وضعيّة النوم المستحبّ وضعيّة توجيه المحتضر أيضاً.

قال السيد الجزائري: «وينبغي لمن يأتي فراشه أن... يضطجع على الشق الأيمن فورد أنّه نوم المؤمنين دون الأيسر فإنّه نوم المنافقين، والوجه فإنّه نوم الشياطين وأمّا القفاء فإنّه نوم الأنبياء ويستقبل القبلة في مضجعه ووجهه وأخمصاه وهما باطنا قدميه إليها»[1].

٥ ـ ما يجب ستره في الصلاة: أوجب الفقهاء على المرأة ستر جميع بدنها عند الصلاة[2]، واستثنوا من ذلك بعض الأعضاء منها الوجه والكفّان، وأمّا أخمصا القدمين وباطناهما ففيهما وجهان:

أحدهما: إنّهما ليسا من العورة؛ لدعوى اتّفاق الفقهاء على استثنائهما ممّا يجب ستره على ما نقل عن المحقق الأردبيلي، لكن تأمّل فيه المحقّق السبزواري في الذخيرة لاختلاف كلامهم فيه[3].

وثانيهما: أنّهما من العورة، إذ ما استثني ستره في الروايات الجبهة والكفّان وظهور القدمين، فيقتصر عليها، ويبقى الباقي داخلاً تحتها.

قال المحقّق القمي: «العورة الواجب سترها من الرجال القبل والدُبر... ومن النساء جميع أبدانهن، وفي رواية إلّا الجبهة والكفين، وفي أُخرى: وظهور القدمين، والأولى ستر ما خلا وجهها... وظهر القدم عورة في الصلاة وفي أخمصها وجهان»[4].

٦ ـ صلاة العاجز: ذكر الفقهاء لصلاة العاجز كيفيّات تختلف بحسب اختلاف العجز الذي يعاني منه المصلّي، ومن جملة ما ذكروه الصلاة مستلقياً وأخمصا القدمين إلى القبلة لمن لا يقدر على الصلاة قائماً أو قاعداً أو مضطجعاً على أحد جانبيه[5].

---

(١) التحفة السنيّة: ٣٨٨ (مخطوط).
(٢) الخلاف ١: ٣٩٨، م١٤٩. الغنية: ٦٥. جامع المقاصد ٢: ٩٦. كشف اللثام ٣: ٢٣٤.
(٣) الذخيرة: ٢٣٧.
(٤) جامع الخلاف والوفاق: ٤٨.
(٥) انظر: الذكرى ٣: ٢٧٣.

مصادر التحقيق

١ ـ القرآن الكريم

٢ ـ آداب وأحكام الحج : السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ

٣ ـ الاثنى عشرية في الصلاة اليومية : محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي، البهائي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ

٤ ـ الإجارة : السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ط / مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٣ م.

٥ ـ الاجتهاد والتقليد : السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، سنة ١٣٧٦ ش = ١٤١٨ هـ.

٦ ـ أجوبة الاستفتاءات : السيد علي الحسيني الخامنئي، ط / الدار الإسلامية ـ بيروت، سنة ١٤٢٤ هـ = ٢٠٠٣ م.

٧ ـ الاحصار والصدّ : السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / كامپيوتر.

٨ ـ أحكام الخلل (تراث الشيخ الأعظم) : مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ

٩ ـ أحكام النساء (مصنّفات الشيخ المفيد) : محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

١٠ ـ احياء الموات (مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام العدد ١١ ـ ١٢) : بحث تقرير الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، بقلم السيد علي رضا الحائري.

١١ ـ الأراضي : محمّد اسحاق الفيّاض، ط / المكتبة الوطنية ـ بغداد، سنة ١٩٨١ م.

١٢ ـ إرشاد الأذهان : الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

١٣ ـ إرشاد السائل : السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار الصفوة ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م.

١٤ ـ إرشاد الطالب : الميرزا جواد التبريزي، ط / مؤسسة اسماعيليان ـ قم، سنة ١٤١١ هـ = ١٣٦٩ ش.

١٥ ـ أساس البلاغة : أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط / دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٣٩٩ هـ = ١٩٧٩ م.

١٦ ـ الاستبصار : محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٩٠ هـ.

١٧ ـ **أُسس الحدود والتعزيرات :** الميرزا جواد التبريزي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ.

١٨ ـ **الإسلام يقود الحياة :** الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، ط / مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

١٩ ـ **إشارة السبق :** علي بن الحسن بن أبي المجد الحلبي، ط / مؤسسة النشر الاسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ.

٢٠ ـ **الاشتقاق :** محمّد بن الحسن بن دريد، ط / مكتبة الخانجي ـ مصر.

٢١ ـ **اصلاح المنطق :** أبو يوسف يعقوب بن اسحاق، ابن السكيت، ط / دار المعارف ـ القاهرة.

٢٢ ـ **أُصول الفقه :** محمّد رضا المظفر، ط / نشر دانش اسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٢٣ ـ **اعتقادات (مصنّفات الشيخ المفيد) :** محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٢٤ ـ **اقبال الأعمال :** السيد رضي الدين علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

٢٥ ـ **اقتصادنا :** الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ مشهد، سنة ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ ش.

٢٦ ـ **الأقطاب الفقهية :** محمّد بن علي بن ابراهيم الاحسائي، ابن أبي الجمهور، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢٧ ـ **الألفية والنفلية :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٢٨ ـ **الانتصار :** علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى علم الهدى، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٩ ـ **انقاذ البشر من الجبر والقدر (رسائل الشريف المرتضى) :** السيد علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ.

٣٠ ـ **إيضاح الفوائد :** محمّد بن الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي، فخر المحقّقين، ط / مؤسسة كوشانپور ـ طهران، سنة ١٣٨٨ هـ.

٣١ ـ **بحار الأنوار :** محمّد باقر المجلسي، ط / مؤسسة الوفاء ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

٣٢ ـ **بحوث في الأُصول :** محمّد حسين الاصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ.

٣٣ ـ **بحوث في شرح العروة الوثقى :** الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، ط / اسماعيليان ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٣٤ ـ **بحوث في علم الأُصول :** تقرير بحث الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، بقلم السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ط / مركز الغدير للدراسات الإسلامية ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٧ م.

٣٥ ـ **بحوث في الفقه** : محمّد حسين الاصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ .

٣٦ ـ **بلغة الفقيه** : السيد محمّد آل بحر العلوم، ط / مكتبة الصادق ـ قم، سنة ١٩٨٤ م = ١٣٦٢ ش = ١٤٠٣ هـ .

٣٧ ـ **البيان** : محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / بنياد فرهنگى الامام المهدي عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ .

٣٨ ـ **البيع** : السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ = ١٣٦٨ ش.

٣٩ ـ **البيع** : السيد مصطفى الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره ـ قم، سنة ١٣٧٦ ش = ١٤١٨ هـ .

٤٠ ـ **تاج العروس** : محمّد مرتضى الزبيدي، ط / دار مكتبة الحياة ـ بيروت، سنة ١٣٠٦ هـ .

٤١ ـ **تاريخ الطبري** : أبي جعفر محمّد بن جرير الطبري، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

٤٢ ـ **تبصرة المتعلمين** : الحسن بن يوسف بن المطهّر العلّامة الحلّي، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، سنة ١٤١١ هـ = ١٩٩٠ م .

٤٣ ـ **التبيان** : محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٤٤ ـ **تحرير الأحكام** : الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ .

٤٥ ـ **تحرير المجلّة** : محمّد حسين كاشف الغطاء، ط / المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ .

٤٦ ـ **تحرير الوسيلة** : السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ .

٤٧ ـ **التحفة السنية** : عبد اللّه بن نور الدين الجزائري، ط / مكتبة آستان قدس، برقم ٢٢٦٩، مخطوطة.

٤٨ ـ **التحقيق في كلمات القرآن** : حسن مصطفوي، ط / وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي ـ طهران، سنة ١٣٧١ ش.

٤٩ 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.

٥٠ ـ **تصحيح الاعتقاد (مصنّفات الشيخ المفيد)** : محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم، سنة ١٤١٣، هـ .

٥١ ـ **تعاليق مبسوطة** : محمّد إسحاق الفيّاض، ط / أمير ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ .

٥٢ ـ **التعريفات** : السيد علي بن محمّد بن علي الجرجاني الحنفي، ط / دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م.

٥٣ ـ **تعليقة على معالم الأصول** : السيد علي الموسوي القزويني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢.

٥٤ ـ **تفسير الأصفى** : محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / دار نشر اللوح المحفوظ ـ طهران ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ = ١٣٨١ ش.

