

مِنَّا إِلَيْكَ الْإِقْتِرَافُ

لَكَ

إِيَّاكَ الْأَخْتِرَافُ

لِلْمَأْمُورِ وَالْمَنْهَى وَالْمَقْضَى وَالْمَقْضَى

بِحَقِّكَ الْكَلْبِ الْكَلْبِ

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

PAIR



32101 009074483



31

---

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

---

*This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.*

---

IR-1

V 3-13





J. al-Kāzimi

# مِنَايَا الْأَفْهَامِ

إِلَى

## آيَاتِ الْأَحْكَامِ

لِلْعَلَّامِ الْفَهَامِ الْفَاضِلِ الْجَوَادِ الْكَاطِبِيِّ

المتوفى أواسط القرن الحادى عشر

علق عليه وأخرج احاديثه

المحقق البارع سماحة الحجة الشيخ محمد باقر

شريف زاده مدظله

صححه وحققه

محمد الباقر البهبودى

بِعْنَيْتِ نَيْشَابُورِ الْمَكْتَبَةِ الْمُتَضَوِّتَةِ

تهران - سوق بين الحرمين

2271

.5083

.636

.362

v.3-4

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### كتاب المكاسب

والبحث فيه على قسمين :

(الاول)

في البحث عن الاكتساب بقول مطلق ، وفيه آيات :

الأولى ( الملك ١٥ ) : هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ .

« هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً ، ليئنة سهلة يسهل عليكم السلوك فيها »  
« فامشوا في مناكبها » طرقها وفجاجها ، وهو مثل لفرط التذلل ، فان منكب البعير أنبا شيء عن أن يطأه الراكب بقدمه ويعتمد عليه ، فاذا جعلها في الذل بحيث يمشى في مناكبها لم يبق شيء لم يتذلل . وقيل أراد بمناكبها جبالها ، وهو بالغ في التذلل ايضاً ، فان الجبال أصعب ما في الأرض .

« وكلوا من رزقه » والتمسوا من نعم الله التي خلقها لكم ، وصورته صورة الامر ، والمراد به الاباحة والاذن في أن يأكلوا مما خلقه الله لهم وجعله رزقاً لهم على الوجه الذي اباحهم اياه . وفي الآية دلالة على اباحة طلب الرزق بجميع ما يمكن من أنواع التكسب بعد أن يكون حلالاً .

« وإليه النشور » أي نشوركم ، فيسائلكم عن شكر ما أنعم به عليكم ويجازي



كل أحد بحسب عمله ، وفي ذلك ترهيب وترغيب .

الثانية : ( الحجر ٢١ ) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَا هَا وَ الْفَيْنَا فِيهَا رَوَاسِي وَأَدْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ • وَجَعَلْنَا لَكُمْ فِيهَا مَعَايِشَ وَمَنْ لَسْتُمْ لَهُ بِرَازِقِينَ • وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بَقَدَرٍ مَعْلُومٍ .

«والأرض مددناها» أي بسطناها<sup>(١)</sup> وجعلناها طولاً وعرضاً «وألقينا فيها رواسي» جبالاً ثابتة ترسيها أي تسكنها لثلاثين وتتحرك وتستقر وا عليها ، من أرسيت السفينة إذا حبستها بالمرساة . [وعن ابن عباس لما بسط الله تعالى الأرض على الماء لت بأهلها كالسفينة فأرساها بالجبال النقال كيلا تميل بأهلها ] .

«وأدبتنا فيها» في الأرض أو في الجبال «من كل شيء موزون» مقدر بمقدار معين معلوم<sup>(٢)</sup> تقتضيه الحكمة ، أو كل شيء موزون في العادة كالذهب والفضة والنحاس ونحوها ، أو المراد كل شيء مستحسن متناسب ، من قولهم «كلام موزون» و «أفعال موزونة» .

«وجعلنا لكم فيها معاش» جمع معيشة ، وهي طلب أسباب الرزق مدة الحياة أو المراد أنه جعل لكم فيها ما تعيشون به من الزرع والنبات والثمار والمطاعم والمشارب والملابس ، بل سائر ما يوجد في العالم مما يقوم به معيشتكم . فعلى الأول بمعنى المصدر ، وعلى الثاني بمعنى الحاصل به .

«ومن لستم له برازقين» عطف على محل لكم ، وهو النصب على أنه مفعول به لجعلنا ، أو عطف على معاش . ويحتمل عطفه على الضمير المجرور ، أي جعلنا لكم ولن لستم له برازقه معاش في الأرض ، وحكاية العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار قد تقدمت<sup>(٣)</sup> .

(١) انظر تعاليقنا على كنز العرفان عند تفسير الآية من ص ٢ الى ص ٦ فان فيها

مباحث مفيدة .

(٢) انظر تعاليقنا على كنز العرفان ج ٢ ص ٣ .

(٣) قد تقدمت في ج ٢ ص ٣١٢ من هذا الكتاب وفي تعاليقنا على كنز العرفان

ج ٢ ص ٤ الى ص ٦ .

وكيف كان فالمراد به العيال والخدم والمعاليك ، بل الدواب وسائر ما تنظنون أنكم ترزقونهم ظناً كاذباً ، فإن الله يرزقهم وإياكم ، فظنكم انكم ترزقونهم باطل فاسد . وقد جرى ذلك بناءً على ظاهر حال بعض الجهلة الذين يظنون ذلك ، بل يظهر أنه ويمنون على هؤلاء ويقولون لو لم تكن لما قدرتم على المعيشة . ففيه تقريع لهم ودليل على تخطئتهم في ذلك القول وإشارة إلى أنه لا وجه للمنة ولا لتوقع المكافأة والاحسان في مقابلة ذلك الرزق ، فإنه من الله تعالى وله المننة في الجميع .

وقد أشير إلى ذلك في بعض الأخبار الواردة عنهم عليهم السلام <sup>(١)</sup> حيث قال لبعض أصحابه لما ذكر أنه يدخل عليه الضيفان والاخوان ويطعمهم «إن المننة لهم عليك» . قال : كيف ذلك وإنما أطعمهم من مالي ولهم المننة على ؟ قال عليهم السلام : نعم لأنهم يأكلون رزق الله الذي رزقهم ويحصلون لك الثواب والاجر .

ولا يرد أن مثل العبيد والاماء والعيال داخلون في «لكم» ، لظهور أن المراد به جميع أفراد نوع الانسان ، لأنه لما كان المراد دخول الدواب معهم وكان اطلاق «من» على غير ذوي العقول لا يحسن الامع ارادة التغليب أطلق كذلك . ولا يبعد أن تكون الفائدة في ذكرهم مرة في ضمن المجموع ومرة على الخصوص لزيادة الاعتناء في رد ذلك الزعم الباطل - فتأمل .

وفي الآية دلالة على أن اباحة السكون في جميع أجزاء الارض والانتفاع فيها بجميع ما يمكن من أقسام الانتفاع والتصرف بكل ما يمكن من أنواع التصرف وعلى اباحة جميع ما في الارض من النبات وغيرها وأنها مخلوقة لانتفاع الانسان ، فيباح له التصرف فيها بأي وجه أراد الا أن يدل الدليل على المنع من التصرف في بعض قطع الأرض أو في بعض النبات أو يمنع من استعماله ، كتحريم تناول السموم المخلوقة لغرض آخر ، لما فيه من الضرر بالنفس ، وهو حرام قطعاً .

(١) انظر الوسائل الباب ٣٠ والباب ٣٩ من ابواب المائة ج ٣ ص ٢٦٩ و ٢٧١

ط الاميري ومستدرک الوسائل ج ٣ ص ٨٨ و ٨٩ والبحار كتاب العشرة من ج ١٥ ص ٢٤٠



وبالجمله مقتضى الآيه الاباحه في جميع ما ذكر وان خلافها يتوقف على الدليل وقد ورد بتفاصيل المنع أدلة يعلم تفاصيلها من محلها .

« وإن من شيء الا عندنا خزائنه ، أي وما من شيء ينتمتع به العباد الا ونحن قادرون على ايجاده وتكوين أضعاف ما وجد منه [ لأن مقدوراته تعالى غير متناهية لكن الذي يخرج منها إلى الوجود يجب أن يكون متناهياً ] فالكلام على التجوز إما على تشبيه اقتداره على كل شيء وإيجاده بالخزائن المودعة فيها الاشياء ، وإما على تشبيه مقدوراته بالاشياء المخزونة التي لا يحوج الى كلفة واجتهاد .

« وما ننزله ، من بقاء القدرة « الا بقدر معلوم » نعلم أنه مصلحة ، فان تخصيص بعض الاقدار بالايجاد لا بد له من مخصص حكيم عارف بالمصالح .

وفي الحديث القدسي <sup>(١)</sup> « ان من عبادي من لا يصلحه الا الغنى ولو أفقرته لأفسده ، وان من عبادي من لا يصلحه الا الفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك » .  
وفيها أيضاً دلالة على أن المخلوقات في الارض مباحة للانسان ، وهو في الأصل أيضاً كذلك ، فقد تطابق العقل والنقل عليه .

الثالثة : ( البقرة ١٦٨ ) يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ .

« يا أيها الناس كلوا مما في الأرض ، يمكن أن يراد الاكل بخصوصه ، وان يراد جميع التصرفات ، وتخصيص الاكل لكونه الغرض الاصلي من التصرف .

« حلالاً طيباً » حالان عن المجرور ، أو أن يكون الاول مفعولاً مطلقاً أو مفعولاً به والثاني صفته .

[ والحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه ، وأصله من الحل الذي هو نقيض العقد . والطيب بمعنى الطاهر ، وبمعنى ما يستلذبه ويستطاب . والحلال يوصف بالطيب ، كما أن الحرام يوصف بالخبيث ] .

(١) انظر الجواهر السنية ص ١١٦ مع تفاوت وهو في اصول الكافي باب الرضا بالقضاء

الحديث ٤ وفي المرات ج ٢ ص ٨٥ وفي شرح ملا صالح المازندراني ج ٨ ص ١٩١ .

وفي الآية دلالة على إباحة اكل كل ما في الارض لكل أحد حتى الكفار ، فان الخطاب لجميع أفراد الانسان ، والامر للإباحة بالمعنى اعم الشامل للواجب والندب والمكروه والمباح أي لا يحرم عليكم الاكل من جميع ما تخرجه الارض من الارزاق التي يمكن أكلها اذا كانت مباحة طاهرة أولذيذة يستطيبها الشرع أو الشهوة المستقيمة وعلى هذا فيندرج وجوب الاكل في بعض المواد منها .

وقد قيل ان سبب نزولها قوم حرموا على أنفسهم رفيع الاطعمة والملابس . وفي مجمع البيان <sup>(١)</sup> نقلاً عن ابن عباس أنها نزلت في ثقيف وبنى عامر بن صعصعة وبنى مدلج ، فانهم حرموا على أنفسهم من الحرث والانعام البحرية والسائمة والوصيلة ، فنهاهم الله عن ذلك .

« ولا تتبعوا خطوات الشيطان » وسأوسه وخواتره ، أو ما ينقلهم به من معصية إلى معصية ، من خطوا القدم وهو نقلها من مكان الى مكان . أو لا تتبعوا الهوى في تحريم الحلال وتحليل الحرام [فان اتباع الهوى كذلك من تسويلات الشيطان] وعن الصادقين عليهم السلام « ان من خطوات الشيطان الحلف بالطلاق والنذر في المعاصي وكل يمين بغير الله » .

« انه لكم عدو مبين » ظاهر العداوة عند ذي البصيرة ، وإن كان يظهر الموالات لمن يقويه ، ومن ثم سماه ولياً في قوله « أولياؤهم الطاغوت » .

وقد استفاد من الآية تحريم متابعة كل عدو في الدين ، حيث علل تحريم متابعة الشيطان بكونه عدواً ، فيتحقق التحريم حيث ما ثبتت العلة . وحينئذ فيمكن القول بعدم جواز متابعة أعداء الدين فيما لم يعلم جوازه بالدليل ، فلا يجوز الاقتداء بهم في الصلاة ولا سماع حكمهم ولا نقل الرواية عنهم ، الى غير ذلك من الامور التي لم يعلم جوازها الا في حال التقية .

الرابعة : ( طه : ٨١ ) كَلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فَيَحْبِلَ عَلَيْهِمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْبِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى .



« كلوا من طيبات ما رزقناكم ، أي من حلاله أو من مستلذاته ، والامر للإباحة لأن الله تعالى لا يريد المباحات من الأكل والشرب في دار التكليف .  
 « ولا تطغوا فيه ، ولا تتمعدوا فيه فتأكلوه على غير وجهه . حدّ الله لكم كالسرف والبطر والمنع عن المستحق » فيحل عليكم غضبي ، فيلزمكم عذابي ويجب لكم ، من حلّ الدين اذا وجب أداءه ، ومن قرأ بضم الحاء أراد النزول .  
 ثم انه تعالى بيّن حال من يحلل عليه غضبه بقوله « ومن يحلل عليه غضبي فقد هوى » فقد تردى وهلك ، أو وقع في الهاوية ، وأصله أن يسقط من علو إلى أسفل قال : (١) .

« هوى من رأس مرقبة ففتت تحتها كبده »

وفي الآية دلالة على إباحة الأكل من مستلذات الأشياء التي رزقها الله لبنى- آدم أو من حلالها ، وعلى تحريم التعدي فيه ، بمعنى الأكل من الوجوه المحرمة أو الغيبية أو الأكل على غير الوجه الذي حده كالسراف والبطر والمنع عن المستحق . ويمكن ارادة الجميع ، فيكون التحريم متعلقاً بكل واحد من الأمرين ، فان من كان في ماله حق الفقراء كان لهم فيه حصة ، فيحرم عليه الأكل منه قبل دفع حصتهم اذ هو بمثابة أكل مال الغير الذي هو التعدي والطفى . ويمكن ترك الأكل على وجه حرّمه الله الى وجه اباحه الله واذن فيه ، وعلى وجه الطاعة أيضاً ، كالأستعانة به على غيره من الطاعات .

الخامسة : (ق: ١١) وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مَبَارَكًا فَآتَيْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ

(١) البيت لاعرابى سقط ابنه من جبل فمات فرثاء ابوه وقيل القائل ام القليل انشده في الكشف عند تفسير الآية ج ٣ ص ٨٠ والمرقبة ثنية مرتفعة يرقب عليها يقول الشاعر سقط من راس جبل فصارت كبده تحت المرقبة متفرقة ويروى ففرت بتشديد الزاي بمعنى فرغت وروى ففرت بتشديد الراء واصله فريت وهذه لفظة طى يقولون المرثة دعت فى دعيت والدار بنت فى بنيت وروى هوى عن صخرة صلدمكان من راس مرقبة .

الْحَصِيدِ • وَالنَّخْلَ بِاسْتِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ • رِزْقًا لِلْعِبَادِ ، أَحْيَيْنَا بِهِ بِلْدَةَ مِثْنَا  
كَذَلِكَ الْخُرُوجُ .

« وأنزلنا من السماء ماءً مباركاً ، مطراً وغيثاً كثير المنافع «فأنبئنا به جنات ،  
بساتين فيها أشجار وتحتهما أنهار ولها أثمار « وحب الحصيد » من اضافة الموصوف الى  
الصفة ، أي الحب الذي من شأنه أن يحصد ، وهو حب الشعير والبر ونحوه مما يكون  
كذلك .

« والنخل باسقات » أي طوالاً عالياً في جهة السماء ، يقال جبل باسق أي عال  
أو حوامل ، من أيسقت الشاة اذا حملت ، فيكون من أفعل فهو فاعل كأينع فهو يانع  
ولعل افرادها بالذكر لفرط ارتفاعها وكثرة منافها .

« لها طلع نضيد » منضود بعضه فوق بعض ، والمراد تراكم الطلع أو كثرة ما فيه  
من الثمر .

« رزقاً للعباد » مفعول له ، أي أنبئنا ذلك لرزقهم . ويجوز أن يكون مصدرأ  
لأن الايات رزق أيضاً ، أي رزقناهم رزقاً . والرزق هو ما للحي الانتفاع به على  
وجه ليس لغيره منعه منه ، والحرام ليس برزق عندنا .

وفيها دلالة على اباحة جميع ما ينبت بالارض من النبات واباحة التصرف فيه  
بما أراد ، فانها مخلوقة للانسان لأجل انتفاعه الا ما أخرجه الدليل . وهذه وأمثالها  
مما دل على الاباحة يستلزم اباحة التمسك بها بالبيع ونحوه .

« وأحيينا به بلدة ميثاً » أرضاً جديدة مقحطة لانبات فيها « كذلك الخروج »  
أي مثل ما أحيينا هذه الارض الميثة بالماء نحى الموتى ونخرجهم من قبورهم ، لأن  
من قدر على أحدهما قدر على الآخر ، فالكاف في محل الرفع على الابتداء ، والخروج  
خبيره والايات الدالة على الاباحة على الوجه المتقدم كثيرة .



## القسم الثاني

في أشياء يحرم التكسب بها ، وفيه آيات :

الأولى : (المائدة : ٤٥) سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكْأَلُونَ لِمَسْحَتٍ .

« سماعون للكذب أكألون للمسحت » أي الحرام ، من سحته إذا استأصله ، لأنه مسحوت البركة . أو يعقب الاستيصال بالعذاب [ قال تعالى « فيسحقكم بعذاب » ]

وفي الآية دلالة على تحريم اكل السحت والاكتساب به ، لأن الكلام في ذمهم وأن هذه الصفات القبيحة صفاتهم . ولكن اختلف في المراد منه : فقيل هو الحرام مطلقا ، وروى في مجمع البيان <sup>(١)</sup> أن النبي ﷺ أنه الرشوة في الحكم ، وعن علي عليه السلام <sup>(٢)</sup> أنه الرشوة في الحكم ومهر البغي وكسب الحجام وعسيب الفحل وثمان الخمر وثمان الميتة وحلوان الكاهن والاستجمال في المعصية .

(١) المجمع ج ٢ ص ١٩٦ ومثله في كنز العرفان ج ٢ ص ١٢ ومثله في الكافي ج ١ ص ٣٦٣ باب السحت الحديث ٤ وهو في المرآت ج ٣ ص ٣٩٤ ورواه عن الكافي في البرهان ج ١ ص ٤٧٤ الحديث ٩ ونور الثقلين ج ١ ص ٥٢٥ الرقم ٢٠٢ ومثله في كتب أهل السنة انظر الدر المنثور ج ٢ ص ٢٨٣ و ٢٨٤ والطبري ص ٢٣٩ إلى ٢٤١ .

وفيه أصل السحت كلب الجوع يقال منه فلان مسحوت المعدة إذا كان أكولا لا يلقى ابداً إلا جائعاً وإنما قيل للرشوة السحت تشبيهاً بذلك كان بالمسترشى من الشره إلى اخذ ما يعطاه من ذلك مثل المسحوت المعدة من الشره إلى الطعام .

(٢) المجمع ج ٢ ص ١٩٦ ومثله في كنز العرفان ج ٢ ص ١٢ واللفظ في المجمع الاستجمال في المعصية ومعناه طلب الجمالة وفي نسخ كنز العرفان بعضها الاستعمال وبعضها الاستكتاب وبعضها الاستكساب .



وروى الكليني في الحسن<sup>(١)</sup> عن عبدالله بن سنان قال : سئل أبو عبدالله عليه السلام عن قاض بين الفريقين يأخذ من السلطان على القضاء الرزق ؟ قال : ذلك السحت .  
وفي الصحيح<sup>(٢)</sup> عن عمار بن مروان قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الغلول ؟ فقال كل شيء غل من الامام فهو سحت ، واكل مال اليتيم وشبهه سحت ، والسحت أنواع كثيرة ، منها أجور الفواجر و ثمن الخمر والنبيذ والمسكر والربا بعد البيئة ، فأما الرشا في الحكم فان ذلك الكفر بالله العظيم ورسوله .  
وعن السكوني عنه عليه السلام<sup>(٣)</sup> قال : السحت ثمن الميتة و ثمن الكلب ، و ثمن الخمر ومهر البغي ، والرشوة في الحكم وأجر الكاهن .

(١) الكافي ج ٢ ص ٣٥٨ باب اخذ الاجرة والرشا في الحكم الحديث ١ وهو في المرات ج ٢ ص ٢٣٢ ورواه في التهذيب ج ٦ ص ٢٢٢ بالرقم ٥٢٧ والفقيه ج ٣ ص ٤ بالرقم ١٢ وحكاة في البرهان ج ١ ص ٤٧٤ الحديث ١٣ ونور الثقلين ج ١ ص ٥٢٦ الرقم ٢١٠ والوسائل الباب ٨ من ابواب آداب القاضى ج ٣ ص ٣٩٤ ط الاميرى .

وتعبير المصنف بالحسن لاجل وجود ابراهيم بن هاشم في السند وقد عرفت غير مرة صحته ثم ظاهر الحديث كون القاضى منسوباً من قبل سلطان الجور فليس قابلاً للقضاء فمأخذه سحت من هذا الوجه والافالمشهور جواز ارتزاق القاضى من بيت المال ويمكن ان يكون المراد من الرزق من السلطان الاجرة .

وعلى اى فلايرد على مصنف هذا الكتاب ما اورده العلامة الانصارى قدس سره في كتاب المكاسب على من استدل بهذا الحديث على حرمة الرشوة اذ ليس في كلام المصنف الاستدلال لحرمة الرشوة وانما هو فى بيان معنى السحت .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٣ باب السحت الحديث ١ وهو فى المرات ج ٣ ص ٣٩٤ ورواه فى التهذيب ج ٦ ص ٣٦٨ بالرقم ١٠٦٢ وحكاة فى نور الثقلين ج ١ ص ٥٢٥ بالرقم ١٩٩ والبرهان ج ١ ص ٤٧٤ الحديث ٦ وقريب منه الحديث ٢٣ عن العياشى .

(٣) الكافي ج ١ ص ٣٦٣ باب السحت الحديث ٢ وهو فى المرات ج ٣ ص ٣٩٤ ورواه فى التهذيب ج ٦ ص ٣٦٨ بالرقم ١٠٦١ وحكاة فى البرهان ج ١ ص ٤٧٤ ونور الثقلين ج ١ ص ٥٢٥ بالرقم ٢٠٠ .

وعن سماعة<sup>(١)</sup> قال : قال السحت أنواع ، منها كسب الحجام اذا شارط وأجر الزانية وثمن الخمر ، فأما الرشا في الحكم فهو الكفر بالله العظيم .  
ولا خلاف في تجريم ما اشتملت عليه هذه الاخبار ، سوى كسب الحجام مع الاشتراط ، فان الظاهر من أصحابنا أنه مكروه لا محرم ، ولم يذكر العلامة<sup>(٢)</sup> في المنتهى خلافاً في كراهته عن أصحابنا وانما ذكر الخلاف فيه عن احمد من العامة<sup>(٣)</sup> ونقل عن اكثرهم الوفاق في الكراهة ، وردّ خبر سماعة<sup>(٤)</sup> بأنه خبر مقطوع السند ،

(١) الحديث رواه الكليني كما في المتن في الكافي ج ١ ص ٣٤٣ باب السحت الحديث ٣ عن زرعة عن سماعة عن ابي عبدالله وهو في المرات ج ٣ ص ٣٩٤ وحكاة في البرهان ج ١ ص ٤٧٤ الرقم ٨ ونور الثقلين ج ١ ص ٥٢٥ الرقم ٢٠١ ورواه الى قوله فأما الرشا في الحكم في التهذيب ج ٦ ص ٣٥٥ بالرقم ١٠١٣ والاستبصار ج ٣ ص ٥٩ بالرقم ١٩٥ عن عثمان بن عيسى عن سماعة وفيهما قال مضراً غير مسند الى الامام .  
والذي رواه في المنتهى مسألة كسب الحجام هو هذا الحديث المروي في التهذيبيين وترى الاحاديث الثلاثة في الوسائل الباب ٢٢ من ابواب ما يكسب به ج ٢ ص ٥٣٧ و ٥٣٨ ط الاميري .

(٢) المنتهى ج ٢ ص ١٠١٩ .

(٣) بل لم يثبت الخلاف منه ايضاً بنحو مطلق ففي فتح الباري ج ٥ ص ٣٦٥ وذهب احمد وجماعة الى الفرق بين الحرو العبد فكرهوا للحرا الاحتراف بالحجامة ويحرم عليه الانفاق على نفسه منها ويجوز له الانفاق على الرقيق والدواب منها وابعوها للعبد مطلقاً انتهى .  
(٤) اعتراض العلامة انما يرد على حديث التهذيبيين وهو الذي رواه في المنتهى وقد عرفت قبيل ذلك ان في المسئلة حديثاً آخر في الكافي ليس في سنده عثمان بن عيسى وفيه التصريح بالاسناد الى ابي عبدالله وهو الذي حكاه المصنف هنا .

ومع ذلك فالحكم بالقطع في حديث التهذيبيين لا يخلو عن اشكال فلعل الاضمار في الحديث وقع من الشيخ قدس سره حيث روى الحديث الذي قبله بالرقم ١٠١٢ عن ابي عبدالله فاكتفى فيما بعده بالضمير عن اعادة الاسم الظاهر روماً للاختصار ورعاية للبلاغة .  
بل قد يقال لا يضر الاضمار ولو كان عن سماعة كما افاده صاحب المعالم في الفائدة الثامنة من مقدمة منتقى الجمان ج ١ ص ٣٥ و المحدث الكاشاني في المقدمة الثانية من مقدمات الوافي ص ١٢ والمامقاني في مقياس الهداية المطبوع مع تنقيح المقال ص ٤٧ من ان الراوي



لأن سماعه لم يسنده الى امام ، ومع ذلك ففي طريقه عثمان بن عيسى وهو واقفي وسماعة وهو فطحي <sup>(١)</sup> .

وقد يستدل على كراهته بالاخبار الصحيحة المطلقة في الجواز ، كصحيحة معاوية بن عمار <sup>(٢)</sup> قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن كسب الحجام . فقال : لا بأس به .

قد يصرح باسم الامام الذي يروى عنه في اول الروايات ثم يكتفى في الباقي بالضمير فيقول وسألته او وقال او نحو هذا الى ان يستوفى الروايات التي رواها عن هذا الامام فلما نقلت تلك الاخبار الى كتاب آخر وعرض القطع توهم الاضمار بل ادعى في مقياس الهداية انه كاد يحصل القطع بذلك في مضمرات سماعة وعلى بن جعفر للمتنبئ .

(١) الاختلاف في شأن سماعة وانه منحرف اولا انما هو في وقفه و عدمه والاكثرون على انه اثني عشرى لمكان توثيق النجاشي (انظر ص ١٤٦ ط المصطفى) مع عدم ذكر انحراف له وكان دأب النجاشي التصريح بانحراف من يوثقه من المنحرفين وقد سرده الشيخ في اصحاب الامام الصادق ص ٢١٤ بالرقم ١٩٤ و في اصحاب الامام الكاظم ص ٣٥١ بالرقم ٤ وحكم بوقفه هنا وقد حكموا باشتباه الشيخ من جهة وقف ابنه فحكم بوقفه .

وكذا وصفه بالوقف الصدوق في الفقيه ج ٢ ص ٧٥ باب ما يجب على من افطر ذيل الحديث بالرقم ٣٢٨ وباب الصلوة في شهر رمضان ج ٢ ص ٨٨ الرقم ٣٩٧ وقالوا انه من اشتباه الصدوق امامن جهة وقف ابنه او كثرة روايات زرعة عنه .

وأما فطحيته فحكم المامقاني باشتباه المولى صالح حيث قال انه فطحي نقل في قاموس الرجال ج ٥ ص ٤ نسبة هذا الاشتباه الى ابن ادريس ايضاً وقد وقع هنا للعلامة ايضاً .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٠ والسند هكذا على بن ابراهيم عن ابيه ومحمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير عن معاوية بن عمار عن ابي عبد الله وهو في المرات ج ٣ ص ٣٩٢ وقال حسن كالصحيح ورواه في التهذيب عن الفضل بن شاذان الى آخر السند ج ٦ ص ٣٥٥ الرقم ١٠١٢ والاستبصار ج ٣ ص ٥٩ بالرقم ١٩٤ .

وذيل الحديث فقلت اجر التيوس قال ان كانت العرب لتعابره ولا بأس وروى صدر الحديث في الفقيه ج ٣ ص ١٠٥ بالرقم ٤٣٢ عن معاوية بن عمار و روى الحديث في الوافي الجزء ١٠ ص ٣١ .



والسرفى تعبير العلامة المجلسى عن الحديث بالحسن كالصحيح وجود ابراهيم بن هاشم فى احد طريقه ومحمد بن اسمعيل فى طريقه الاخر اما ابراهيم بن هاشم فقد عرفت فى ص ۱۲۸ من المجلد الاول من هذا الكتاب صحة الحديث من أجله واما محمد بن اسمعيل فقد اكثر الكلىنى الرواية عنه عن الفضل بن شاذان حتى قيل فيه اكثر من خمسمائة حديث كذلك واكثر الرواية عنه فى الكشى ايضا والمحمدون بنو اسمعيل يزيدون على اثنى عشر رجلا .