٥٥ ـ **تفسير الصافي** : محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مؤسسة الهادي ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ .

٥٦ ـ **تفسير القمي :** علي بن ابراهيم القمّي، ط / مؤسسة دار الكتاب ـ قم، سنة ١٣٦٧ ش.

٥٧ ـ **تفصيل الشريعة :** محمّد الفاضل اللنكراني، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٤١٨ هـ .

٥٨ ـ **تقريرات الحدود والتعزيرات :** السيد محمّد رضا الكلبايگاني، بقلم محمّد هادي بن علي المقدّس النجفي / مخطوط .

٥٩ ـ **تلخيص الحبير :** شهاب الدين أحمد بن علي العسقلاني / ابن حجر العسقلاني، ط / دار المعرفة ـ بيروت.

٦٠ ـ **التنقيح الرائع :** مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ .

٦١ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الاجتهاد والتقليد) :** تقرير بحث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، بقلم ميرزا علي الغروي التبريزي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٦٢ ـ **التنقيح في شرح العروة الوثقى (الطهارة) :** تقرير بحث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، بقلم ميرزا علي الغروي التبريزي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٦٣ ـ **تهذيب الأحكام :** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٩٠ هـ .

٦٤ ـ **تهذيب الأصول :** السيد عبد الأعلى الموسوي السبزواري، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٦٥ ـ **التهذيب في مناسك العمرة والحج :** الميرزا جواد التبريزي، ط / دار التفسير ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ .

٦٦ ـ **تهذيب اللغة :** محمّد بن أحمد الأزهري، ط / دار القومية العربية للطباعة ـ القاهرة، سنة ١٣٨٤ هـ = ١٩٦٤ م.

٦٧ ـ **التوحيد :** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٦٨ ـ **ثواب الأعمال :** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، منشورات الرضي ـ قم، سنة ١٣٦٨ ش .

٦٩ ـ **جامع الخلاف والوفاق :** علي بن محمّد القمي السبزواري، ط / باسدار اسلام ـ قم، سنة ١٣٧٩ ش .

٧٠ ـ **جامع الرواة :** محمّد بن علي الأردبيلي الغروي الحائري، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ .

٧١ ـ **جامع الشتات :** ميرزا أبو القاسم القمي، ط / مؤسسة كيهان ـ طهران، سنة ١٣٧١ ش.

٧٢ ـ **الجامع الصغير :** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط / دار الفكر ـ بيروت.

٧٣ ـ **الجامع للشرائع :** يحيى بن سعيد الحلّي، ط / مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

٧٤ ـ **جامع المدارك :** السيد أحمد الخوانساري، ط / مؤسسة اسماعيليان ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش .

٧٥ 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 .

٧٦ ـ **جمهرة اللغة :** محمد بن الحسن بن دريد، ط / دار العلم للملايين ـ بيروت، سنة ١٩٨٧ م.

٧٧ ـ **جوامع الجامع :** أبو فضل محمّد بن الحسن الفضل الطبرسي، ط / دار الأضواء ـ بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

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 الجبعي العاملي الشامي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

٨٠ ـ **حاشية المكاسب :** محمّد حسين الاصفهاني، ط / دار المصطفى لإحياء التراث ـ قم.

٨١ ـ **حاشية المكاسب :** السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / دار المصطفى ﷺ لاحياء التراث ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ = ٢٠٠٢ م.

٨٢ ـ **الحاوي الكبير :** علي بن محمّد بن حبيب الماوردي، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.

٨٣ ـ **الحج :** السيد حسن الطباطبائي القمي، ط / باقري ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

٨٤ ـ **الحدائق الناضرة :** يوسف البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ .

٨٥ ـ **الحدود والحقائق (رسائل الشريف المرتضى) :** علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

٨٦ ـ **حقائق التأويل في متشابه التنزيل :** السيد محمّد بن حسين بن موسى، الشريف الرضي، ط / مؤسسة البعثة ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ .

٨٧ ـ **حوارات فقهية :** السيد عبد الهادي محمّد تقي الحكيم، ط / ستارة ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٧ م.

٨٨ ـ **الخصائص الكبرى :** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

٨٩ ـ **الخصال:** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ .

٩٠ ـ **الخلاف :** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ .

٩١ ـ **الخمس (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ .

٩٢ ـ **الدرّ المنضود :** تقرير بحث السيد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم علي الكريمي الجهرمي، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

٩٣ ـ **الدرّ المنضود :** ابن طي / مخطوط.

٩٤ ـ **الدروس الشرعية :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

٩٥ ـ **دروس في علم الأُصول :** الشهيد السيد محمّد باقر الصدر، ط / اسماعيليان ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ .

٩٦ ـ **دعائم الإسلام :** النعمان بن محمّد بن منصور بن أحمد بن حيّون التميمي المغربي، ط / دار المعارف ـ القاهرة.

٩٧ ـ **دليل الناسك :** السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ = ١٩٩٥ ش.

٩٨ ـ **ذخيرة المعاد :** محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

٩٩ ـ **ذكرى الشيعة :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ .

١٠٠ ـ **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار :** أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط / منشورات الشريف الرضي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ .

١٠١ ـ **رسائل المحقق الكركي :** علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي، المحقّق الثاني، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ .

١٠٢ ـ **رسائل فقهية :** محمّد حسن النجفي، ط / مخطوط.

١٠٣ ـ **رسائل فقهية (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١٠٤ ـ **روض الجنان :** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ ش.

١٠٥ ـ **الروضة البهية :** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مؤسسة دار العالم الإسلامي. ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠٣ هـ .

١٠٦ ـ **رياض المسائل :** السيد علي الطباطبائي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ .

١٠٧ ـ **زبدة الأُصول :** السيد محمّد صادق الروحاني، ط / قدس ـ قم، سنة ١٤١٢.

١٠٨ ـ **زبدة البيان :** أحمد بن محمّد، المقدس الأردبيلي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران.

١٠٩ ـ **السرائر :** محمّد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

١١٠ ـ **سنن أبي داود :** أبي داود سليمان ابن الأشعث السجستاني، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١١١ ـ **سنن الدارقطني :** علي بن عمر الدارقطني، ط / عالم الكتب ـ بيروت، سنة ١٤٠٦ هـ = ١٩٨٦ م.

١١٢ ـ **سنن الدارمي :** عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي، ط / دار الفكر ـ القاهرة، سنة ١٣٩٨ هـ = ١٩٧٨ م.

١١٣ ـ **السنن الكبرى :** أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، ط / دار المعرفة ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

١١٤ ـ **سنن النسائي :** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١١٥ ـ **شرائع الإسلام :** نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / الآداب ـ النجف الأشرف، سنة ١٣٨٩ هـ = ١٩٦٩ م.

١١٦ ـ **شرح أصول الكافي :** محمّد صالح المازندراني، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٢١ هـ = ٢٠٠٠ م.

١١٧ ـ **شرح تبصرة المتعلمين :** ضياء الدين العراقي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١١٨ ـ **الصحاح :** اسماعيل بن حمّاد الجوهري، ط / دار العلم للملايين ـ بيروت، سنة ١٤٠٧ هـ = ١٩٨٧ م.

١١٩ ـ **صحيح البخاري :** محمّد بن اسماعيل بن إبراهيم البخاري، ط / دار ابن كثير ـ بيروت، سنة ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م.

١٢٠ 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.

١٢١ ـ **صراط النجاة :** السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، مع تعليقات الميرزا جواد التبريزي، ط / نشر برگزيده ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ .

١٢٢ ـ **الصلاة (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٢ هـ .

١٢٣ ـ **الصلاة :** تقرير بحث السيد محمّد المحقق الداماد، بقلم محمّد مؤمن القمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

١٢٤ ـ **الصلاة :** تقرير بحث الميرزا محمّد حسين النائيني، بقلم الشيخ محمّد تقي الآملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم.

١٢٥ ـ **الطهارة (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ .

١٢٦ ـ **عدّة الداعي :** أحمد بن محمّد بن فهد الحلي، ط / مكتبة وجداني ـ قم .

١٢٧ ـ **العروة الوثقى :** السيد محمّد كاظم الطباطبائي اليزدي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

١٢٨ ـ **العناوين الفقهية :** السيد مير عبد الفتاح الحسيني المراغي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

١٢٩ ـ **عوائد الأيّام :** المولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ ش.

١٣٠ ـ **عوالي اللآلي :** محمّد بن علي بن ابراهيم الاحسائي، ابن أبي جمهور، ط / مطبعة سيد الشهداء ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

١٣١ ـ **العين :** الخليل بن أحمد الفراهيدي، ط / مؤسسة دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ .

١٣٢ ـ **عيون أخبار الرضا عليه السلام :** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، سنة ١٤٠٤ هـ .