واختلف فى المروى عنه فى الكافى والكشى الراوى عن الفضل بن شاذان على ثلاثة اقوال الاول محمد بن اسمعيل بن يزيد بن زبيح نقل هذا القول عن المحقق الاردبيلى والثانى انه هو البرمكى واختاره شيخنا البهائى قدس سره انظر مشرق الشمسين من ص ۸ الى ص ۱۰ والثالث انه ابو الحسن وابو الحسين محمد بن اسمعيل النيسابورى تلميذ الفضل بن شاذان وهذا مختار السيد الداماد فى الروايع انظر الرشحة التاسعة عشر من ۷۰ الى ص ۷۴ والمحدث الكاشانى انظر المقدمة الثانية من مقدمات الوافى ص ۱۰ وقواه العلامة الشفتى فى فوائده الرجالية وكذا المامقانى فى خاتمة تنقيح المقال ص ۹۴ والبار فروشى انظر نخبة المقال من ص ۲۶۳ الى ص ۲۶۹ وعدة من الاعلام .

ثم النيسابورى هذا يقال له بندر بفتح الباء وسكون النون وفتح الفاء وتشديد الراء والبند العلم الكبير جمعه بنود كفلوس وفلوس وفر القوم بفتح الفاء وتشديد الراء وفتحهم بفتح الفاء او كلاهما بالضم خيارهم وقد يقال بندويه مثال نفظويه .

واما البندقى كما عن بعض فقهاء الداماد قدس سره انى لست اراه ماخوذاً عن دليل معول عليه ولا ارى له وجهاً على سبيل ماركون اليه فان بندقه بالنون الساكنه بين الباء الموحده والذال المهملة المضمومتين قبل القاف ابوقبييلة من اليمن ولم يقع اليه فى كلام احد من الصدر السالف من اصحاب الفن ان محمد بن اسمعيل النيسابورى كان من تلك القبيلة انتهى .

ثم احتمل كونه تصحيف بندر من قلم الناسخين و على اى فانافى شأن هذا الرجل من المتوقفين ولا جترى على تخطئة واحد من مثل الشيخ البهائى والمحقق الاردبيلى والمحقق الداماد المدققين المحققين المتتبعين ولنعم ما قيل بالفارسية :

جائى كه عقاب پر بریزد از پشه لاغرى چه خیزد

وصحيحة الحلبي<sup>(١)</sup> عن ابي عبدالله عليه السلام أن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وآله عن كسب المحجم . فقال : لك ناضح ؟ فقال : نعم . فقال : اعلفه اياه ولا تأكله . ولو كان حراماً لما جاز اعلافه الناضح أيضاً .

ومع ذلك فالذى اداه ان الحديث الذى هو فى طريقه يؤخذ به ويمتبر كاعتبار ما اصطالحوا عليه بالصحيح سواء سميئاه بهذا الاسم اولا وذلك لمكان تنصيب اجلاء اصحابنا مثل صاحب المدارك والعلامة المجلسى والعلامة الحلبي وغيرهم بصحة كثير من الاحاديث الذى هو فى سنده فان كنت فى ريب فى ذلك فانظر الكتب الفقهية مسألة جواز الاجتزاء بالتسبيحات الاربع مرة واحدة ومسئلة ما يقوله المأموم بعد انتصاب الامام من الركوع ومسئلة الموسعة والمضايقة توقن بصحة ما ادعيناه .

بل لم نقف على تصريح بالترديد فى صحة مثل تلك الاحاديث الا عن السبزواري فقد توقف فى غير موضع من الذخيرة و قال ان محمد بن اسمعيل مشترك بين الثقة وغيره وحكم هؤلاء الاعلام الاجلة بصحة تلك الاحاديث المشار اليها اما أن يكون لاجل معرفتهم بشأن هذا الرجل وحكمهم بوثاقته ايا كان من المحمدين بنى اسمعيل او لاجل علمهم بان كتاب الفضل بن شاذان كان بعينه عند صاحب الكافي وكان ذكره للواسطة لمجرد اتصال السند فهو ايضاً شهادة من هؤلاء الاعلام بكون نقل الكليني عن أصل كتاب الفضل بن شاذان المتيقن كونه كتاباً له وكون ذكر الواسطة لمجرد اتصال السند فكفى بذلك لمثل هذه الاحاديث جلاله وقدره واعتماداً .

ولمزيد اتضاح ما شرحنا لك راجع ص ١٦٩ من المدارك ط ١٣٢٢ المطبوع معه حاشية العلامة البهبهاني قدس سره مسألة الاجتزاء بالتسبيحات فى الاخيرتين مرة واحدة والبخارى ج ١٨ ط كمپانى ص ٣٥٣ و دقق النظر فى عبارة هذين العلمين فى شان مثل هذه الاحاديث تجد فيها نكات دقيقة عميقة .

ثم التيوس جمع التيس على زنة فلس وهو المعز - وقوله ان كانت العرب لتعاير به - ان مخفة من المثقلة .

(١) التهذيب ج ٦ ص ٣٥٦ الرقم ١٠١٤ والاستبصار ج ٣ ص ٦٠ الرقم ١٩٦ والناضح البعير الذى يستقى عليه .



وروى زرارة في الموثق عن الباقر عليه السلام <sup>(١)</sup> قال : سألته عن كسب الحجام . فقال : مكروه له ان شارط ولا بأس عليك ان تشارطه وتماكسه وانما يكره له . ونحوها من الاخبار <sup>(٢)</sup> .

[والمراد بالاشتراط الاجرة على فعله ، سواء عينها أم اطلق ، ومقتضى الخبر الاخير أن المحجوم على الضد من الحاجم ، بمعنى أنه يكره له أن يستعمله من غير شرط ولا يكره معه] .

الثانية : (النور ٣٣) وَلَا تَكْرَهُوا فَتْيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ كَفْحًا لِيَتَّبِعُوا عَرَضَ الْحَيَوةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يَكْرَهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ . « ولا تكرهوا فتياتكم » اماءكم « على البغاء » على الزنا ، والمشهور أنها نزلت في عبدالله بن أبي سلول رأس النفاق <sup>(٣)</sup> ، وكان له ست اماء يكرهن على الزنا ،

(١) الكافي ج ١ ص ٣٦٠ باب كسب الحجام الحديث ٤ وهو في المرات ج ٣ ص ٣٩٢ وفيه وقال في المسالك يكره الحجامه مع اشتراط الاجرة على فعله سواء عينها ام اطلق فلا يكره لو عمل بغير شرط وان بذلت له بعد ذلك كما دلت عليه الاخبار هذا في طرف الحاجم واما المحجوم فعلى الضد يكره له ان يستعمل من غير شرط ولا يكره معه .

(٢) انظر الوسائل الباب ٣٦ و ٤٠ من ابواب ما يكتسب به ج ٢ ص ٥٣٩ و ص ٥٤٠ ط الاميرى والوافى الجزء العاشر ص ٣١ و مستدرک الوسائل من ص ٤٢٧ الى ص ٤٣٠ ج ٢ .

(٣) انظر المجمع ج ٤ ص ١٤١ و الطبري ج ١٨ ص ١٣٣ و ابن كثير ج ٣ ص ٢٨٨ و فتح القدير ج ٤ ص ٣٠ و الدر المنثور ج ٥ ص ٤٦ و قلائد الدرر ج ٢ ص ٢١٨ و احكام القرآن لابن العربي ص ١٣٧٥ و تفسير الامام الرازي ج ٢٣ ص ٢٢٠ و الكشاف ج ٣ ص ٢٣٩ وفيه تخريج ابن حجر في الشاف الكاف .

ثم سلول على ما ذكره النووى فى تهذيب الاسماء واللغات ج ١ ص ٢٦٠ بالرقم ٢٨٥ ام عبدالله فلهدا قال العلماء الصواب فى ذلك ان يقال عبدالله بن ابى ابن سلول بالرفع يتنوين ابى وكتابة ابن سلول بالالف ويمرب اعراب عبدالله لانه صفة له لا لابي .



فشكت ثنتان منهن معادة ومسيكة الى رسول الله ﷺ فنزلت . والنص وان كان وارداً في الاماء الا أن الاجماع منعقد على أن حال الحرائر كذلك في التحريم .

« ان أردن تحصناً ، تعفوا ، ولعل التقييد بالشرط لكون الآية نزلت على سبب خاص <sup>(١)</sup> فوقع النهي على تلك الصفة ، لأن الشرط مراد حتى يلزم منه جواز الاكراه عند عدم ارادة التحصن ، لأن مفهوم الشرط انما يعتبر لولم يكن في الكلام فائدة سواء ، أو نقول اذا لم يردن التحصن لا يتأتى الاكراه ، فانه الالزام على خلاف مقتضى الطبع ، وأمر الطبيعة المؤاتية على البغاء لا يسمى مكرهاً ولا أمره إكراهاً .

وبالجملة مقتضى الآية تحريم الاكراه مع ارادة التحصن ، ولا يلزم من ذلك جوازه مع عدم ارادة التحصن ، فان عدم الحرمة جاز أن يكون لكون الاكراه غير مقدور ، أو نقول : غالب الحال أن الاكراه لا يحصل الا عند ارادة التحصن ، والكلام الوارد على سبيل الغالب لا يكون له مفهوم الخطاب كما يرى في قوله « ان تقصروا من الصلاة » « ان خفتن » .

ثم انا لو سلمنا أن مفهوم الشرط اقتضى الجواز فلنا أن نقول : هو مفهوم عارضه ما هو أقوى منه ، وهو الاجماع على عدم جوازه مطلقاً فيضمحل الضعيف بمعارضته .  
وقيل ان « ان » بمعنى « ان » ، لأن سبب النزول ورد على ذلك . وفي ايثار كلمة « ان » على « ان » تنبيه على أن الباقيات كن يفعلن ذلك برغبة وطواعية منهن ، وان ما وجد من معادة ومسيكة من قبيل الشاذ النادر .

« لتبتغوا عرض الحياة الدنيا » أي من كسبهن وبيع أولادهن « ومن يكرههن »

(١) وفي الانتصاف المطبوع ذيل الكشاف ج ٣ ص ٢٣٩ بيان يمجبننا نقله قال وعند العبد الفقير الى الله تعالى ان فائده ذلك والله اعلم ان يبشع عند المخاطب الوقوع فيه لكي يتيقظ انه كان ينبغي له ان يأنف من هذه الرذيلة و ان لم يكن زاجر شرعى .  
ووجه التبشيع عليها ان مضمون الآية النداء عليه بان امته خير منه لانها آثرت التحصن عن الفاحشة وهو يأبى الاكراهها عليها ولو ابرز مكنون هذا المعنى لم يقع الزاجر من النفس موقعه وعسى هذه الآية تأخذ بالنفوس الدنية فكيف بالنفوس العربية انتهى .

فإن الله من بعد إكراههن غفور رحيم ، أي للمكرهات لا للمكره ، فإن الوزر عليه <sup>(١)</sup> .

ولو قيل : انه مع الإكراه لاوزر عليهن ولاثم ، فلاحاجة الى المغفرة . أوجب بأن الإكراه في تلك الصورة جازأن يكون دون ما اعتبرته الشريعة من الإكراه بالقتل أو بما يخاف معه التلف أو ذهاب العضو من ضرب عنيف أو غيره حتى يسلم من الاثم ، وربما قصرت عن الحد الذي يعذر فيه فتكون آثمة - كذا أجاب في الكشاف وهو جيد ، غير أن الظاهر المتبادر تحريم الإكراه مطلقا والغفران معه مطلقا .  
وأجاب القاضى بأن الإكراه <sup>(٢)</sup> لا ينافي المؤاخذة بالذات ، و لذلك حرم على المكره القتل وأوجب عليه القصاص .

وفيه نظر ، لورود النص في الصورة المخصوصة التي ذكرها ، وان الاثم فيها يتعلق بالمباشر ، والمخرج بالنص عن عموم الحكم لا يجعل نظير الماعدهاء من الصور التي لم تثبت خروجها بنص ، على أن الاجماع منعقد على عدم الاثم في صورة الإكراه على البغي ، وقد سئل هو أيضاً في أول كلامه .

ويمكن توجيه كلامه بأن الذنب من حيث هو يقتضي ترتب الاثم على فعله ، ومن ثم ترتب الاثم على القاتل مع كونه مكرهاً لما كان الذنب الصادر عنه ، ولكن في

(١) و يؤيد هذا المعنى مارووه من قراءة لهن غفور رحيم رواه في الكشاف والبيضاوي وابن كثير ونثر المرجان ج ٤ ص ٦٣٠ عن ابن مسعود و رواه الطبرى عن سعيد بن جبير وفي قلائد الدرر عن ابن عامر وسعيد بن جبير وفي فتح القدير عن جابر بن عبدالله وسعيد بن جبير وفي المجمع عن ابن عباس و سعيد بن جبير وقال وروى ذلك عن ابى عبدالله (ع) .  
(٢) انظر ص ٤٦٨ ط المطبعة العثمانية و اجاب فى فتح القدير بانها و ان كانت مكرهه فربما لا تخلو فى تضاعيف الزنا عن شائبة مطاوعة اما بحكم الجبلة البشرية او بكون الاجراء قاصراً عن حد الاجراء المزيل للاختيار انتهى و الحق ان الغفران يستعمل فى لسان القرآن فى عدم المؤاخذة و ان لم يكن ثمة اثم كما يحقق ذلك الاية ١٧٣ من سورة البقره فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم و مثله الاية ١٤٥ من سورة الانعام والاية ١١٥ من سورة النحل وفى كلام المصنف ايضاً اشارة الى ذلك .



هذا [الموضع] تجاوز الله تعالى عن عقاب المكره لمكان الاكراه كما جوز تناول الميعة لمكان الضرورة مع تصريحه بالمغفرة والرحمة بعد ذلك .

ويمكن أن يكون المراد أنه غفور رحيم للمكراهات والمكره معاً، بأن تكون المغفرة لهم على الاطلاق ولهم مع التوبة أو تفضلاً . وفي الآية دلالة على تحريم الاكراه على الزنا والتكسب به وأخذ الاجرة عليه ونحو ذلك .

الثالثة : (لقمان ٤) وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ .

«ومن الناس من يشتري لهو الحديث» بأن يلهى عما يعنى ، كالأحاديث التي لأصل لها والاساطير التي لا اعتبار فيها والمضحك وفضول الكلام . وفي مجمع البيان اكثر المفسرين<sup>(١)</sup> على أن المراد بلهوه الحديث الغناء ، وهو قول ابن عباس وابن مسعود وغيرهما ، وهو المروى عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام ، وعن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال : منه الغناء ، وعن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : هو الطعن في الحق والاستهزاء به . واطافة اللهوا الى الحديث بمعنى «من» ، وهي تبينية ان اريد بالحديث المنكر ، والمعنى من يشتري اللهو من الحديث ، فان اللهو قد يكون من الحديث ومن غيره فبين بالحديث ، وان اريد ما هو أعم من المنكر كانت بمعنى من التبعية ، كأنه قيل من الناس من يشتري بعض الحديث وهو اللهو منه .

«ليضل عن سبيل الله» دينه أو قراءة كتابه ، قرأ أبو عمرو بفتح الياء ، بمعنى ليثبت على ضلالته ، أو يزيد فيه «بغير علم» أى بحال ما يشتريه أو بالتجارة الصادرة منه حيث استبدل اللهو بقراءة القرآن .

«ويتخذها هزواً» ويتخذ السبيل سخريه واستهزاء . قيل إن سبب نزولها ما روى عن النضر بن الحرث<sup>(٢)</sup> حيث اشترى كتب الاعاجم وكان يحدث بها قرشاً ويقول ان كان محمد يحدثكم بحديث عاد و ثمود فأنا أحدثكم بحديث رستم و اسفنديار و

(١) انظر المجمع ج ٤ ص ٣١٣ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ٣١٣ و قلائد الدرر ج ٢ ص ٢٢٢ .



الأكسرة . وقيل كان يشتري القيان ويحملهن على معاشره من أراد الاسلام ومنعه عنه .  
وقيل نزلت <sup>(١)</sup> في رجل اشترى جارية تغنيه ليلاً ونهاراً ، ونقله في المجمع عن ابن عباس ،  
قال : ويؤيده ما رواه ابو امامة عن النبي ﷺ <sup>(٢)</sup> « لا يحل تعليم المغنيات ولا بيعهن و  
أثمانهن حرام » .

« أولئك لهم عذاب مهين » بسبب اهانتهن الحق واستيثار الباطل عليه . و في  
الآية دلالة على تحريم الغناء كما هو المنقول عنهم عليهم السلام في تفسير اللهو .  
و عنهم <sup>(٣)</sup> « ما من رجل يرفع صوته بالغناء الا بعث الله عليه شيطانين  
أحدهما على هذا المنكب والاخر على هذا المنكب ، فلا يزالان يضربانه بأرجلهما حتى  
يكون هو الذي يسكت » .

ولاخلاف بين علمائنا في تحريمه ، وربما فسر لهو الحديث بكسب المغنيات ،  
و رواه أبو بصير <sup>(٤)</sup> عن الصادق <sup>(ع)</sup> قال : سألته عن كسب المغنيات . فقال : التي تدخل

(١) المجمع ج ٤ ص ٣١٣ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ٣١٣ وعنه نور الثقلين ج ٤ ص ١٩٤ بالرقم ١٠ وللحديث في  
المجمع تامة و اخرجه ايضاً في الكشاف ج ٣ ص ٤٩٠ مع تفاوت يسير و اخرجه في الدر  
المنثور ج ٥ ص ١٥٩ عن سعيد بن منصور و احمد و الترمذى و ابن ماجه و ابن ابى الدنيا  
في ذم الملاهي و ابن جرير و ابن المنذر و ابن ابى حاتم و الطبرانى و ابن مردويه و البيهقي  
عن ابى امامه عن النبي (ص) .

(٣) الحديث جعله في المجمع ذيل الحديث الاول مع تفاوت في اللفظ وفيه عقيرته  
مكان صوته والعقيرة ايضاً بمعنى الصوت و اخرجه كما في المتن في الكشاف ج ٣ ص ٤٩١ وقال  
ابن حجر اخرجه ابو يعلى و اسحق و الحارث من طريق ابى امامه و هو عند الطبرانى من  
رواية يحيى بن الحارث عن القاسم في الحديث الذى قبله و اخرجه في الدر المنثور ايضاً  
ج ٥ ص ١٥٩ و رواه مع تفاوت ايضاً في جامع الاخبار عن ابى امامه عن النبي ص ١٨٠ و  
حكاه عنه في مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٤٥٧ .

(٤) الكافي ج ١ ص ٣٦١ باب كسب المغنية الحديث ١ و هو في المرات ج ٣ ص ٣٩٢  
و رواه في التهذيب ج ٦ ص ٣٥٨ الرقم ١٠٢٤ ، و الاستبصار ج ٣ ص ٦٢ الرقم ٢٠٧ و  
قريب منه في المضمون مانى الفقيه ج ٣ ص ٩٨ بالرقم ٣٧٦ .

على الرجال حرام ، والتي تدعى الى الاعراس ليس به بأس، وهو قوله تعالى « ومن الناس من يشتري لهو الحديث » الآية .

وظاهر أن قوله « وهو » راجع الى الاول ، وقد تضافرت الاخبار <sup>(١)</sup> بتحريمه ، فقد روى نصر بن قابوس <sup>(٢)</sup> قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : المغنية ملعونة ، ملعون من اكل كسبها ، ونحوها من الاخبار .

وظاهر رواية ابي بصير أن المغنية التي تدعى الى الاعراس لا بأس بكسبها ، ونحوها روايته <sup>(٣)</sup> عن ابي عبد الله عليه السلام قال : المغنية التي تزف العرائس لا بأس بكسبها . قال الشيخ رحمه الله : الرخصة التي دلت هذه الاخبار عليها محمولة على من لا يتكلم بالا باطيل ولا يلعب بالملاهي من العيدان وأشباهاها ولا بالقصب وغيره ، بل يكون ممن تزف العروس و تتكلم عندها بانشاد الشعر و القول البعيد من الفحش و

(١) انظر الوسائل الباب ٤٣ و ٤٤ من ابواب ما يكتسب به ج ٢ ص ٥٤١ و الباب ١٢٧ و ١٢٩ ص ٥٦٥ و ٥٦٦ ط الاميرى والوافى الجزء العاشر من ص ٣٢ الى ص ٣٥ و مستدرک الوسائل الباب ١٣ و ١٤ من ابواب ما يكتسب به ج ٢ ص ٤٣٠ و ٤٣١ و الباب ٧٨ و ٨٠ ص ٤٥٧ و ٤٥٩ .

وتفسير آيات الغناء في الدر المنثور ج ٥ ص ٨٠ و ص ١٥٩ والطبري ج ١٩ ص ٤٩ و ج ٢١ ص ٦٠ الى ص ٦٣ و البرهان ج ٣ ص ٩٠ و ص ٩١ و ص ١٧٦ و ص ١٧٧ و ص ٢٦٩ و ص ٢٧٠ ونور الثقلين ج ٣ ص ٤٩٥ و ص ٤٩٦ و ج ٤ ص ٤١ و ص ٤٢ و ص ١٩٣ و ص ١٩٤ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦١ باب المغنية و شرائها الحديث ٦ و هو في المرات ج ٣ ص ٣٩٢ و رواه في التهذيب ج ٦ ص ٣٥٧ بالرقم ١٠٢٠ والاستبصار ج ٣ ص ٦١ بالرقم ٢٠٣ .

(٣) الكافي ج ١ ص ٣٦١ الباب المتقدم الحديث ٢ و هو في المرات ج ٣ ص ٣٩٢ و رواه في التهذيب ج ٦ ص ٣٥٧ بالرقم ١٠٢٣ والاستبصار ج ٣ ص ٦٢ بالرقم ٢٠٦ و لابي بصير روايتان اخريان دالتان على جواز كسب المغنية التي تدعى الى الاعراس وهما بالرقم ١٠٢٢ و ١٠٢٤ من التهذيب و رواهما في الكافي والاستبصار ايضاً و قول المصنف قبيل ذلك و ظاهر رواية ابي بصير اشارة الى احدى الروايتين .



الآباطيل، فأما من عدا هؤلاء ممن يلعبن بسائر أنواع الملاهى فلا يجوز على حال، سواء كان في العرايس أو غيرها - انتهى كلامه، وهو جيد.

ويمكن حمل «لهو الحديث» على ما كان لهواً من الحديث مطلقاً وإن كان سببها خاصاً، فإن العبرة بعموم اللفظ، و يلزم من ذلك تحريم جميع ما يستلزم ذلك، كالأحاديث الباطلة التي لأصل لها وتحريم الكسب بها وأخذ الأجرة عليها.

وفي مجمع البيان<sup>(١)</sup> انه يدخل فيه كل شيء يلهى عن سبيل الله وعن طاعته من الآباطيل والمزامير والملاهى والمعازف، و يدخل فيه السخرية بالقرآن و اللغو وكل لهو ولعب والأحاديث الكاذبة والأساطير الملهية عن القرآن، ولا يبعد ادخال القصص والحكايات السابقة التي لافائدة تحتها.

والمراد بالغناء المحرم ما يسمى في العرف غناءً [سواء اشتمل على طرب أم لا] نحو «الحدهاء» [بالمد، وهو سوق الأبل بالغناء لها] وربما عرفه بعضهم بأنه «ترجيع الصوت المطرب» [أى ما اشتمل على الوصفين الترجيع مع الاطراب، فلو خلا عن أحدهما لم يكن غناءً] وليس في الأدلة ما يدل على اعتباره، ومن ثم لم يعتبره بعض، والاحتياط في ترك جميع أقسامه.

الرابعة: (المائدة ٩٤) **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ.**

«إنما الخمر» من التخمير، وهو تغطية العقل وإطلاقه على ما يتخذ من الكرم هو الأكثر، والظاهر أن المراد به ما يشمل جميع المسكرات، وبه وردت الأخبار، وفي الصحيح<sup>(٢)</sup> عن عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الخمر من

(١) المجمع ج ٤ ص ٣١٣.

(٢) الكافي ج ٢ ص ١٨٨ باب ما يتخذ منه الخمر الحديث ١ وهو في المرات ج ٤ ص ٩٠ وفيه انه حسن كالصحيح على الظاهر اذ الظاهر الحجاج مكان الحجال كما في بعض النسخ ورواه في التهذيب ج ٩ ص ١٠١ بالرقم ٤٤٢ والسر في تعبير المجلسي عن الحديث بالحسن وجود ابراهيم بن هاشم ومحمد بن اسمعيل في طريق الحديث وقدم الكلام فيهما.



خمس : العصير من الكرم ، والنقيع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمزمن الشعير ، والنيبذ من التمر . ونحوها من الاخبار <sup>(١)</sup> .

«الميسر» مصدر كالمرجع والموعد، سمي به القمار لاشتماله على أخذ مال الناس بيسر . والمراد به ما يصدق عليه أنه قمار بجميع أقسامه . وروى <sup>(٢)</sup> جابر عن ابي جعفر قال : لما أنزل الله عز وجل على رسول الله ﷺ « انما الخمر والميسر » الآية ، قيل : يا رسول الله ما الميسر؟ فقال : كلما تقوم به حتى الكعباب والجوز - الحديث .  
وفي الصحيح <sup>(٣)</sup> عن معمر بن خالد عن أبي الحسن عليه السلام قال : النرد والشطرنج والاربعة عشر بمنزلة واحدة ، وما قومر عليه فهو الميسر .  
«والانصاب» الاصنام كانوا ينصبونها للعبادة .

«والازلام» جمع زلم بضم أوله كصرد أوفتحه كفرس ، وهي القداح التي كانوا يجيلونها للقمار ، وهي عشرة سبعة منها ذوات انصاء ، وهي : الفذ له سهم ، و التوام سهمان ، والرقيب ثلاثة ، والجليس أربعة ، و النافس خمسة ، والمسبل ستة ، والمعلبي سبعة . وثلاثة لانصيب لها ، وهي : المنيح ، والسفيح ، والوغد . ولقد أحسن من قال :  
لى في الدنيا سهام ليس فيهن ربيع  
وأساميهن وغد وسفيح ومنيح

(١) انظر الوسائل الباب ١ من ابواب الاشربة ج ٣ ص ٣١٢ ط الاميرى والوافى الجزء ١١ ص ٧٨ و مستدرك الوسائل ج ٣ ص ١٣٥ و متفرقات ابواب الاشربة المحرمه من الكتب السالف ذكرها .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٢ باب القمار والنهي الحديث ٢ و هو فى المرات ج ٣ ص ٣٩٣ و رواه فى التهذيب ج ٦ ص ٣٧١ بالرقم ١٠٧٥ والفقيه ج ٣ ص ٩٧ بالرقم ٣٧٣ .  
(٣) الكافي ج ٢ ص ٢٠١ باب النرد والشطرنج الحديث ١ و هو فى المرات ج ٤ ص ١٠٠ و فيه انه صحيح والوافى الجزء العاشر ص ٣٥ و قريب منه فى تفسير العياشى ج ١ ص ٣٣٩ الرقم ١٨٢ و حكاه عنه فى البحار ج ١٦ (م) ٣٤ والبرهان ج ١ ص ٣٩٨ والوسائل الباب ٦٣ من ابواب ما يكتسب به ج ٢ ص ٥٤٧ ط الاميرى و حكى حديث الكافي فى الوسائل فى الباب ١٣٢ ص ٥٦٧ .

و كانوا يجعلون هذه القداح في خريطة ويضعونها على يد من يعتمدون عليه فيحركها ، ثم يدخل يده الى الخريطة ويخرج باسم كل رجل قدحا ، فمن خرج له قدح من القداح ذوات النصيب المفروض أخذه ، ومن خرج له من القداح غير ذوات النصيب لم يأخذ شيئاً ويغرم ثلث قيمة البعير ، فلا يزال يخرج قدحاً قدحاً حتى يأخذ اصحاب القداح السبعة أنصباهم ويغرم الثلاثة الذين لانصيب لهم قيمة البعير .

« رجس » قدر مستقذر تكرهه النفوس ، وهو خبر عن مقدر اى تعاطى الاشياء المذكورة « من عمل الشيطان » الذي هو الخيبة والمحق « فاجتنبوه » أي كونوا في جانب عنه « لعلمكم تفلحون » تفوزون بالفلاح .