١٣٣ ـ **عيون الحقائق الناظرة :** حسين البحراني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ .

١٣٤ ـ **عيون الحكم والمواعظ :** أبي الحسن علي بن محمّد الليثي الواسطي، ط / دار الحديث ـ قم، سنة ١٣٧٦.

١٣٥ ـ **غاية المراد :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١٣٦ ـ **غرر الحكم ودرر الكلم :** عبد الواحد بن محمّد التميمي الآمدي، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم.

١٣٧ ـ **غريب الحديث :** أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، ط / دار الكتاب العربي ـ بيروت، سنة ١٣٩٦ هـ = ١٩٧٦ م.

١٣٨ ـ **غنائم الأيّام :** ميرزا أبو القاسم القمي، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ خراسان، سنة ١٤١٨ هـ = ١٣٧٦ ش.

١٣٩ ـ **غنية النزوع :** السيد حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، ط / مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

١٤٠ ـ **الفتاوى الميسّرة :** السيد عبد الهادي محمّد تقي الحكيم، ط / مكتبة فدك، مدين ـ قم، سنة ٢٠٠٧ م = ١٤٢٨ هـ .

١٤١ ـ **فرائد الأُصول (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ .

١٤٢ ـ **فقه الرضا عليه السلام = الفقه الرضوي = الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام :** ط / المؤتمر العالمي للإمام الرضا عليه السلام ـ مشهد، سنة ١٤٠٦ هـ .

١٤٣ ـ **فقه الصادق :** السيد محمّد صادق الحسيني الروحاني، ط / مؤسسة دار الكتاب ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١٤٤ ـ **فقه القرآن :** سعيد بن هبة الله الراوندي، قطب الدين، ط / مطبعة الولاية ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

١٤٥ ـ **فوائد الأُصول :** تقرير بحث محمّد حسين الغروي النائيني، بقلم محمّد علي الكاظمي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ .

١٤٦ ـ **الفوائد العلية :** السيد علي الموسوي البهبهاني، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

١٤٧ ـ **القاموس المحيط :** محمّد بن يعقوب الفيروزآبادي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٩١ م.

١٤٨ ـ **قرب الإسناد :** عبد الله بن جعفر الحميري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لاحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ .

١٤٩ ـ **القضاء :** الميرزا محمّد حسن الآشتياني، ط / دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٣٦٢ ش.

١٥٠ ـ **القضاء :** تقرير بحث ضياء الدين العراقي، بقلم ميرزا أبو الفضل النجم آبادي، ط / مؤسسة معارف اسلامي الإمام الرضا عليه السلام ـ قم، سنة ١٤٢١ ش.

١٥١ ـ **القضاء :** تقرير بحث السيد محمّد رضا الگلبايگاني، بقلم السيد علي الحسيني الميلاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم.

١٥٢ ـ **القضاء والشهادات (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ .

١٥٣ ـ **القضاء في الفقه الإسلامي :** السيد كاظم الحائري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ .

١٥٤ ـ **قواعد الأحكام :** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ .

١٥٥ ـ **القواعد الفقهية :** السيد محمّد حسن البجنوردي، ط / نشر الهادي ـ قم، سنة ١٤٩، هـ = ١٣٧٧ ش.

١٥٦ ـ **القواعد الفقهية :** محمّد فاضل اللنكراني، ط / مركز فقه الأئمّة الأطهار عليهم السلام ـ قم، سنة ١٤٢٥ هـ .

١٥٧ ـ **القواعد والفوائد :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مكتبة المفيد ـ قم.

١٥٨ ـ **قوانين الأُصول :** الميرزا أبو القاسم القمي، ط / علمية الإسلامية ـ شيراز.

١٥٩ ـ **الكافي :** محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، ط / دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة ١٣٦٧ ش.

١٦٠ 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 .

١٦١ ـ **الكشّاف :** أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ط / مكتبة العبيكان ـ الرياض، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م.

١٦٢ ـ **كشّاف القناع :** منصور بن يونس البهوتي، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤١٨، هـ .

١٦٣ ـ **كشف الرموز :** الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، الفاضل الآبي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ .

١٦٤ ـ **كشف الغطاء :** جعفر بن خضر الجناجي، كاشف الغطاء، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ خراسان، سنة ١٤٢٢ هـ = ١٣٨٠ ش.

١٦٥ ـ **كشف اللثام :** محمّد بن الحسن الاصفهاني، الفاضل الهندي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ .

١٦٦ ـ **كفاية الأحكام :** محمّد باقر بن محمّد مؤمن السبزواري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٣ هـ .

١٦٧ ـ **كفاية الأُصول :** محمّد كاظم الآخوند الخراساني، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

١٦٨ ـ **كلمة التقوى :** محمّد أمين زين الدين، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ .

١٦٩ ـ **الكلّيات :** أيّوب بن موسى الحسيني الكفوي، أبو البقاء، ط / مؤسسة الرسالة ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٣ م.

١٧٠ ـ **كنز العرفان :** المقداد بن عبد الله السيوري الحلّي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران، سنة ١٣٧٣ ش.

١٧١ ـ **كنز العمال :** علاء الدين المتقي بن حسام الدين الهندي، ط / مؤسسة الرسالة ـ بيروت، سنة ١٤٠٩ هـ = ١٩٨٩ م.

١٧٢ ـ **لسان العرب :** ابن منظور الافريقي، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

١٧٣ ـ **اللمعة الدمشقية :** محمّد بن مكي العاملي، الشهيد الأوّل، ط / مؤسسة فقه الشيعة ـ بيروت، سنة ١٤١٠ هـ = ١٩٩٠ م.

١٧٤ ـ **ما وراء الفقه :** السيد محمّد الصدر، ط / محبين ـ قم، سنة ١٤٢٥ هـ = ٢٠٠٥ م.

١٧٥ ـ **مباني العروة الوثقى (المضاربة) :** تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمّد تقي الخوئي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ .

١٧٦ ـ **مباني العروة الوثقى (النكاح) :** تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد محمّد تقي الخوئي، ط / منشورات مدرسة دار العلم ـ النجف الأشرف، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٤ م.

١٧٧ ـ **مباني تكملة المنهاج :** السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مطبعة الآداب ـ النجف الأشرف .

١٧٨ ـ **مباني منهاج الصالحين :** السيد تقي الطباطبائي القمي، ط / منشورات قلم الشرق ـ قم، سنة ٢٠٠٥ م = ١٤٢٦ هـ .

١٧٩ ـ **المبسوط :** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية ـ طهران.

١٨٠ ـ **مجمع البحرين :** فخر الدين الطريحي، ط / مؤسسة البعثة ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١٨١ ـ **مجمع البيان :** الفضل بن الحسن الطبرسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ .

١٨٢ ـ **مجمع الفائدة والبرهان :** أحمد بن محمّد، المقدس الأردبيلي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش.

١٨٣ ـ **مجمع المسائل :** السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / شركة شمس المشرق ـ بيروت، سنة ١٤١٣ هـ = ١٩٩٢ م.

١٨٤ ـ **مجمل اللغة :** أحمد بن فارس بن زكريا الرازي، ط / دار الفكر ـ بيروت، سنة ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.

١٨٥ ـ **المجموع :** أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي، ط / دار الفكر ـ بيروت.

١٨٦ ـ **المحاسن :** أحمد بن محمّد بن خالد البرقي، ط / دار الكتب الإسلامية ـ قم .

١٨٧ ـ **محاضرات في أُصول الفقه :** تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمّد اسحاق الفيّاض، ط / مؤسسة النشر الاسلامي ـ قم، سنة ١٤١٩ هـ .

١٨٨ ـ **المحجّة البيضاء :** محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

١٨٩ ـ **المحيط في اللغة :** إسماعيل بن عبّاد، الصاحب، ط / عالم الكتب ـ بيروت، سنة ١٤١٤ هـ = ١٩٩٤ م.

١٩٠ ـ **محيط المحيط :** المعلّم بطرس البستاني، ط / مكتبة لبنان ـ بيروت، سنة ١٩٨٧ م.

١٩١ ـ **المختصر النافع :** نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / دار الأضواء ـ بيروت، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٩٨٥ م.

١٩٢ ـ **مختلف الشيعة :** الحسن بن يوسف بن مطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مكتب الاعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٣٧٥ ش.

١٩٣ ـ **مدارك الأحكام :** السيد محمّد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ .

١٩٤ ـ **المراسم العلوية :** حمزة بن عبد العزيز الديلمي، ط / منشورات حرمين ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ .

١٩٥ ـ **مسالك الأفهام :** زين الدين بن علي العاملي، الشهيد الثاني، ط / مؤسسة المعارف الإسلامية ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

١٩٦ ـ **مسألة في ابطال العمل بأخبار الآحاد (رسائل الشريف المرتضى) :** علي بن الحسين بن موسى، الشريف المرتضى، علم الهدى، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

١٩٧ ـ **المستدرك على الصحيحين :** محمّد بن عبد الله الحاكم، ط / دار الكتب العلمية ـ بيروت، سنة ١٤١١ هـ = ١٩٩٠ م.

١٩٨ ـ **مستدرك الوسائل :** ميرزا حسين النوري الطبرسي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤٠٧ هـ .

١٩٩ ـ **مستمسك العروة الوثقى :** السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٠٠ ـ **مستند الشيعة :** الشيخ أحمد بن محمّد مهدي النراقي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ مشهد، سنة ١٤١٥ هـ .

٢٠١ ـ **مستند العروة الوثقى (الإجارة) :** تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مدرسة دار العلم ـ قم، سنة ١٣٦٥ ش.

٢٠٢ ـ **مستند العروة الوثقى (الصلاة) :** تقرير بحث أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

٢٠٣ ـ **مستند العروة الوثقى (الصوم) :** تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم مرتضى البروجردي، ط / مدرسة دار العلم ـ قم، سنة ١٣٦٥ ش.

٢٠٤ ـ **مسند أحمد :** أحمد بن محمّد بن حنبل، ط / دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، سنة ١٩٩١ م = ١٤١٢ هـ .

٢٠٥ ـ **مشارق الشموس :** حسين بن جمال الدين محمّد الخوانساري، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

٢٠٦ ـ **مصباح الأُصول :** السيد محمّد سرور الواعظ، ط / مكتبة الداوري ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ .

٢٠٧ ـ **مصباح الفقاهة :** تقرير بحث السيد أبي القاسم الموسوي الخوئي، بقلم محمّد علي توحيدي، ط / مؤسسة أنصاريان ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ = ١٩٩٦ م.

٢٠٨ ـ **مصباح الفقيه :** آغا رضا بن محمّد هادي الهمداني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٦ هـ . والطبعة الحجرية.

٢٠٩ ـ **مصباح الكفعمي :** تقي الدين إبراهيم بن علي بن الحسن بن محمّد بن صالح العاملي، الكفعمي، ط / منشورات الرضي ـ زاهدي.

٢١٠ ـ **مصباح المتهجّد :** محمّد بن الحسن الطوسي، ط / مؤسسة فقه الشيعة ـ قم، سنة ١٤١١ هـ = ١٩٩١ م.

٢١١ ـ **المصباح المنير :** أحمد بن محمّد بن علي المقري الفيومي، ط / مؤسسة الهجرة ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ .

٢١٢ ـ **معاني الأخبار :** محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٣٦١ ش.

٢١٣ ـ **معاني القرآن** : أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء، ط / انتشارات ناصر خسرو ـ طهران، سنة ١٣٦٠ ش.

٢١٤ ـ **المعتبر** : نجم الدين جعفر بن الحسن، المحقّق الحلّي، ط / مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام ـ قم، ١٣٦٤ ش.

٢١٥ ـ **معتمد العروة الوثقى** : تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد رضا الخلخالي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٢١٦ ـ **المعتمد في شرح المناسك** : تقرير بحث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، بقلم السيد رضا الخلخالي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ = ١٣٦٨ ش.

٢١٧ ـ **معجم ألفاظ الفقه الجعفري** : أحمد فتح الله، ط / المدوخل ـ الدمام، سنة ١٤١٥ هـ = ١٩٩٥ م.

٢١٨ ـ **معجم رجال الحديث** : السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / منشورات مدينة العلم ـ قم، سنة ١٤٠٣ هـ = ١٩٨٣ م.

٢١٩ ـ **معجم الفروق اللغوية** : أبو هلال العسكري، السيّد نورالدين الجزائري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ.

٢٢٠ ـ **معجم لغة الفقهاء** : محمّد القلعجي، ط / دار النفائس ـ بيروت، سنة ١٤٠٨ هـ = ١٩٨٨ م.

٢٢١ ـ **معجم مصطلحات الشريعة والقانون** : عبد الواحد كرم، ط / مكتبة دار الثقافة ـ عمان، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م.

٢٢٢ ـ **معجم المصطلحات القانونية** : جيران كورنو، ط / مؤسسة الجامعية للدراسات ـ بيروت، سنة ١٤١٨ هـ = ١٩٩٨ م.

٢٢٣ ـ **معجم مقاييس اللغة** : أحمد بن فارس بن زكريا، ط / مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٤ هـ.

٢٢٤ ـ **المعجم الوسيط** : ابراهيم مصطفى وأحمد حسن الزيات وحامد عبد القادر ومحمّد علي النجار، ط / دار الدعوة ـ اسطنبول. ودار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

٢٢٥ ـ **المغرّب** : ناصر بن عبد السيد بن علي المطرّزي، ط / دار الكتاب العربي ـ بيروت.

٢٢٦ ـ **مفاتيح الأُصول** : السيد محمّد الطباطبائي، المجاهد، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام ـ قم.

٢٢٧ ـ **مفاتيح الجنان** : عباس قمي، ط / منشورات ذوي القربى ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ.

٢٢٨ ـ **مفاتيح الشرائع** : محمّد محسن، الفيض الكاشاني، ط / مجمع الذخائر الإسلامية ـ قم، سنة ١٤٠١ هـ.

٢٢٩ ـ **مفتاح الكرامة** : السيد محمّد جواد الحسيني العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، حجرية.

٢٣٠ ـ **مفردات ألفاظ القرآن** : الراغب الاصفهاني، ط / دار القلم دمشق والدار الشامية ـ بيروت، سنة ١٤١٢ هـ = ١٩٢٢ م.

٢٣١ ـ **مقتل الحسين عليه السلام** : السيد عبد الرزاق الموسوي المقرّم، ط / منشورات قسم الدراسات الإسلامية ـ طهران.

٢٣٢ ـ **المقنع** : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٣٣ ـ **المقنعة** : محمّد بن محمّد بن النعمان، الشيخ المفيد، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢٣٤ ـ **مكارم الأخلاق :** الحسن بن الفضل الطبرسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

٢٣٥ ـ **المكاسب (تراث الشيخ الأعظم) :** مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢٠ هـ .

٢٣٦ ـ **المكاسب المحرّمة :** السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، سنة ١٣٧٣ ش.

٢٣٧ ـ **المكاسب والبيع :** تقرير بحث الميرزا النائيني، بقلم محمّد تقي الآملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم.

٢٣٨ ـ **مناسك حج :** السيد روح الله الموسوي الخميني، مع تعليقات المراجع، ط / نشر مشعر ـ قم، سنة ١٣٨٢ ش .

٢٣٩ ـ **مناسك الحج :** السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ .

٢٤٠ ـ **مناسك الحج :** السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ .

٢٤١ ـ **مناسك الحج :** السيد علي الحسيني السيستاني، ط / مطبعة الشهيد ـ قم، سنة ١٤١٣.

٢٤٢ ـ **مناسك الحج :** الميرزا جواد التبريزي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٤.

٢٤٣ ـ **مناسك الحج :** الوحيد الخراساني .

٢٤٤ ـ **مناسك حج :** محمّد تقي بهجت .

٢٤٥ ـ **مناسك الحج :** السيد محمّد الحسيني الروحاني، ط / مؤسسة المنار.

٢٤٦ ـ **مناسك الحج :** ناصر مكارم الشيرازي، ط / مدرسة الإمام علي بن أبي طالب ـ قم، سنة ١٣٨٤ هـ .

٢٤٧ ـ **مناقب الإمام أمير المؤمنين :** الحافظ محمّد بن سليمان الكوفي القاضي، ط / مجمع احياء الثقافة الإسلامية ـ قم، سنة ١٤١٢ هـ .

٢٤٨ ـ **مناهج الوصول :** السيد روح الله الموسوي الخميني، ط / مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم، سنة ١٣٧٣ ش = ١٤١٤ هـ .

٢٤٩ ـ **منتهى المطلب :** الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مجمع البحوث الإسلامية ـ مشهد، سنة ١٤١٤ هـ . والطبعة الحجرية.

٢٥٠ ـ **منجّزات المريض :** السيد محمّد كاظم اليزدي، ط / مخطوط.

٢٥١ 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.

٢٥٢ ـ **منهاج الصالحين :** السيد محسن الطباطبائي الحكيم، ط / دار التعارف ـ بيروت، سنة ١٤٠٠ هـ = ١٩٨٠ م.

٢٥٣ ـ **منهاج الصالحين** : السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / مهر ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ .

٢٥٤ ـ **منهاج الصالحين** : السيد علي السيستاني، ط / مكتب السيد السيستاني ـ قم، سنة ١٤١٤ هـ .

٢٥٥ ـ **منهاج الصالحين** : السيد محمّد سعيد الحكيم، ط / دار الصفوة ـ بيروت، سنة ١٤١٥ هـ = ١٩٩٤ م.

٢٥٦ ـ **منية السائل** : استفتاءات السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٣٧٠ ش = ١٤١٢ هـ .

٢٥٧ ـ **منية الطالب** : موسى بن محمّد النجفي الخوانساري، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٨١ هـ ، والطبعة الحجرية.

٢٥٨ ـ **المهذّب** : عبد العزيز بن البرّاج الطرابلسي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٦ هـ .

٢٥٩ ـ **مهذب الأحكام** : السيد عبد الأعلى السبزواري، ط / مؤسسة المنار ـ قم، سنة ١٤١٧ هـ .

٢٦٠ ـ **المهذّب البارع** : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١١ هـ .

٢٦١ ـ **الموجز الحاوي (الرسائل العشر)** : أحمد بن محمّد بن فهد الحلي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ .

٢٦٢ ـ **الموسوعة الفقهيّة [الكويتيّة]** : وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ـ الكويت، سنة ١٤٠٤ هـ = ١٩٨٣ م.

٢٦٣ ـ **الميزان** : السيد محمّد حسين الطباطبائي، ط / مؤسسة الأعلمي ـ بيروت، سنة ١٣٩٢ هـ = ١٩٧٢ م.

٢٦٤ ـ **نبذة الباغي (الرسائل العشر)** : أحمد بن محمّد بن فهد الحلّي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٩ هـ .

٢٦٥ ـ **نخبة الأزهار** : تقرير بحث شيخ الشريعة الاصفهاني، بقلم محمّد حسين بن محمّد جعفر السبحاني، ط / العلمية ـ قم، سنة ١٣٩٨ هـ .

٢٦٦ ـ **النظرة الخاطفة في الاجتهاد** : محمّد اسحاق الفيّاض.

٢٦٧ ـ **النهاية** : محمّد بن الحسن الطوسي، ط / قدس محمّدي ـ قم.

٢٦٨ ـ **النهاية** : المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير، ط / مؤسسة اسماعيليان ـ قم، سنة ١٣٦٤ ش.

٢٦٩ ـ **نهاية الإحكام** : الحسن بن يوسف بن المطهّر، العلّامة الحلّي، ط / مؤسسة اسماعيليان ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ .

٢٧٠ ـ **نهاية الأفكار** : تقرير بحث ضياء الدين العراقي، بقلم محمّد تقي البروجردي النجفي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٠٥ هـ = ١٣٦٤ ش.

٢٧١ ـ **نهاية المرام** : السيد محمّد بن علي الموسوي العاملي، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ .

٢٧٢ 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 .

٢٧٣ ـ **نهج البلاغة** : تحقيق صبحي الصالح، ط / دار الهجرة ـ قم، سنة ١٤١٢.

٢٧٤ ـ **نهج الفقاهة** : السيد محسن الحكيم الطباطبائي، ط / دار الفقه للطباعة والنشر ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ = ١٣٧٩ هـ ش.

٢٧٥ ـ **نور الثقلين** : عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، ط / مؤسسة التاريخ العربي ـ بيروت، سنة ١٤٢٢ هـ = ٢٠٠١ م.

٢٧٦ ـ **الهداية** : محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، الشيخ الصدوق، ط / مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام ـ قم، سنة ١٤١٨ هـ.

٢٧٧ ـ **هداية العباد** : السيد محمّد رضا الگلبايگاني، ط / دار القرآن الكريم ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

٢٧٨ ـ **هداية المسترشدين** : محمّد تقي الرازي النجفي الاصفهاني، ط / مؤسسة النشر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤٢١ هـ.

٢٧٩ ـ **وسائل الشيعة** : محمّد بن الحسن الحرّ العاملي، ط / مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم، سنة ١٤١٠ هـ.

٢٨٠ ـ **الوسيلة** : محمّد بن علي بن حمزة الطوسي، ط / مكتبة المرعشي النجفي ـ قم، سنة ١٤٠٨ هـ.

٢٨١ ـ **وسيلة النجاة** : السيد أبو الحسن الموسوي الاصفهاني، ط / دار التعارف للمطبوعات ـ بيروت، سنة ١٣٩٧ هـ = ١٩٧٧ م.

٢٨٢ ـ **الوصايا والمواريث (تراث الشيخ الأعظم)** : مرتضى الأنصاري، ط / مجمع الفكر الإسلامي ـ قم، سنة ١٤١٥ هـ.

٢٨٣ ـ **اليقين في إمرة المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام** : السيد رضي الدين علي بن موسى بن طاووس الحسيني، ط / مؤسسة دار الكتاب، مؤسسة الثقلين ـ قم، سنة ١٤١٣ هـ.

❋ ❋ ❋

الفهرست التفصيلي

الفهرست التفصيلي لمواضيع الكتاب

إحسان

(٩ ـ ٤٢)

أوّلاً ـ التعريف ٩
لغة ٩
اصطلاحاً ١٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١١
١ ـ الإنعام ١١
٢ ـ الإكرام ١١
٣ ـ الجود ١١
٤ ـ التفضّل ١١
٥ ـ الرحمة ١١
٦ ـ النعمة ١١
٧ ـ البرّ ١١
ثالثاً ـ مشروعية الإحسان ١١
رابعاً ـ أهمّية الإحسان (الانسجام المعيشي) ١٤
أ ـ رأس العقل والإيمان ١٤
ب ـ صلة رسول الله ﷺ ١٥
جـ ـ التفضّل والإيثار ١٥
د ـ نعم الزاد ١٥
هـ ـ الأُخوّة ١٥

و ـ الفضيلة والصلاح ١٥
ز ـ هديّة الله تعالى ١٥
خامساً ـ أقسام الإحسان ١٦
سادساً ـ حكم الإحسان ١٦
الإحسان إلى المؤمن ١٧
الإحسان إلى الوالدين ١٩
سابعاً ـ شرائط الإحسان ٢٠
أ ـ شرائط المحسن ٢٠
ب ـ شرائط المحسن إليه ٢١
جـ ـ شرائط ما أحسن به ٢٤
ثامناً ـ تزاحم الإحسان ٢٥
تاسعاً ـ ثواب الإحسان ٢٦
عاشراً ـ قبول الإحسان ٢٧
حادي عشر ـ جزاء الإحسان بالإحسان ٢٨
ثاني عشر ـ إحباط الإحسان ٢٩
ثالث عشر ـ قاعدة الإحسان (الإحسان والضمان) ٢٩
أ ـ دليل القاعدة ٣٠
ب ـ مفاد القاعدة ٣٣
جـ ـ موضوع القاعدة ٣٤
البحث الأوّل ـ مفهوم الإحسان ٣٤
البحث الثاني ـ الإحسان يعمّ جلب المنفعة ودفع المضرّة ٣٦
د ـ شرائط جريان القاعدة ٣٧
هـ ـ تطبيقات القاعدة ٤٠

احصاء

(٤٣ ـ ٤٧)

أوّلاً ـ التعريف ٤٣
ثانياً ـ الحكم الاجمالي ومواطن البحث ٤٣
١ ـ إحصاء عثرات المؤمنين ٤٣
٢ ـ احصاء الخبز ٤٤
٣ ـ احصاء عدد الركعات والأشواط ٤٥
٤ ـ إحصاء أيّام الحيض والنفاس والعدة ٤٦
٥ ـ الاتّكال على إحصاء الغير ٤٦

إحصار

(٤٨ ـ ١٠٩)

أوّلاً ـ التعريف ٤٨
لغـةً ٤٨
اصطلاحـاً ٤٨
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٩
الصدّ ٤٩
ثالثاً ـ أثر الإحصار ٥٠
الأوّل ـ جواز التحلّل بالإحصار ٥٠
الأمر الثاني ـ ثبوت الإحصار في الحجّ الصحيح والفاسد ٥٢
الأمر الثالث ـ التحلّل رخصة لا عزيمة ٥٣
الأمر الرابع ـ انكشاف الخلاف بعد التحلل ٥٤
رابعاً ـ أسباب الإحصار ٥٥
الأوّل ـ المرض ٥٥