واستدل اصحابنا بالآية على تحريم الخمر وتحريم بيعه وشرائه واكل ثمنه وجميع استعماله ، وعلى ذلك انعقد اجماعهم ، وعنه <sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم : لعن الله الخمر وغارسها

(١) انظر الحديث بالفاظها المختلفة في الوسائل ج ٣ ص ٣٢٤ الباب ٣٤ من ابواب الاشربة المحرمة والوافى الجزء ١١ ص ٨١ و مستدرك الوسائل ج ٣ ص ١٤٣ والبحار ج ١٤ ص ٩١٣ وكذا الوسائل ايضاً ج ٢ ص ٥٥٥ و مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٤٥٢ باب تحريم بيع الخمر وفي كتب اهل السنة سنن البيهقي ج ٨ ص ٢٨٧ والدر المنثور ج ٢ ص ٣٢٢ والترغيب والترهيب ج ٣ ص ٢٤٩ و ص ٢٥٠ وفيض القدير ج ٥ ص ٢٦٧ .

ثم في بعض نسخ المصادر حارثها بالثاء المثلثة و في بعضها بالسين المهملة و اظن ان الثانى اصح اذ على الاول لافرق بين الفارس والحارث فيكون تكراراً و في بعض الفاظ الروايات عاصرها ومعتصرها فان صح فالذى يستفاد من اكثر كتب اهل اللغة وكلمات اهل الادب ان المعتصر بمعنى طالب عصرها ففي مقاييس اللغة ج ٤ ص ٣٤٢ عصرت العنب اذا وليته بنفسك و اعتصرته اذا عصر لك خاصة و في المحكم لابن سيده ج ١ ص ٢٥٦ و قيل عصره ولى ذلك بنفسه واعتصره عصر له خاصة الا أن في فيض القدير ان المعتصر من يعتمر لنفسه نحو كال و اكنال .

و في تذييل الترغيب والترهيب لمصطفى محمد عمارة معتصرها يريد حابسها في الاواني والزجاجات قلت كل ذلك على ما ظنوه من كسر الصاد في المعتصر فان جملنا بفتح الصاد يكون اسم مكان لان اسم المكان من المزيد على زنة اسم المفعول ويكون ملغوناً على حد لعن الخمر بنفسها كما في اكثر الفاظ الحديث .



و خازنها وحاملها والمحمولة اليه وبابعتها و مشتريها و آكل ثمنها و عاصرها و ساقبها و شاربها .

وكذا استدلوا بها على تحريم القمار بجميع أقسامه ، و تحريم التمسك به من بيع آلاته وصناعتها و جميع ما يترتب عليه حدوته .

و على هذا علماؤنا أجمع ، و أجاز الشافعي اللعب بالشطرنج محتجاً عليه بأن فيه تشحيذ الخواطر فكان محموداً . وهو ضعيف ، لعموم الآية و عدم صلاحية ما ذكره للتخصيص و ما تقدم من الحديث ، و يؤيده <sup>(١)</sup> ما روي عنه عليه السلام أنه قال : من لعب بالشطرنج والنرد فكأنما غمس يده في دم خنزير . و نحوها .



ولنردف الكتاب بتفسير آية لها تعلق تام به ، وهي : ( النور : ٤١ ) :

(لَيْسَ عَلَى الْعَمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى

(١) ظاهر كلام المصنف انه حديث نبوي (ص) في كتب اهل السنه ولم اظفر على الحديث بهذا اللفظ في كتبهم وانما اللفظ في كتبهم كما في الادب المفرد ج ٢ فضل الله الصمد ص ٤٦٥ بالرقم ١٢٧١ من لعب بالنردشير فكأنما صبغ يده في لحم خنزير ودمه وفي تخريجه انه اخرجه ابوداود وابن ماجه ومالك ومسلم .

و مثله ما رواه في مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٤٥٩ عن عوالي اللالي وكنز العرفان ج ٢ ص ١٨ ليس في الحديث ذكر الشطرنج مع النرد نعم روى مثله في الشطرنج ايضاً ففي الجامع الصغير ج ٤ ص ٥ الرقم ٨٢٠٩ فيض القدير ملعون من لعب بالشطرنج والناظر اليها كالاكل لحم الخنزير عن عبدان و ابي موسى وابن حزم عن حبة بن مسلم مرسلاً ومثله في نيل الاوطار ج ٨ ص ٩٩ وفيه احاديث آخر ايضاً .

ولاجل تلك الاخبار قال بتحريمه مالك و ابو حنيفة واحمد وانما كرهه الشافعي و نقل مثل حديث حبة في مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٤٥٩ عن تفسير ابي الفتوح ملعون من لعب بالاستريق يعني الشطرنج والناظر اليه كاكل لحم الخنزير و على اي فإخبارنا بحرمة مغالفة انظر الوسائل الباب ٦٣ ص ١٢٨ الى ص ١٣٢ من ابواب ما يكتسب به و مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٤٥٩ .

أَنْفُسِكُمْ أَنْ تَأْكُلُوا مِنْ بَيْوتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ آبَائِكُمْ أَوْ بَيْوتِ إِهْبَاتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ إِخْوَانِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أَخْوَانِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أَعْمَامِكُمْ أَوْ بَيْوتِ عَمَّاتِكُمْ أَوْ بَيْوتِ أَخْوَالِكُمْ أَوْ بَيْوتِ خَالَاتِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتُمْ مَفَاحِحَهُ أَوْ صَدِيقِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةً طَيِّبَةً كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ .

« ليس على الاعمى حرج ولا على الأعرج حرج ولا على المريض حرج » نفى تعالى عن الاصناف الثلاثة ذوي العاهات الحرج لما يقتضيه حالهم من الآفات النازلة بهم . واختلف في المراد به ، ف قيل المراد به نفى الحرج في التخلف عن الجهاد . ورد القاضى بأنه لا يلائم ما قبله و ما بعده ، فان ما بعده - أعني قوله « ولا على أنفسكم » - صريح في نفى الحرج عن الاكل من البيوت المذكورة .

وقد يقال : وجه صحة العطف التقاء الطائفتين في أن كل واحدة منهما منفي عنه الحرج . قال في الكشف : مثال هذا أن يستفتيك مسافر عن الافطار في شهر رمضان وحاج مفرد عن تقديم الحلق على النحر ، فتقول ليس على المسافر حرج ان يفطر ولا عليك يا حاج أن تقدم الحلق على النحر .

وقيل : المراد نفى الحرج عن مؤاكلتهم ، لما كانوا يتخرجون من مؤاكلة الاصحاء فان الاعمى كان يتخرج عن الاكل مع الناس مخافة أن يأكل اكثر منهم وهو لا يشعر ، والاعرج أيضاً يقول اني احتاج لزمانتي أن يوسع لي في المجالس فيكون عليهم مضرة والمريض يقول الناس يتأذون مني لمرضي ويتقذرونني فيفسد عليهم الطعام .

وقيل : المراد نفى الحرج في اكلهم من بيت من يدفع اليهم المفتاح وبيح لهم التبسط فيه اذا خرج الى الغزو وخلفهم على المنازل ، مخافة ان لا يكون ذلك من طيب قلب ، كما حكى عن الحرث بن عمر <sup>(١)</sup> أنه خرج غازياً و خلف مالك بن زيد في بيته وماله ، فلما رجع رآه مجهوداً فقال : ما أصابك؟ قال : لم يكن عندي شيء ولم يحل لي أن آكل من مالك .



و قيل : المراد نفى الحرج من اجابة من يدعوهم الى بيوت آبائهم و اولادهم و اقاربهم فيطعمونهم كراهة أن يكونوا كلاً عليهم .  
 و قيل : كان ذلك في أول الاسلام ، فنسخ بقوله « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم الى طعام غير ناظرين اناه » [قد كان في أزواج النبي من لهن الآباء و الاخوات ، و عم بالنهي عن دخول بيوتهن الا باذن في الدخول و في الاكل ] بقول النبي <sup>(١)</sup> ﷺ « لا يدخل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه » . و هذا القول مرغوب عنه فيما بيننا .

(١) الحديث رواه في كتب الشيعة في المجمع ج ٤ ص ١٥٦ بلفظ المصنف و في مستدرک الوسائل ج ٣ ص ١٤٥ عن دعائم الاسلام عن علي (ع) بلفظ لا يجوز اخذ مال المسلم بغير طيب نفس منه و هو في دعائم الاسلام ط مصر ج ٢ ص ٥٧ و عن عوالي اللائمي عن النبي (ص) بلفظ المسلم اخوا المسلم لا يحل ماله الا عن طيب نفس منه و مثله في ج ١ ص ٢٢٢ و مثله في قلائد الدرر ج ٢ ص ٢٢٥ .

و في الفقيه ج ٤ ص ٦٦ بالرقم ١٩٥ عن زرعه عن سماعه عن ابي عبدالله عن رسول الله (ص) في خطبته في حجة الوداع حديث مبسوط و فيه فانه لا يحل دم امرئ مسلم و لا ماله الا بطيبة نفسه و هو في الكافي ج ٢ ص ٣١٦ الباب ٢ من كتاب الديات الحديث و هو في المرات ج ٤ ص ١٨٩ و جملة المجلسي من الموثق و مثله الحديث ١٢ من الباب الاول من كتاب الديات عن ابي اسامه زيد الشحام عن ابي عبدالله .

و في تحف العقول ص ٣٤ ط مكتبة الصدوق ١٣٧٩ ايها الناس انما المؤمنون اخوة و لا يحل لمؤمن مال اخيه الا عن طيب نفس منه قاله النبي (ص) في خطبته في حجة الوداع و تروى احاديث الفقيه و الكافي و تحف العقول في الوسائل الباب ٣ من ابواب مكان المصلى ج ١ ص ٢٩٣ ط الاميري و كذا حديث الكافي و حديث الفقيه في الوافي الجزء التاسع ص ٨٢ و ارسل الحديث في كنز العرفان ج ٢ ص ٣٠ و قلائد الدرر ج ٢ ص ٢٢٩ .

و في كتب اهل السنة رواه الدارقطني بعدة طرق مع تفاوت في الالفاظ انظر ج ٣ ص ٢٥ و ٢٦ و في مجمع الزوائد ج ٤ ص ١٧١ و ص ١٧٢ و رواه في نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٣٤ عن احمد و ابن حبان و الحاكم و البيهقي و رواه ابو اسحق الشيرازي ايضاً في المهذب ج ١ ص ٣٧٢ مرسل عن ابي حميد الساعدي عن النبي (ص) .

« ولاعلى أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم » من البيوت التي تملكونها ، فان ذلك هو الظاهر من الاطلاق . ولعل النكتة فيه مع ظهور اباحتها ، الاشارة الى مساواة ما ذكر له فيها والتنبية على أن الاقارب المذكورين والصديق ينبغي جعلهم بمثابة النفس في أن يحب لهم ما يحب لها ويكره لهم ما يكره لها كما جعل بيوتهم كبيتهم .

وقيل : هي بيوت الأزواج والعيال ، لأن بيت المرأة كبيت الرجل .

وقيل : هي بيوت الاولاد ، لأنهم لم يذكروا في الاقارب مع أنهم اولى منهم

بالموافقة ، ولأن بيت الولد كبيت لقوله <sup>(١)</sup> صلى الله عليه وسلم « أنت و مالك لايبك » وقوله <sup>(٢)</sup>

صلى الله عليه وسلم « ان أطيب ما يأكل الرجل من كسبه و ولده من كسبه » .

« أو بيوت آبائكم أو بيوت أمهاتكم أو بيوت اخوانكم أو بيوت اخواتكم أو

بيوت اعمامكم أو بيوت عماتكم أو بيوت أخوالكم أو بيوت خالاتكم أو ما ملكتم مفاتيحه » وهو ما يكون تحت أيديكم وتصرفكم من ضيعة أو ماشية وكالة أو حفظاً ، وأطلق على

(١) المجمع ج ٤ ص ١٥٦ والتبيان ج ٢ ص ٣٤٤ وكنز العرفان ج ٢ ص ٣١ و

قلائد الدرر ج ٢ ص ٢٢٦ و كذا الكافي باب الرجل يأخذ من مال ولده الحديث ٥ و ٦

ج ١ ص ٣٦٦ وهما في المرآت ج ١ ص ٣٩٦ وفي التهذيب ج ٦ ص ٣٤٣ الرقم ٩٦١ و ٩٦٢ و

و ص ٣٤٤ الرقم ٩٦٦ والاستبصار ج ٣ ص ٤٨ و ص ٤٩ الرقم ١٥٧ و ١٥٨ و ١٦٢ و

والفقيه ج ٣ ص ١٠٩ الرقم ٤٥٦ ونور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٥ و ٦٢٧ .

وانظر أيضاً الوسائل الباب ١٠٧ من ابواب ما يكتسب به ج ٢ ص ٥٦٠ ط الاميرى

و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٥٤ واخرجه من اهل السنة أيضاً السيوطى فى الجامع الصغير

الرقم ٢٧١٢ ج ٣ ص ٤٩ فيض القدير عن ابن ماجه و البزار والطبرانى فى الكبير .

(٢) رواه فى المجمع ج ٤ ص ١٥٦ وكنز العرفان ج ٢ ص ٣١ وقلائد الدرر ج ٢

ص ٢٢٦ و روى عن المجمع فى نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٧ بالرقم ٢٥٦ واخرجه فى الكشف

ج ٣ ص ٢٥٧ و لابن حجر فى تخريجه تفصيل فراجع . و أخرجه السيوطى أيضاً فى الجامع

الصغير بالرقم ٢٢٠٦ ج ٢ ص ٤٢٥ فيض القدير بلفظ ان اطيب ما اكلتم من كسبكم وان اولادكم

من كسبكم عن البخارى فى التاريخ و الترمذى وابن ماجه والنسائى عن عايشه .



ذلك ملك المفاتيح لكونها في يده وحفظه ، ويؤيده <sup>(١)</sup> ما رواه الكليني عن ابن ابي عمير مرسلًا عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل « أو ماملكتم مفاتيحه » قال : الرجل يكون له وكيل يقوم في ماله فيأكل بغير اذنه . وقيل هو بيوت المماليك ، لأن مال العبد لمولاه فهو مالك له . والمفاتيح جمع مفتاح ، وهو ما يفتح به ، وقرئ « مفاتيحه » <sup>(٢)</sup> .  
« أو صديقكم » أو بيوت صديقكم على حذف المضاف ، والصديق يكون واحداً وجمعاً كالخليط ، والمرجع في الصديق الى العرف لعدم تحديده شرعاً . وفي صحيحة الحلبي <sup>(٣)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : سألته ما يعني بقوله « أو صديقكم » ؟ قال : هو والله الرجل يدخل بيت صديقه بغير اذنه .

ومقتضى الآية جواز الاكل من بيوت المذكورين مع حضورهم وغيبتهم ، وسواء دل ظاهر الحال على الرضا أولاً ، لكن العلماء خصوه بما اذا لم يعلم الكراهة ولو بالقرائن الحالية ، أو يحصل له الظن الغالب بها ، فان ذلك كاف في الامتناع وعدم الجواز . ولعل الوجه في الاطلاق كون الاغلب عدم الكراهة في المذكورين لمكان الاتحاد التام بينهم .

واعتبر القاضي <sup>(٤)</sup> في جواز الأكل العلم برضا صاحب البيت باذن أو قرينة ، ولذلك خصص هؤلاء فإنه يعتمد التبسط بينهم . ومقتضاه ان مع عدم العلم بالرضا لا يباح الاكل وان لم يعلم الكراهة ايضاً . وفيه نظر ، لاطلاق الجواز ما لم يعلم المنع ، ولا أنه مع

(١) الكافي ج ٢ ص ١٥٩ باب اكل الرجل في منزل اخيه الحديث ٥ وهو في المرات ج ٤ ص ٦٥ ونقله في نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٧ بالرقم ٢٥٥ ورواه ايضاً في قلائد الدرر ج ٢ ص ٢٢٧ .

(٢) نقله في الكشف ج ٣ ص ٢٥٧ ونقله في فتح القدير ج ٤ ص ٥١ عن فتاده ونقل فيه ايضاً قراءة مفاتيحه بياء بين التاء والحاء .

(٣) الكافي ج ٢ ص ١٥٩ باب اكل الرجل في منزل اخيه الحديث ١ وهو في المرات ج ٤ ص ٦٤ ونقله في نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٦ بالرقم ٢٥٠ .

(٤) البيضاوي ج ٣ ص ٢٤٠ ط مصطفى محمد .

العلم بالرضا بالاذن لم يبق فرق بين من تضمنته الآية وغيره .  
ولا يعارضه قبح التصرف في مال الغير بغير اذن ، لان ذلك مع معلومية عدم الاذن  
ولعل هذا هو الفرق بين بيوت المذكورين وبيوت غيرهم ، من حيث ان بيوت غيرهم  
يشترط العلم بالرضا فيها ، و أما بيوت المذكورين فيكفي فيها عدم العلم بالكرهه .  
قال في المجمع <sup>(١)</sup> : « وهذه الرخصة في اكل مال القرابات وهم لا يعلمون ذلك  
كالرخصة لمن دخل حائطاً وهو جايح أن يصيب من ثمره ، أو امر في سفره بغنم و هو  
عطشان أن يشرب من لبنه ، توسعة منه على عباده وتلطفاً لهم ورغبة لهم عن دناءة  
الاخلاق وضيق العطن » .

قلت : لا يخفى أن هذه الرخصة ليست بمثابة تلك ، فان الدليل قائم هنا و غير  
واضح هناك ، ومن ثم منعه <sup>(٢)</sup> بعض الاصحاب ، ومن جوزه لم يقيده بالجنائح ولا بالعائط  
بل الحكم في المار على الغلة وغيرها أن يأكل منها ، وليس في كلام الاصحاب ما يدل  
على جواز شرب اللبن لمن مر بغنم في الطريق - فتأمل .

هذا ، و مقتضى الآية الاكل من بيوت هؤلاء ، فيجب الاقتصار عليه ولا يجوز  
الحمل ولا اطعام الغير ، ولا يتعدى الحكم الى تناول غير المأكول ، الا أن يدل عليه الاكل  
بمفهوم الموافقة كالشرب من مائه والوضوء به ، أو يدل عليه بالالتزام كالكون فيها حالته .  
واحتج ابو يوسف بظاهر الآية على أن لا قطع على من سرق من ذوي رحم محرم .  
و ذلك أنه تعالى أباح الاكل من بيوتهم و دخولها بغير اذن ، فلا يكون ماله محرراً

(١) انظر المجمع ج ٤ ص ١٥٦ .

(٢) انظر الاخبار في هذه المسئلة في الوسائل ج ٢ ص ٣٦ الباب ١٧ من ابواب  
الزكوة و ص ٥٥٥ الباب ٨٢ من ابواب ما يكتسب به و ص ٦٢٠ الباب ٨ من ابواب  
بيع الثمار و ج ٣ ص ٢٩٩ الباب ٨٠ من ابواب الاطعمة المباحة و ص ٤٥٢ الباب ٢٣ من  
ابواب السرقة و مستدرک الوسائل ج ١ ص ٥٢٠ و ج ٢ ص ٤٨٣ .

وقد تظافرت الاخبار بالجواز ان لم نقل انها متواترة و عمل بها الاصحاب حتى ابن

ادريس القائل بعدم جواز العمل بخبر الواحد .



منهم . وأورد عليه لزوم أن لا يقطع اذا سرق من صديقه . وأجيب بأن السارق لا يكون صديقاً ، وضعفه ظاهر .

و هل يجوز دخول بيوتهم لغير الاكل أو الكون بها بعده و قبله ؟ نظر من تحريم التصرف في مال الغير الا ما استثنى ، ومن دلالة القرائن على تجويز مثل ذلك من المنافع التي لا يذهب من المال بسببها شيء حيث جاز اتلافه فيما ذكر . والجواز أظهر عملاً بمفهوم الموافقة في الآية .

والمتبادر من المذكورين كونهم كذلك بالنسب ، وفي إلحاق من كان منهم كذلك بالرضاع وجه غير بعيد ، من حيث أن الرضاع لحمة كلحمه النسب ، ولمساواته له في كثير من الاحكام . ووجه العدم تبادر النسبي من الاطلاق ، والاحتياط التمسك بأصالة الحرمة في موضع الشك .

« ليس عليكم جناح » جرم و اثم « أن تأكلوا جميعاً أو أشتاناً » مجتمعين أو متفرقين قيل نزلت في بنى ليث بن عمرو بن كنانة كانوا يتحرجون أن يأكل الرجل وحده ، فربما قعد الرجل منتظراً نهاره الى الليل ، فان لم يجد من يؤاكله أكل ضرورة . و قيل في قوم من الانصار ، اذا نزل بهم ضيف لا يأكلون معه . و قيل في قوم تحرجوا عن الاجتماع على الطعام لاختلاف الناس في الاكل وزيادة بعضهم على بعض (١) .

وفي «المجمع» (٢) معناه لا بأس أن يأكل الغني مع الفقير في بيته ، فان الغني كان يدخل على الفقير من ذري قرابته أو صداقته فيدعوه الى طعامه فيتمخرج . قال الشيخ في «ن» : «الاولى حمل ذلك على عمومه وانه يجوز الاكل وحداناً وجماعة ، و مقتضى الآية جواز ذلك ، فلا ينافيه كراهة الاكل وحده لثبوته بدليل من خارج ، فقد وقع في الاخبار «ان من يأكل زاده وحده ملعون» و نحوه ، و هو محمول على المبالغة في الكراهة ، جمعاً بين الادلة فلا ينافي الجواز الثابت بالاية .

(١) انظر البيضاوي ج ٣ ص ٢٤٠ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ١٥٧ و مثله في كنز العرفان ج ٢ ص ٣٤ .

« فاذا دخلتم بيوتاً ، في الكشاف من هذه البيوت للاكل ، والاولى حملته على العموم كما صرح به الشيخ في « ن » ، والمراد أي بيت كان من أي شخص كان « فسلموا على أنفسكم » اي ليسلم بعضهم على بعض ، كقوله تعالى « اقتلوا أنفسكم » . وقيل معناه فسلموا على أهليكم . وفي « المجمع » قال ابو عبدالله عليه السلام : هو أن يسلم الرجل على أهل البيت حين يدخل ثم يردون عليه ، فهو سلام على أنفسكم . وقال ابراهيم : اذا دخلت بيتاً ليس فيه احد فقل : السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين .

« تحية من عند الله » ثابتة بأمره مشروعة من لدنه . أو علمها الله وشرعها لكم ، فانهم كانوا يقولون « عم صباحاً » . وانتصابها بسلموا ، لأنها في معنى تسليماً ، نحو قعدت جلوساً .

« مباركة » لأنها يرجى بها زيادة الخير والثواب « طيبة » تطيب بها نفس المستمع وقيل لما فيها من الاجر الجزيل والثواب العظيم . و عن أنس انه صلى الله عليه وسلم قال « متى لقيت احداً من أمتي فسلم عليهم يطل عمرك ، واذا دخلت بيتك فسلم عليهم يكثر خيرك » . كذلك يبين الله « أي كما بين لكم هذه الاحكام والآداب يبين « لكم الايات » الدالة على جميع ما يتعبدكم به « لعلكم تعقلون » أي لكي تعقلوا معالم دينكم فتعرفون ما فيه الصلاح والفساد .





## كتاب البيع

وفيه آيات :

الاولى : (النساء ٢٩) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا .  
وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّبُهِ نَارًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا . (النساء ٣٠)

« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ، أى بمالم يبجحه الشرع كالغصب والربا والقمار ونحوها . والمراد النهى عن التصرف في مثل ذلك ، وذكر الاكل لأنه معظم المنافع ، أولأن الاكل قديطلق على وجوه التصرفات ، كما يقال «اكل ماله» وان أنفقه في غير الاكل .

« الا أن تكون تجارة عن تراض منكم » استثناء منقطع لعدم دخوله فيما تقدم ، أى ولكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه ، أو اقصدا كون تجارة كذلك . وعن تراض صفة لتجارة ، اى صادرة عن تراض من المتعاقدين بما تعاقدا عليه .  
وفي المجمع : ثم وصف التجارة وقال «عن تراض منكم» أى يرضى كل واحد منكما بذلك . وظاهر الآية يقتضى اعتبار التراضى حال صدور العقد منهما و ان كونه عن تراض كاف في حصول الملك من غير توقف على امر آخر .

ولا ينافي ذلك كون اللزوم يتوقف على تفرق المجلس ، كما يذهب اليه اصحابنا المشبثون لختيار المجلس للاخبار الدالة عليه . واكتفى الحنفية بمجرد التراضى حال الايجاب والقبول في اللزوم من غير اشتراط التفرق من المجلس ، فلا خيار عندهم بعد العقد وان لم يتفرقا نظراً الى حصول التراضى . وهو قول المالكية أيضاً .  
ويرده أنه بعد قيام الدليل على توقف اللزوم على ذلك لا ينبغى التوقف فيه ، وقد

قام الدليل عندهم على ذلك ، وهو قوله صلى الله عليه وآله <sup>(١)</sup> المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يفترقا .

والى هذا القول يذهب الشافعية أيضاً ، فانهم أثبتوا خيار المجلس في المعاوضات كما أثبتناه .

وقد يستفاد منها عدم صحة البيع <sup>(٢)</sup> فضولاً وان أجازته المالك فيما بعد ، نظر آلى أن

(١) انظر الوسائل الباب ٢٥١ من ابواب الخيار ج ٢ ص ٥٨٤ ط الاميرى والوافى الجزء العاشر ص ٦٨ ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٧٢ و ٤٧٣ وقد روى الحديث اهل السنة أيضاً بطرق مختلفة والفاظ متفاوتة انظر نيل الاوطار ج ٥ ص ١٩٥ - ٢٠٠ وسنن البيهقي ج ٥ ص ٢٦٨ - ٢٧٢ وفتح الباري ج ٥ ص ٢٣٠ - ٢٣٨ وكنز العمال ج ٤ ص ٥٠ - ٥٣ وشرح النووي على صحيح مسلم ج ١٠ ص ١٧٣ - ١٧٦ و شرح الزرقاني على موطن مالك ج ٣ ص ٣٢٠ - ٣٢١ و الام للشافعي من ص ٤ - ١٠ و مختصر المزني ص ٧٥ و ص ٧٦ و البحر الزخار ج ٣ من ص ٣٤٥ - ٣٤٧ .

(٢) واجاب المحقق الانصارى قدس سره في المكاسب بان استفادة ذلك اما بمفهوم الحصر أو بمفهوم الوصف ولا حصر لان الاستثناء منقطع غير مفرغ ومفهوم الوصف على القول به مقيد بعدم ورود الوصف مورد الغالب كما في ربائبكم اللاتي في حجوركم .

والحق في الواجب ما افاده المحقق النائيني قدس سره في منية الطالب ج ١ ص ٢٢٠ من ان دلالة الاية على الحصر لا تفيد بطلان الفضولي لان الحصر انما هو في التجارة التي هي المسبب واعتبار مقارنة الرضا فيه لا اشكال فيه و اما العقد فلا يطلق عليه التجارة حتى يعتبر صدوره عن رضی المالك انتهى .

و منع آية الله الخوانساري مدظله في ج ٣ ص ٨٧ جامع المدارك عدم صدق التجارة على العقد وجعل الاولى ان يقال : اذا باشر المالك وصار طرفاً للعقد مع مثله يصدق التجارة من جهة اعتبار العقلاء و اذا باشر الاجنبي فقبل تعلق الرضا به من المالك لا يصدق التجارة لعدم اعتبار العقلاء و مع لحوق الاجازة يصدق التجارة و يكون عن تراض فالعقد قبل تعلق الرضا حاله حال الايجاب الذي لم يلحقه القبول بعد لكنه بحيث يلحقه القبول و يصير منشاء لاعتبار العقلاء انتهى .

قلت و هذا البيان يستفاد من مطاوي كلمات العلامة الانصارى قدس سره أيضاً فراجع و دقق النظر تعرف صحة ما ادعيناه .



ظاهر الآلية كون التجارة صادرة عن تراض حال العقد ، وهو منتف في صورة الفضولي والى هذا يذهب الشيخ في المبسوط والخلاف ، وتابعه عليه جماعة من الاصحاب ، ونقله في «الكشاف» عن الشافعي .

وذهب بعض اصحابنا الى الصحة ، ويقف اللزوم على الاجازة ، مستدلين عليه بأن الاجازة في ثان الحال كاشفة عن حصول الرضا حال العقد وانه بيع صدر من أهله في محله ، فيقع صحيحاً . و في الدليلين بحث لا يخفى على الناظر . وربما استدلوا عليه برواية عروة البارقي <sup>(١)</sup> لما اعطاه النبي ﷺ ديناراً

(١) حديث عروة البارقي لم يروه اصحابنا الامامية في كتبهم الحديثية و انما ارسله الفقهاء في كتبهم الفقهية نعم رواه في مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٦٢ الباب ١٨ من ابواب عقد البيع عن محمد بن علي الطوسي مرسل .  
و اما اهل السنة فقد رواه البخارى في آخر كتاب المناقب الكتاب ٦١ قبل كتاب فضائل اصحاب النبي (ص) ج ٧ ص ٤٤٦ فتح الباري و ابو داود في كتاب البيوع باب في المضارب يخالف ج ٣ ص ٣٤٨ ط ١٣٦٩ مصر بالرقم ٣٣٨٤ و ٣٣٨٥ وهو في عون المعبود ج ٣ ص ٢٦٥ و اخرجه الترمذى في كتاب البيوع بعد باب ماجاء في اشتراط الولاة و الزجر ج ٢ ص ٢٤٩ تحفة الاحوذى ،

و اخرجه ابن ماجه في كتاب الصدقات باب الامين يتجر فيه في بيع ص ٨٠٣ بالرقم ٢٤٠٢ و ٢٤٠٣ و اخرجه الدارقطني في السنن في كتاب البيوع ج ٣ ص ١٠ بالرقم ٢٩ و ٣٠ و اخرجه البيهقي في السنن ج ٦ ص ١١٢ و اخرجه الشافعي في الامام ج ٣ ص ١٦ و اخرجه ابن تيمية في المنتقى كتاب الوكالة ج ٥ ص ٢٨٥ نيل الاوطار و اخرجه في البحر الزخار كتاب الوكالة ج ٥ ص ٥٤ .