١ ـ الموانع الداخلية (الكسر والجرح والزمانة) ٥٦
٢ ـ الموانع الخارجية ٥٧
الثاني ـ التحلّل مع احتمال زوال المانع ٥٩
الصورة الأُولى: العلم بارتفاع المرض ٥٩
الصورة الثانية: الظنّ بارتفاع المانع ٦٠
الصورة الثالثة: الظنّ بعدم زوال المانع ٦٢
خامساً ـ حكم من لم يتحلّل مع الإحصار ٦٢
سادساً ـ اجتماع الإحصار والصدّ ٦٣
سابعاً ـ ما يتحقّق به الإحصار ٦٥
ثامناً ـ ما يتحقّق به التحلّل ٦٦
أ ـ التحلّل في الإحرام المطلق ٦٦
الأوّل ـ الهدي ٦٦
١ ـ مكان الذبح ٦٧
الطائفة الأُولى ٦٨
الطائفة الثانية ٦٩
الطائفة الثالثة ٦٩
الطائفة الرابعة ٧٠
٢ ـ زمان الذبح ٧٤
٣ ـ كفاية هدي السياق وعدمها ٧٥
٤ ـ كفاية ما وجب بالنذر أو الكفّارة ٧٩
٥ ـ العجز عن هدي التحلّل ٧٩
٦ ـ من تحلّل ثمّ بان أنّ هديه لم يذبح ٨٢
الثاني ـ نيّة التحلّل ٨٦
الثالث ـ الحلق أو التقصير ٨٨

ب ـ التحلّل في الإحرام المشروط ٩٠
الأوّل ـ سقوط الهدي ٩٢
الثاني ـ تعجيل التحلّل ٩٧
تاسعاً ـ ما يتحلّل المحصر منه ٩٩
الأوّل ـ في الحج ٩٩
الثاني ـ العمرة ١٠٢
عاشراً ـ ما يجب بعد الإحصار ١٠٤
حادي عشر ـ زوال الإحصار ١٠٧

إحصان

(١١٠ ـ ١٣٩)

أوّلاً ـ التعريف ١١٠
لغة ١١٠
اصطلاحاً ١١٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١١١
١ ـ العفّة ١١١
٢ ـ الستر ١١٢
ثالثاً ـ أنواع الإحصان ١١٢
رابعاً ـ ما يتحقّق به الإحصان ١١٢
أ ـ إحصان الرجم ١١٢
١ ـ البلوغ ١١٢
٢ ـ العقل ١١٣
٣ ـ الحرّية ١١٥
٤ ـ النكاح الدائم ١١٦

٥ ـ تحقّق الوطء في نكاح صحيح ١١٩
٦ ـ التمكّن من الوطء ١٢٣
٧ ـ الإسلام ١٢٧
ب ـ إحصان القذف ١٢٩
مساواة الرجل والمرأة في شروط الإحصان ١٣٣
خامساً ـ أثر الإحصان (ما يشترط فيه الإحصان) ١٣٥
سادساً ـ ما يثبت به الإحصان ١٣٥
سابعاً ـ ما يُزيل الإحصان ١٣٦
ثامناً ـ إتخاذ المحصنة للنكاح ونحوه ١٣٨

إحضار

(١٣٩ ـ ١٤٧)

أوّلاً ـ التعريف ١٣٩
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٤٠
١ ـ إلقاء القبض والاعتقال ١٤٠
٢ ـ الاستدعاء ١٤٠
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ١٤٠
الأوّل ـ الإحضار لمجلس الحكم ١٤٠
١ ـ إحضار الخصم ١٤٠
٢ ـ إحضار البيّنة ١٤٣
٣ ـ إحضار أهل العلم حال الحكم ١٤٤
٤ ـ إحضار الناس عند إقامة الحدّ ١٤٤
٥ ـ الاحضار عند استيفاء القصاص ١٤٥
٦ ـ إحضار المكفول ١٤٥

٧ ـ إلزام المخلّص بإحضار القاتل ١٤٥
٨ ـ مؤنة الإحضار ١٤٥
الثاني ـ إحضار الأرواح ١٤٧

إحلال (انظر إحرام، إحصار) ١٤٧

احمرار

(١٤٨ ـ ١٤٩)

أوّلاً ـ التعريف ١٤٨
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ١٤٨

أحول

(١٤٩ ـ ١٥٠)

أوّلاً ـ التعريف ١٤٩
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ١٤٩

إحياء البيت الحرام

(١٥٠ ـ ١٥١)

أوّلاً ـ التعريف ١٥٠
ثانياً ـ الحكم الاجمالي ١٥٠

إحياء السنّة

(١٥٢ ـ ١٥٣)

أوّلاً ـ التعريف ١٥٢
ثانياً ـ الحكم ١٥٢

إحياء الليل

(١٥٣ ـ ١٦٥)

أوّلاً ـ التعريف ١٥٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٥٣
١ ـ قيام الليل ١٥٣
٢ ـ تهجّد ١٥٤
٣ ـ بيتوتة ١٥٤
ثالثاً ـ الحكم الاجمالي ١٥٥
١ ـ إحياء ليلة القدر ١٥٨
٢ ـ إحياء ليالي العشر الأواخر من رمضان ١٦٠
٣ ـ إحياء ليلتي الفطر والأضحى ١٦٠
٤ ـ بعض ليالي رجب ١٦١
٥ ـ إحياء ليلة النصف من شعبان ١٦٢
٦ ـ إحياء ليلة عاشوراء ١٦٣
٧ ـ إحياء ليلة الجمعة ١٦٣
رابعاً ـ من لا يقدر على الاحياء ١٦٥

إحياء الموات

(١٦٦ ـ ٢٣٠)

أوّلاً ـ التعريف ١٦٦
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ١٦٦
١ ـ التحجير ١٦٦
٢ ـ الحيازة ١٦٧

٣ ـ الإرتفاق ١٦٧
٤ ـ الإقطاع ١٦٧
٥ ـ الحِمى ١٦٨
٦ ـ الإختصاص ١٦٨
ثالثاً ـ صفة الإحياء (حكمه التكليفي) ١٦٨
رابعاً ـ محلّ الإحياء ١٧١
خامساً ـ ما يجوز إحياؤه وما لا يجوز ١٧٢
١ ـ إحياء الموات بالأصل ١٧٣
٢ ـ إحياء الموات بالعرض ١٧٥
القسم الأوّل ١٧٥
القسم الثاني ١٧٧
القسم الثالث ١٧٩
القسم الرابع ١٨٧
سادساً ـ ما يتحقّق به الإحياء ١٨٩
سابعاً ـ أثر الإحياء (حكمه الوضعي) ١٩١
ثامناً ـ شروط الإحياء ٢٠١
الأوّل ـ إذن الإمام عليه السلام ٢٠١
الثاني ـ عدم سبق حقّ الغير ٢٠٥
الثالث ـ إسلام المحيي أو إيمانه ٢٠٧
الرابع ـ نيّة التملّك ٢١٤
تاسعاً ـ النيابة في الإحياء ٢١٧
عاشراً ـ الخراج على الأرض المحياة (الطسق) ٢٢٧

إحياء النفس

(٢٣١ ـ ٢٣٢)

أوّلاً ـ التعريف ٢٣١
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ٢٣١

أخ

(٢٣٢ ـ ٢٣٨)

أوّلاً ـ التعريف ٢٣٢
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٣٣
١ ـ ولاية الأخ وأولويته ٢٣٣
٢ ـ التفجُّع بشقّ الثوب على الأخ ٢٣٤
٣ ـ الدفاع عن الأخ ٢٣٤
٤ ـ محرميّة الأخ ٢٣٤
٥ ـ إنفاق الأخ والأُخت ٢٣٥
٦ ـ أكل الأخ من بيت أخيه وأُخته ٢٣٥
٧ ـ ملك الأخ أخيه وأُخته ٢٣٦
٨ ـ إرث الأخ ٢٣٦
٩ ـ قضاء الأخ وشهادته ٢٣٨
١٠ ـ عدم قطع السارق من بيت أخيه وأُخته ٢٣٨
١١ ـ تغيير الأخ جنسه ٢٣٨

أخ رضاعي

(٢٣٩ ـ ٢٤٠)

أوّلاً ـ التعريف ٢٣٩
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٣٩

إخافة

(٢٤١ ـ ٢٤٨)

أوّلاً ـ التعريف ٢٤١

ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٤١

١ ـ الإنذار ٢٤١

٢ ـ التحذير ٢٤١

٣ ـ التنفير ٢٤١

٤ ـ التوعّد والتهديد ٢٤٢

ثالثاً ـ ما تتحقّق به الإخافة ٢٤٢

رابعاً ـ صفة الإخافة (حكمها التكليفي) ٢٤٢

١ ـ إخافة المؤمن (المسلم) ٢٤٢

٢ ـ إخافة الناس ٢٤٣

٣ ـ إخافة العدوّ ٢٤٣

٤ ـ إخافة الظالم والآثم ٢٤٤

٥ ـ إخافة الكافر ٢٤٤

٦ ـ الإخافة التأديبية ٢٤٤

٧ ـ الإخافة حال الإحرام وفي الحرم ٢٤٦

٨ ـ إخافة المكرَه ٢٤٨

٩ ـ إخافة الحالف ٢٤٨

١٠ ـ إخافة الأجير المتّهم ٢٤٨

إخبات

(٢٤٩ ـ ٢٥٠)