و لهم حديث آخر عن حكيم بن حزام تراه في بعض المصادر التي قدمناها و في مجمع الزوائد ج ٤ ص ١٦١ و كل احاديث الباب غير نقي السند اما يقطع او ابهام او ضعف يتضح لك بعد مراجعة المصادر التي قدمناها فالحديث ضعيف على مباني اهل السنة ايضاً ولم يثبت في كتب قدماء اصحابنا عملهم بالحديث و حكمهم في المسئلة حتى ينجبر ضعفه .

بل ادعاه الشيخ في الخلاف ج ٢ ص ٧٤ المسئلة ٢٧٥ و كذا ابن زهره و ابن ادريس اجماع الفرقة على عدم صحة الفضولي يوضح لنا عدم اعتنائهم بالحديث فكيف يدعى انجبار

فاشترى شاتين و باع احدهما بدينار في الطريق و أقره النبي . و فيه انه بعد تسليم الرواية جاز أن يكون ذلك لكون النبي ﷺ وكله وكالة مطلقة .  
وخص التجارة بالذكر - و ان كان غيرها من الاموال المستفادة بمنح والهبة والوصية والارث وأخذ الصدقات والمهور و أروش الجنائيات حلالاً - لان اكثر أسباب

ضعف الحديث بالعمل فلاستناد بحديث عروه لصحة الفضولي لا يخلو عن ضعف و يشير المصنف اليه بعيد ذلك و ان كتنا في غنى عن ذلك بعد عمومات وجوب الوفاء بالعقد و حل البيع .  
ثم ان صاحب القصة في المصادر التي قدمناها غير حكيم بن حزام هو عروة البارقي و هو ابن ابي الجعد وقيل الجعد وقيل : عياض بن الجعد نسب الي جده و البارقي منسوب الي بارق و هو اسم رجل من الازد او اسم جبل نزل به بعض الازد و جماع بارق سعد بن عدى بن حارثة بن عمرو بن عامر بن حارثة بن امرئ القيس بن ثعلبة بن مازن بن الازد فكل من انتسب الي سعد هذا يقال له بارقي وكل بارقي اذى .

و ذكر الشيخ في رجاله ص ٤٧ الرقم ٩ عرفة الازدى و الرقم ١٠ عرفة المدني في اصحاب على عليه السلام و ذكر في المدني دعاء الرسول (ص) في حقه اللهم بارك له في صفته ونقله عنه في مجمع الرجال ج ٤ ص ١٣٧ و ذكر البرقي ص ٣ دعاء رسول الله (ص) في عروة الازدى بعد سرده من اصفياء اصحاب امير المؤمنين (ع) و مثله في رجال ابن داود ص ٢٣٤ الرقم ٩٧٤ نقلا عن رجال الشيخ مع انك قد عرفت ان في رجال الشيخ نقل الدعاء في عرفة المدني .

وفي رسالة الشيخ حر العاملى في تحقيق الصحابة نقل الدعاء في عرفة الازدى عن الخلاصه والبرقي وفي الخلاصه ص ١٣١ سرده في حرف العين من الاحاد في القسم الاول ولم اظفر على عرفة في معاجم اهل السنو انما المذكور في ج ٤ ص ١٦٩ من اسد الغابة غرفة الازدى بالغين المعجمة و انه الذى دعا له النبي ان يبارك له في صفته .

واذن فالاقوال في صاحب القصة غير حكيم بن حزام اربعة - عروة البارقي ، عرفة الازدى ، و عرفة المدني و غرفة الازدى ، والظاهر ان القصة واحدة و الحقيقة غير معلومة و الجمع بين الازدى والمدنى بعدم التنافى كالازدى مع البارقي لان البارقي من الازد لا يرفع اختلاف الاسم بما عرفت مع ان الظاهر ان كلا مشتهر بلقب و الذى يسهل الخطب ان اصل القصة غير معلومة ولا طائل في معرفة صاحب قصة هي غير متحققه .



الرزق يتعلق بالتجارة .

وقد دخل تحت النهي اكل مال الغير بالباطل و اكل مال نفسه بالباطل ، كما أن قوله «ولا تقتلوا أنفسكم» ، كذلك ، وأن المراد لانهلكوها بارتكاب الاثم والمعاصي ، فان ذلك هو القتل للنفس حقيقة، أو لا تقتلوا أنفسكم بالقائها الى التهلكة ليمتدق قتلها ، أولاً تقتلونها حقيقة كما يفعله بعض الجبهة حينما يعرضه غم أو خوف أو مرض شديد يرى قتل نفسه أسهل عليه . قال رسول الله ﷺ «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالداً مخلداً أبداً ، ومن تحسى سمأً فقتل نفسه فسمه في يده يتحساه في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً ، ومن قتل نفسه بحديدة في يده يتوجابها في بطنه فهو في نار جهنم خالداً مخلداً فيها أبداً<sup>(١)</sup> .

(١) اخرجه البخارى فى كتاب الطب باب شرب السم ج ١٢ ص ٣٦٠ فتح البارى و مسلم فى كتاب الايمان ج ٢ ص ١١٨ شرح النووى والترمذى كتاب الطب ج ٣ ص ١٦٠ تحفة الاحوذى والدارمى ج ٢ ص ١٩٢ كتاب الديات واخرجه ايضاً فى المنتقى ج ٧ ص ٤٩ نيل الاوطار والبيهقى ج ٨ ص ٢٣ و ص ٢٤ والنيسابورى عند تفسير الايه ج ١ ص ٢٢٣ ط ايران و فى الفاظ الحديث قليل اختلاف فى المصادر التى سردناها يعرف بالمراجعة .  
ثم السم بضم السين وفتحها وكسرها افسحها الفتح وجمعه سمام و تحسى بمهملتين بوزن تغذى بمعنى تجرع و يجرأ بفتح الجاء و تخفيف الجيم اى يطمن بها و روى بضم اوله ولا وجه له و انما يبنى للمجهول باثبات الواو فيقال يوجاء على وزن يوجد وفى رواية مسلم يتوجاء على وزن يتكبر و هو بمعنى الطمن ايضاً .

و الروايات على حرمة قتل الانسان نفسه من طرق الفريقين متظافرة و روى الصدوق فى الفقيه ج ٣ ص ٣٧٤ بالرقم ١٧٦٧ و قال الصادق (ع) من قتل نفسه متعمداً فهو فى نار جهنم خالداً فيها قال الله تبارك و تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيماً و من يفعل ذلك عدواناً وظلماً فسوف نصليه ناراً وكان ذلك على الله يسيراً و نقله فى البرهان ج ١ ص ٣٦٤ بالرقم ١٢ .

و انظر ايضاً الوسائل الباب ٥٢ من ابواب الوصايا ج ٢ ص ٦٧٥ و الباب ٥ من ابواب القصص فى النفس ج ٣ ص ٤٦٤ ط الاميرى و الوافى الجزء التاسع ص ٨٣ و الجزء الثالث عشر ص ٢٥ و مستدرک الوسائل ج ٣ ص ٢٥١ .

أو لا يقتل بعضهم بعضاً ، فانكم بمثابة نفس واحدة . أو لانكم اذا قتلتم غيركم قتلتم به فصاصاً فيكون قد قتلتم أنفسكم . وقيل ان الكلام على ظاهره ، فان الله تعالى كلف بني اسرائيل أن يقتلوا أنفسهم ليكون القتل توبة لهم عن ذنوبهم ، ورفع ذلك عن أمة محمد ﷺ رحمة لهم كما أشار اليه بقوله « ان الله كان بكم رحيماً ، حيث أمر بني اسرائيل بقتل أنفسهم ونهاكم عنه . وعلى هذا ففي الآية دلالة على تحريم قتل الانسان نفسه ، بل ما يؤدي اليه ولو نادراً وهو كالجرح والضرب ونحوهما . ولو حملنا القتل على ما يعم ذلك فلا اشكال .

ثم بالغ في التحريم بقوله « ومن يفعل ذلك ، أي القتل ، أو جميع ما تقدم من المحرمات «عدواناً وظلماً» افراطاً في التجاوز عن الحق وانياً بما لا يستحق . وقيل أراد بالعدوان التعدي على الغير وبالظلم التعدي على نفسه بتعريضها للعقاب « فسوف نصليه ناراً » ندخله اياها ، وقرىء بالتشديد من صلى ، وبفتح النون من صلا « وكان ذلك على الله يسيراً » لاعسرفيه ولا صارف عنه .

وبه استدل على أن القتل كبيرة ، لمكان التوعد عليه ، ولو رجع إلى اكل المال بالباطل كان هو أيضاً كبيرة .

الثانية : الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ . يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرْبِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَكْبِيمٍ . إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِنْ كُنتُمْ فَكُنْتُمْ رُؤُسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ (البقرة ٢٧٥-٢٧٩)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ تَعَلَّمْ كُفْرِيهُونَ . وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ . (آل عمران ١٣١-١٣٠)



«الذين يأكلون الربا»، أى الذين يأخذونه ويتصرفون فيه وإنما خص الاكل بالذكر لأنه اعظم منافع المال، وقد وقع نظير ذلك في القرآن كثيراً، نحو قوله «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»، وقوله «الذين يأكلون أموال اليتامى»، ونحو ذلك مما أريد به مطلق الأخذ والتصرف.

و «الربا» في الأصل الزيادة<sup>(١)</sup>، وفي عرف الشارع يبيع أحد المثلين بالآخر مع الزيادة. وهو قسمان: ربا الفضل وهو أن يبيع من آمن الحنطة بمنين، و ربا النسيئة وهو الذى كان يتعارفونه في الجاهلية، كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدراً معيناً، ثم اذا حل الدين طلب المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا في الحق والاجل.

وروى العامة عن ابن عباس<sup>(٢)</sup> انه كان لا يحرم الاربا النسيئة، وكان يقول «لاربا الا في النسيئة ويجوز ربي النقء». ولعل حجته فيما ذهب اليه عموم صحة البيع المتناول لبيع الدرهم بالدرهمين نقداً، وعدم تناول تحريم الربا في الآية لمثله، فانه إنما ينصرف الى العقد المخصوص الذى كان معروفاً بينهم. وربما<sup>(٣)</sup> اكد ذلك ما في الاخبار الدالة على أن الربا في النسيئة، وما روي عنه عليه السلام «لاربا فيما كان يداً بيد»<sup>(٤)</sup>. ويرده تظافر

(١) فى فقه اللسان ج ١ ص ٣٢٦ ان الربا مصدر فرعى من رف بواسطة رب قلبوا احدى البائين ياء فصار المضاعف ناقصاً اصله الزيادة فى جسم الربيب بالتربية ثم اطلق على الزيادة وان كانت من غير تربيب و تربيه .

(٢) بل وكذا الخاصه فقد نقله فى الخلاف ج ٢ ص ١٩ مسائل الربوا المسألة ٦ عن ابن عباس و عبدالله بن الزبير و اسامة بن زيد و زيد بن ارقم و ادعى اجماع المسلمين عدا الاربعة المذكورة و مثله فى التذكرة ج ١ ص ٣٧٥ .

(٣) اخرجه فى كنز العمال ج ٤ ص ٦٤ بالرقم ٦٢١ انما الربوا فى النسيئة عن حم م ن ه عن اسامة بن زيد و انظر فتح البارى ج ٥ ص ٢٨٥ و ٢٨٦ و الدر المنثور ج ١ ص ٣٦٧ و ٣٦٨ و البيهقى ج ٥ ص ٢٨١ و ٢٨٢ و نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٠٣ و ٢٠٤

(٤) انظر المصادر التى مرت قبيل ذلك و اخرجه فى كنز العمال ج ٤ ص ٦٣ بالرقم ٦١٢ عن حم ق ن ه عن اسامة بن زيد .

الاخبار بتحريم ربا الفضل عنه عنه والفضل.

ويروى عن ابن عباس<sup>(١)</sup> انه رجع عن قوله وحكم بتحريم الربا مطلقا ، وهو قول كل العلماء أيضاً ، فكان الحكم بتحريم الربا مطلقا اجماعيا .  
ويثبت الربا عندنا في المكيل والموزون سواء كان مطعوماً أولاً ، وقد تظافرت أخبارنا عن الائمة عليهم السلام بذلك . وفي المعدود عند بعض أصحابنا .  
أما العامة فجعلوا علّة التحريم الطعم ، وقاسوا المطعومات على البر وأمثاله مما ثبت فيه الربا اجماعاً لعلّة المطعومية أو الاقتيات أو نحوهما على خلاف بينهم . ونحن قد أبطلنا القياس في الاصول .  
وكتب «الربوا»<sup>(٢)</sup> بالواو كالصلوة والزكوة للتفخيم على لغة ، وزيدت الألف

(١) انظر تذكرة الفقهاء للعلامة الحلبي قدس سره ج ١ ص ٤٧٥ و نقل رجوعه

ايضاً في تفسير المنار ج ٣ ص ١١٧ .

(٢) قال الشوكاني في نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٠٠ قال الزمخشري في الكشاف كتبت بالواو على لغة من يفخم كما كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الالف تشبيهاً بواو الجمع وقال في الفتح الربا مقصور و حكى مده و هوشاذ و هومن ربا يربو فيكتب بالالف ولكن وقع في خط المصاحف بالواو انتهى .

قال الفراء انما كتبوه بالواو لان اهل الحجاز تعلموا الخط من اهل الحيرة و لغتهم الربو فعلموهم الخط على صورة لغتهم قال وكذا قرأه ابو سماك العدوي بالواو و قرأه حمزه والكسائي بالالف بسبب كسرة الراء و قرأه الباقون بالتفخيم لفتح الباء قال ويجوز كتبه بالالف و الواو و الباء انتهى و اجاز الكوفيون كتابة تثنيته بالياء بسبب الكسر في اوله و غلطهم البصريون انتهى ما في نيل الاوطار .