أوّلاً ـ التعريف ٢٤٩
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٤٩
١ ـ الخشوع ٢٤٩
٢ ـ التذلّل ٢٥٠
٣ ـ الطاعة ٢٥٠
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٥٠

إخبار (انظر إعلام) ٢٥٠

أُخت

(٢٥١ ـ ٢٥٧)

أوّلاً ـ التعريف ٢٥١
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٥١
١ ـ أولويّة الأُخت في الأقارب ٢٥١
٢ ـ محرميّة الأُخت ٢٥٢
٣ ـ إنفاق الأُخت ٢٥٣
٤ ـ أكل الأُخت من بيت الأخ والأُخت ٢٥٣
٥ ـ ملك الأُخت أخاها وأُختها ٢٥٣
٦ ـ إرث الأُخت ٢٥٣
٧ ـ نكاح اللائط أُخت الموقَب ٢٥٦
٨ ـ نكاح أُخت الأخ ٢٥٧
٩ ـ إبداء الأُخت زينتها ٢٥٧

١٠ ـ عدم قطع الأُخت السارقة من بيت أخيها أو أُختها ٢٥٧
١١ ـ تغيير الأُخت جنسها ٢٥٧

أُخت رضاعيّة (انظر أخ رضاعي) ٢٥٧

أُخت الزوجة (انظر أُختان) ٢٥٧

أُختان

(٢٥٨ ـ ٢٦٠)

أوّلاً ـ التعريف ٢٥٨
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٥٨
١ ـ الجمع بين الأُختين في النكاح ٢٥٨
٢ ـ التفريق بين الأُختين ٢٦٠
٣ ـ إرث الأُختين ٢٦٠

اختباء (انظر اختفاء) ٢٦٠

اختبار

(٢٦٠ ـ ٢٨٢)

أوّلاً ـ التعريف ٢٦٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٦١
١ ـ التجريب ٢٦١
٢ ـ الابتلاء ٢٦١
٣ ـ التمحيص ٢٦٢
ثالثاً ـ موارد الاختبار ٢٦٢
١ ـ الدماء المشتبهة ٢٦٢

٢ ـ رشد الصغير والسفيه ٢٦٣
أ ـ حكم الاختبار ٢٦٤
ب ـ متعلّق الاختبار ٢٦٦
ج ـ محلّ الاختبار ٢٦٧
د ـ وقت الاختبار ٢٦٨
هـ ـ كيفيّة الاختبار ٢٧٢
و ـ حكم المعاملة الاختبارية ٢٧٤
٣ ـ جهالة أحد العوضين ٢٧٩
٤ ـ الشك في مقدار الجناية ٢٨٠
٥ ـ الشكّ في العدالة ٢٨١
٦ ـ اللحم المشتبه ٢٨٢

اختتان (انظر ختان) **٢٨٢**

إختصار

(٢٨٣ ـ ٢٨٧)

أوّلاً ـ التعريف **٢٨٣**
لغة ٢٨٣
اصطلاحاً ٢٨٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة **٢٨٣**
١ ـ الاقتصار ٢٨٣
٢ ـ الإيجاز ٢٨٤
٣ ـ التلخيص ٢٨٤
٤ ـ التخليص ٢٨٤
٥ ـ الاقتضاب ٢٨٤

٦ ـ الإجمال ٢٨٥
٧ ـ الحذف ٢٨٥
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٢٨٥
١ ـ اختصار السجود ٢٨٥
٢ ـ الاختصار حال الصلاة ٢٨٦

اختصاص

(٢٨٨ ـ ٣٣١)

أوّلاً ـ التعريف ٢٨٨
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٢٨٩
١ ـ الحصر والانحصار ٢٨٩
٢ ـ الانفراد ٢٨٩
٣ ـ التعيّن ٢٩٠
ثالثاً ـ أحكام الاختصاص ٢٩٠
المعنى الأوّل ـ حقّ الاختصاص ٢٩٢
١ ـ المراد بحقّ الاختصاص ٢٩٢
٢ ـ حقيقة حقّ الاختصاص ٢٩٢
٣ ـ محلّ ثبوت حقّ الاختصاص ٢٩٦
أ ـ ما أهدر الشارع ماليّته ٢٩٦
ب ـ ما لا ماليّة له عقلائياً ٢٩٧
ج ـ المباحات والمنافع المشتركة ٢٩٨
د ـ أموال العبد ٢٩٩
٤ ـ أسباب حقّ الاختصاص ٢٩٩
الأوّل ـ زوال الماليّة في الشيء المملوك ٣٠٠

الثاني ـ الحيازة والسبق لما لايقبل الملك: ٣٠٤
الثالث ـ التحجير ٣٠٥
الرابع ـ الإقطاع ٣٠٦
الخامس ـ الإحياء ٣٠٧
السادس ـ الحمى ٣٠٧
٥ ـ ما يعتبر في ثبوت حقّ الاختصاص ٣٠٨
٦ ـ دلالة اليد على حقّ الاختصاص ٣١٠
٧ ـ أحكام حقّ الاختصاص ٣١٢
الأوّل ـ حرمة المزاحمة والتصرّف من قبل الغير ٣١٢
الثاني ـ انتقاله بالإرث ٣١٦
الثالث ـ المعاوضة عليه ٣١٨
الرابع ـ نقل حقّ الاختصاص ومحلّه مجّاناً أو وقفه ٣٢١
الخامس ـ رهن ما فيه حقّ الاختصاص ٣٢٣
السادس ـ صحّة المزارعة فيما ثبت فيه حقّ الاختصاص ٣٢٤
السابع ـ ضمان ما فيه حقّ الاختصاص ٣٢٥
الثامن ـ تعلّق الخمس بما فيه حقّ الاختصاص ٣٢٧
٨ ـ إنتهاء حقّ الاختصاص ٣٢٧
المعنى الثاني ـ فعل الاختصاص ٣٢٨

اختصاصات النبي ﷺ

(٣٣٢ ـ ٣٤٠)

أوّلاً ـ التعريف ٣٣٢
ثانياً ـ الأحكام ٣٣٢
أ ـ ما ثبت في حقّه ٣٣٢

الأوّل ـ الأحكام الوجوبية ٣٣٢
الثاني ـ الأحكام التحريميّة ٣٣٤
الثالث ـ الأحكام الترخيصيّة ٣٣٧
ب ـ ما ثبت على غيره لأجله ٣٣٩

اختضاب

(٣٤١ ـ ٣٧٣)

أوّلاً ـ التعريف ٣٤١
لغـةً ٣٤١
اصطلاحـاً ٣٤٢
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٤٢
١ ـ التلوّن والتلوين ٣٤٢
٢ ـ الصبغ ٣٤٣
٣ ـ التطريف ٣٤٣
٤ ـ الوشم ٣٤٣
٥ ـ النقش ٣٤٣
٦ ـ التوسُّم ٣٤٤
٧ ـ التلطّخ ٣٤٤
٨ ـ الطلي ٣٤٤
ثالثاً ـ أنواع الخضاب ٣٤٤
رابعاً ـ صفة الاختضاب (حكمه التكليفي) ٣٤٦
خامساً ـ من يستحبّ له الخضاب ٣٤٩
سادساً ـ مراتب استحباب الخضاب ٣٥٠
سابعاً ـ مواضع الاختضاب ٣٥١

ثامناً ـ فوائد الاختضاب ومضارّه ٣٥٣
تاسعاً ـ مضارّ الخضاب ٣٥٦
عاشراً ـ اختضاب المرأة ٣٥٦
حادي عشر ـ الاختضاب بالنجس ٣٦٠
ثاني عشر ـ كراهة الاختضاب حال الجنابة والحيض ٣٦٠
ثالث عشر ـ المسح على الخضاب ٣٦٦
رابع عشر ـ اختضاب المحرم ٣٧٠
الأُولى: تغطية الرأس وستره للرجل ٣٧٠
الثانية: الزينة ٣٧٠
خامس عشر ـ كراهة الصلاة حال الاختضاب ٣٧١

اختلاس

(٣٧٤ ـ ٣٧٦)

أوّلاً ـ التعريف ٣٧٤
لغة ٣٧٤
اصطلاحاً ٣٧٤
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٧٤
١ ـ السرقة ٣٧٤
٢ ـ الغصب ٣٧٥
٣ ـ الاستلاب ٣٧٥
٤ ـ الاختطاف ٣٧٥
٥ ـ الطرّ ٣٧٥
٦ ـ الانتهاب ٣٧٥
ثالثاً ـ صفة الاختلاس (حكمه التكليفي) ٣٧٥
رابعاً ـ عقوبة الاختلاس ٣٧٥

اختلاط

(٣٧٧ ـ ٣٨٨)

أوّلاً ـ التعريف ٣٧٧
لغة ٣٧٧
اصطلاحاً ٣٧٧
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٧٨
١ ـ الامتزاج ٣٧٨
٢ ـ الإبهام ٣٧٨
٣ ـ الاشتباه ٣٧٨
ثالثاً ـ الأحكام ٣٧٨
١ ـ اختلاط الماء المطلق بالمضاف ٣٧٨
٢ ـ اختلاط التراب بغيره ٣٧٩
٣ ـ اختلاط ما يصحّ السجود عليه بغيره ٣٧٩
٤ ـ اختلاط بلل الوضوء بغيره ٣٧٩
٥ ـ اختلاط اللباس بما لا يصحّ الصلاة فيه ٣٨٠
٦ ـ اختلاط المال الزكوي بغيره ٣٨٠
٧ ـ الآنية المختلطة ٣٨٠
٨ ـ اختلاط المأكول بما يحرم أكله ٣٨٠
٩ ـ المال المختلط بالحرام ٣٨١
١٠ ـ الاختلاط يوجب الشركة ٣٨١
١١ ـ اختلاط الأجناس الربويّة ٣٨٢
١٢ ـ اختلاط النساء بالرجال ٣٨٢
١٣ ـ اختلاط المشتبه ٣٨٦
رابعاً ـ ما اعتبر الاختلاط فيه ٣٨٧

١ ـ الشركة ٣٨٧
٢ ـ الشفعة ٣٨٧
٣ ـ المال المختلط بالحرام ٣٨٧
٤ ـ القرعة ٣٨٧
خامساً ـ آثار الاختلاط ٣٨٨

اختلاف

(٣٨٩ ـ ٤٠٢)

أوّلاً ـ التعريف ٣٨٩
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٣٩٠
١ ـ الفرق والافتراق ٣٩٠
٢ ـ التفاوت ٣٩٠
٣ ـ الخلاف ٣٩٠
٤ ـ النزاع ٣٩٠
ثالثاً ـ صفة الاختلاف ٣٩٠
١ ـ اختلاف الأُمّة وتفرّقها ٣٩٠
٢ ـ الاختلاف في الأدلّة الشرعية (تعارض الأدلّة) ٣٩١
٣ ـ الاختلاف في الفتوى ٣٩١
٤ ـ أثر الاختلاف بين الفقهاء ٣٩٤
أ ـ المجتهد ٣٩٤
ب ـ المحتاط ٣٩٦
ج ـ المقلّد ٣٩٦
د ـ القاضي والحاكم ٣٩٦
٥ ـ الاختلاف في القضاء ٤٠٠

١ـ اختلاف المتخاصمين ٤٠٠
٢ـ الاختلاف في تعيين القضاة ٤٠٠
٣ـ اختلاف القضاة في الحكم ٤٠٢
٦ـ الاختلاف في الموضوعات ٤٠٢

اختيار

(٤٠٣ ـ ٤١٢)

أوّلاً ـ التعريف ٤٠٣
لغـةً ٤٠٣
اصطلاحـاً ٤٠٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٠٥
١ ـ القدرة ٤٠٥
٢ ـ الإرادة ٤٠٦
٣ ـ القصد ٤٠٦
ثالثاً ـ ثبوت الاختيار في أفعال العباد ٤٠٦
رابعاً ـ الحكم الإجمالي ومواطن البحث ٤٠٦
الأوّل ـ الاختيار بمعنى الانتقاء ٤٠٧
الثاني ـ الاختيار بمعنى الرضا وطيب النفس ٤٠٧
الثالث ـ الاختيار بمعنى القدرة ٤٠٨
الرابع ـ الاختيار بمعنى الولاية على التصرّف ٤١١
الخامس ـ الاختيار بمعنى الجواز التكليفي ٤١٢
السادس ـ الاختيار بمعنى القدرة الشرعية ٤١٢

اختيال

(٤١٣ ـ ٤١٩)

أوّلاً ـ التعريف ٤١٣
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤١٣
١ ـ الكبر والتكبّر ٤١٣
٢ ـ العُجب ٤١٤
٣ ـ التبختر ٤١٤
٤ ـ التمطّي ٤١٤
ثالثاً ـ صفة الاختيال (حكمه التكليفي) ٤١٤
رابعاً ـ مظاهر الاختيال ٤١٥
١ ـ الاختيال في المشي ٤١٥
٢ ـ الاختيال في اللباس ٤١٧
٣ ـ الاختيال في الركوب ٤١٨
٤ ـ التبختر في الحرب ٤١٩

أخرس

(٤٢٠ ـ ٤٧٥)

أوّلاً ـ التعريف ٤٢٠
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٢٠
١ ـ أبكم ٤٢٠
٢ ـ العيّ والعييّ ٤٢٠
٣ ـ اعتقال اللسان ٤٢١
ثالثاً ـ الأحكام ٤٢١
١ ـ معاملات الأخرس (عقوده وإيقاعاته) ٤٢٢

أ ـ يعتبر في الإشارة أن تكون مفهمة ٤٢٤
ب ـ عدم اعتبار إشارة خاصّة ٤٢٥
١ـ طلاق الأخرس ٤٢٥
٢ـ رجعة الأخرس ٤٢٧
٣ـ استحلاف الأخرس ٤٢٨
جـ ـ عدم اشتراط تحريك اللسان في معاملات الأخرس ٤٣١
د ـ تقدّم إشارة الأخرس على كتابته أو العكس ٤٣٥
هـ ـ لا يشترط العجز عن التوكيل في إشارة الأخرس ٤٣٦
و ـ اللزوم في معاملة الأخرس ٤٣٧
٢ ـ عبادات الأخرس المتعلّقة باللفظ ٤٤٠
أ ـ الاكتفاء بمطلق الإشارة ٤٤١
ب ـ اشتراط تحريك اللسان زائداً على الإشارة ٤٤٣
جـ ـ اشتراط عقد القلب على المعنى ٤٤٩
د ـ عدم وجوب النيابة في التلبية عن الأخرس ٤٥٦
هـ ـ عدم تعيّن الإيتمام على الأخرس ٤٥٧
و ـ إشارة الأخرس لا تبطل العبادة ٤٥٨
ز ـ الجهر والإخفات على الأخرس ٤٥٩
حـ ـ الإقتداء بالأخرس في الصلاة ٤٦٠
ط ـ عدم الاجتزاء بفعل الأخرس في العبادات الكفائيّة ٤٦١
ي ـ عدم الفرق بين الخرس الأصلي والعارض ٤٦١
٣ ـ صحّة باقي أفعال الأخرس ٤٦٣
أ ـ شهادة الأخرس ٤٦٣
ب ـ لعان الأخرس ٤٦٤
جـ ـ يمين الأخرس ونذره ٤٦٨
د ـ إسلام الأخرس ٤٦٩

هـ ـ قضاء الأخرس ٤٧٠
و ـ تذكية الأخرس ٤٧٠
٤ ـ أحكام أُخرى للأخرس ٤٧١
أ ـ حكم الأخرس في الكلام المحرّم ٤٧١
ب ـ إجزاء عتق العبد الأخرس في الكفّارات ٤٧٣
جـ ـ قصاص لسان الأخرس ٤٧٤
د ـ دية قطع لسان الأخرس: ٤٧٤
هـ ـ دية ذهاب النطق ٤٧٤
و ـ إثبات الخرس ٤٧٥

إخطار

(٤٧٦ ـ ٤٧٨)

أوّلاً ـ التعريف ٤٧٦
لغـة ٤٧٦
اصطلاحـاً ٤٧٦
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٧٦
النيّة ٤٧٦
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومـاطن البحث ٤٧٧

أخفش

(٤٧٩ ـ ٤٨١)

أوّلاً ـ التعريف ٤٧٩
ثانياً ـ الألفاظ ذات الصلة ٤٨٠
١ ـ الأعشى ٤٨٠

٢ ـ الأعمش ٤٨٠
٣ ـ الأجهر ٤٨٠
٤ ـ الأرمَد ٤٨٠
ثالثاً ـ الحكم الإجمالي ومناطن البحث ٤٨١

أخمص

(٤٨١ ـ ٤٨٣)

أوّلاً ـ التعريف ٤٨١
ثانياً ـ الحكم الإجمالي ومناطن البحث ٤٨٢
مصادر التحقيق ٦٨٥
الفهرست التفصيلي ٥٠٣