فعلية لكتابة الربوا بالواو و جهان التفخيم و موافقة القراءة الشاذه فانه قرئ بضم الباء و سكون الواو و في نثر المرجان ج ١ ص ٣٦٩ و في الاحتجاج انما كتب بالواو للفرق بينه و بين الزنا .

اقول و هو ينتقض بما في سورة الروم من ربا بالالف كما في بعض المصاحف انتهى ثم قال في ج ٥ ص ٢٩٩ عند شرح الايه ٢٩ من سورة الروم ربا بكسر الراء و اختلف في رسمه قال الداني و في الروم في بعضها اي بعض المصاحف و ما اتيتهم من ربا بالالف بغير واو و في



بعدها تشبيهاً بواد الجمع .

« لايقومون » يوم القيامة<sup>(١)</sup> اذا بعثوا من قبورهم « الاكما يقوم الذى يتخبطه الشيطان » الاقياماً كقيام المصروع الذى يتخبطه الشيطان فيصرعه . والخبط ضرب على غير الساق كخبط العشواء « من المس » أي الجنون .  
والكلام على التجوز ، لأن الشيطان لا يصرع الانسان على الحقيقة ، ولكن من غلب عليه المرة أو السوداء وضعف ربما يخيل اليه الشيطان أموراً هائلة ويوسوس اليه فيقع الصرع عند ذلك من فعل الله تعالى . ونسبته الى الشيطان مجازاً لكان وسوسته وقيل على الحقيقة ، اذ يجوز أن يكون الصرع من فعل الشيطان في بعض الناس دون بعض امتحاناً لهم وعقوبة على ذنب صدر منهم ولم يتوبوا منه ، كما يتسلط بعض الناس على بعض فيظلمه ويأخذ ماله ولا يمنعه الله سبحانه عنه ، و ليس في العقول ما ينافي ذلك .

بعضها ربوا بالواو .

وقال صاحب الخزانة وتبعه صاحب الخلاصة ان رسمه بالالف بعد الباء من غير واو اكثر انتهى اقول وليس كذلك بلهما سواء في الكثرة فان الشاطبي قد قال « وليس خلف رباً في الروم محتمراً ، قال السخاوى في الوسيله ، معناه انه غير محتمر انما كتب بالوجهين كثيراً انتهى وتوجيه الرسمين ان الرسم بالواو على لفظ التفتيح كما نص عليه الداني فالالف التي بعد الواو مزيدة تشبيها لها بواد الجمع في التطرف كما نص عليه في الكشاف و اما الرسم بالالف فقط فلانه ثلاثى واوى .

ورسم الجزرى في مصحفه بالوجهين حيث الحق واو صفراء بين الباء والالف اشارة الى الخلاف ثم هو منون بالاتفاق انتهى ما فى نثر المرجان قلت وقد بينا فى ص ٢٦٨ ج ٢ من هذا الكتاب علة الزيادة فى كتب المصاحف بما لا مزيد عليه فراجع .

(٢) وقرأ ابن مسعود لايقومون يوم القيامة الاكما يقوم نقله فى فتح القدير ج ١ ص ٢٦٦ وأيد فى المنار ج ٣ ص ٩٤ والميزان ج ٢ ص ٤٣٨ قول ابن عطية ان المراد تشبيه المرابى فى الدنيا بالمتخبط المصروع وللعلامة الطباطبائى مدظله فى تحقيق التشبيه بيان دقيق متين واتم مما فى المنار . وانسب باستدلال الاية ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربوا فراجع .

والجار متعلق بـ «لا يقومون» أي لا يقومون من المس الذي بهم من أكلهم الربا أو بـ «يقوم» أو بـ «يتخبط» ، فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين ، للاختلال عقلمهم ولكن لأن الله أربى في بطونهم ما أكلوه من الربا فأنقلهم ، تلك سيماهم يعرفون بها يوم القيامة عند أهل الموقف، كما أن على كل عاص من معصيته علامة تليق به يعرف بها صاحبها . وقيل : الذين يخرجون من الاجداث يوفضون ، الا آكلة الربا فانهم ينهضون و يسقطون كالمصروعين لثقلهم فلا يقدرّون على الايفاض .

«ذلك» العقاب النازل بهم «بانهم قالوا انما البيع مثل الربا» أي بسبب انهم نظموا البيع والربا في سلك واحد نظراً الى افضائهما الى الربح فاستحلوه استحلالاً . وانما لم يقل «انما الربا مثل البيع» لأن الكلام في الربا لافي البيع ، ومن حق القياس أن يشبه بمحل الوفاق [ لأنه لم يكن المقصود انهم تمسكوا بالقياس ، بل كان غرضهم أن الربا و البيع متماثلان من جميع الوجوه المطلوبة ، فكيف يجوز تخصيص احدهما بالحل والآخر بالحرمة ، وعلى هذا فأيهما قدم أو أخر جاز . ووجه آخر ، وهو أن قولهم ذلك ] نظراً الى مبالغتهم في ذلك ، كأنهم جعلوا الربا أصلاً وقانوناً في الحل حتى شبهوا به البيع .

«وأحل الله البيع وحرّم الربا» انكار لتسويتهم بينهما وهدم لقياسهم ، من حيث ان الحل والتحرّم أحكام الله ، فالحلّال ما أحله الله والحرام ما حرّمه ، وليس وجود التماثل بين الشيئين كافياً في تساوى الحكم .

وفيه دلالة على أن القياس ليس بحجة ، فانه اذا عرف التساوى ولم يثبت الحكم بل كان مختلفاً فيهما علم أن التساوى بمجرد لا يثبت حكماً ، بل يجوز الاختلاف فيه لحكمة يعلمها الله تعالى ولا يطلعون عليها ، وحينئذ فكل موضع ثبت فيه التساوى كذلك لم يمكن ثبوت الحكم لجواز الاختلاف . فقول صاحب الكشاف <sup>(١)</sup> « ان فيه دلالة على ان القياس يهدمه النص » مع زعمه حججته بعد ذلك باطل .

« فمن جاءه موعظة من ربه » فمن بلغه وعظ من الله و زجر بالنهي عن الربا

(١) انظر الكشاف ج ١ ص ٣٢١ ط دار الكتاب العربي .



«فانتهى» فاتعظ وتبع النهى الوارد من الله «فله ماسلف» أى ما أخذه من الربا سالفاً قبل نزول التحريم ولا يسترد منه « وأمره الى الله » يحكم في شأنه يوم القيامة إن شاء عذبه وان شاء غفر له ، ولا اعتراض لكم عليه .

[وعلى هذا ففيها دلالة ظاهرة على أن العفو من الله موجود ، وهو يبطل قول الوعيدية ] أو أن أمره بعد الامر والنهى الى الله ، فيجازه على عمله الواقع بعد ذلك من الطاعة أو المعصية بامثال الامر أو ارتكاب النهى . أو أن أمره بعد الموعدة والتحريم الى الله ، فإن شاء عصمه عن اكله وان شاء خذله .

وجميع ما ذكر من الوجوه دال على ملكية ماسلف قبل النهى ، وليس كونه له مشروطاً بالانتهاء ، بل عدم العقاب فيما يأتى مشروط به . فلا يرد أن مفهوم الشرط اقتضى انه اذا لم ينته لم يكن له ، فيجب رده على مالكة خصوصاً مع بقاء العين . لان هذا المفهوم غير معتبر اجمالاً . ويمكن توجيه المفهوم بأن المراد أن له ماسلف من غير عقاب اذا اتعظ وانتهى ، فلولم ينته لم يكن له ما سلف سالماً ، بل هو مع العقاب فكأنه ليس له ، اذ لاخيره فيه مع ثبوت العقاب .

ومن عاد ، الى الربا فأخذه بعد ورود النهى « فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » وفي الآية وعد عظيم على آكل الربا ، وهو يستلزم كونه من الكبائر ، وقد انعقد اجماع المسلمين على ذلك وتظافت الاخبار به .

روى الكليني<sup>(١)</sup> في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : درهم

ربا أشد من سبعين زنية كلها بذات محرم .

وعن جميل<sup>(٢)</sup> عنه عليه السلام قال : درهم ربا أعظم عند الله من سبعين زنية بذات محرم

في بيت الله الحرام . ونحوهما من الاخبار .

(١) الكافي ج ١ ص ٣٦٩ باب الربا الحديث ١ وهو فى المرآت ج ٣ ص ٣٩٩ ورواه

التهذيب ج ٧ ص ١٤ بالرقم ٨١ والفتاوى ج ٣ ص ١٧٤ بالرقم ٧٨٢ وهو فى الوسائل الباب ١

من ابواب الربا الحديث ١ ج ٢ ص ٥٩٧ ط الاميرى

(٢) المجموع ج ١ ص ٣٩١ ورواه عنه وعن على بن ابراهيم فى تفسيره فى الوسائل

الباب ١ من ابواب الربا الحديث ١٦ .

ومقتضى التحريم كونه باطلاً لا يترتب عليه الملك ، فجب دفعه الى صاحبه لأنه مال لم ينتقل عنه الى الآخذ بوجه من الوجوه المحللة كالغصب ، ولولم يعرف مالكة تصدق به عنه لأنه مجهول المالك .

والظاهر بطلان العقد المشتمل عليه ، لأن التراضي انما وقع على وجه غير مشروع ، فلا يكون صحيحاً من أصله . وعلى هذا أصحابنا والشافعية ، وقالت الحنفية يصح البيع وتبطل الزيادة ويجب ردها الى صاحبها . وهو ضعيف ، فان ما وقع عليه التراضي لم ينعقد بالاجماع ، وغيره لم يقع التراضي عليه ، فلا وجه لوقوعه ، اذ التراضي شرط في التجارة . ولان ما علم انتقال الملك به هو البيع الخالي من الربا وغيره لم يعلم انتقال الملك به ، و الاصل عدم حصول الملك الا بدليل يوجب الانتقال .

وما يقال من عموم وجوب الوفاء بالعقود و الايفاء يقتضيه ، ممنوع فاننا لنسلم تناوله مثل هذا ، اذ الظاهر وجوب الوفاء بما اراده الشارع ورضي به منها لامانته عنه . هذا كله اذا فعله متعمداً ، ولو فعله جاهلاً بتحريمه فقد اختلف اصحابنا في وجوب رده على مالكة ، فقال الشيخ في النهاية لا يجب رده ، وهو الظاهر من ابن بابويه في المقنع<sup>(١)</sup> ، ورواه في من لا يحضره الفقيه<sup>(٢)</sup> ، وعلى ذلك جماعة . والاكثر على وجوب رده ، واليه ذهب ابن ادريس وقواه العلامة في المختلف .

واستدل الشيخ على عدم الرد بظاهر قوله تعالى « فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف » وهو يتناول المال الذي أخذه على وجه الربا جهلاً ، و بما رواه الكليني<sup>(٣)</sup> في الصحيح عن هشام بن سالم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن رجل يأكل الربا وهو يرى انه له حلال ؟ قال : لا يضره حتى يصيبه متعمداً ، فان أصابه متعمداً فهو بالمنزل الذي قال الله عز وجل .

(١) انظر المقنع ص ١٢٥ باب الربو ليس فيه ما نقله المصنف .

(٢) الفقيه ج ٣ ص ١٧٥ الرقم ٧٨٨ .

(٣) الكافي ج ١ ص ٣٦٩ باب الربا الحديث ٣ وهو في المرات ج ٣ ص ٣٩٩ والوسائل الباب ٥ من أبواب الربا الحديث ١ وروى مثله في التهذيب ج ٧ ص ١٥ بالرقم ٦٦ عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام .



وفي الحسن<sup>(١)</sup> عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال: اتى رجل ابي عليه السلام فقال: انى ورثت مالا وقد علمت أن صاحبه الذي ورثته منه كان يربى وقد أعرف ان فيه ربا واستيقن ذلك وليس بطيب لي حاله لحال علمى فيه ، وقد سألت فقهاء أهل العراق وأهل الحجاز فقالوا ما يحل اكله من اجل ما فيه .

فقال له ابو جعفر عليه السلام : ان كنت تعلم فيه مالا معروفاً ربا وتعرف أهله فخذ رأس مالك، ورد ماسوى ذلك ، وان كان مختلطاً فكله هنيئاً فان امال مالك ، واجتنب ما كان يفعل صاحبه ، فان رسول الله صلى الله عليه وآله قد وضع ما مضى من الربا وحرّم عليهم ما بقي ، فمن جهله وسع له جهله حتى يعرفه ، فاذا عرف تحريمه حرم عليه ووجب عليه فيه العقوبة اذا ركبه كما يجب على من يأكل الربا .

والجواب : أما عن الآية فلما عرفت من أن ظاهرها العفو قبل نزول النهى ، أى في زمن الجاهلية كما اشرنا اليه ، والعجب أن الشيخ في « ن » صرح بذلك و ذهب في النهاية الى خلافه . وأما الحديث الأول فظاهره سقوط الذنب قبل المعرفة بالتحريم لانه يملك ما أخذه في ذلك الوقت .

وأما الثانى فلانه عليه السلام انما حكم باباحته مع امتزاجه بالحلال بناءً على أن الميت ارتكبه بجهالة ولم يعرف كونه ربا . ويجوز أن تكون الاباحة من حيث انه لا يعرف أن فيه ربا ، وان الاستيقان الذي ادعاه أو الاستيقانه بأكل صاحبه الربا وينبى على ذلك قوله عليه السلام « ان كنت تعلم ان فيه مالا معروفاً ربا وتعرف أهله الخ » . على أنه لو كان ظاهراً فيما قالوه لوجب حملته على ما قلناه جمعاً بين الأدلة و تحرزاً عن اكل المال بالباطل - فتأمل فيه .

(١) الكافى ج ١ ص ٣٦٩ باب الربا الحديث ٥ وهو فى المرات ج ٣ ص ٣٩٩ ورواه فى التهذيب ج ٧ ص ١٦ بالرقم ٧٠ والفقيه ج ٣ ص ١٥٧ بالرقم ٧٨٩ وفى النسخة المطبوعة بالنجف من التهذيب اتى رجل الى ابي عبدالله مكان اتى رجل ابي وقد حكى الحديث فى الوسائل الباب ٥ من ابواب الربا الحديث ٣ ج ٢ ص ٥٩٨ ط الاميرى ولم يحك هذا الاختلاف فى اللفظ .

و استدلل صاحب الكشاف<sup>(١)</sup> بظاهر الخلود على تخليد الفساق . وفيه منع ، اذ يجوز أن يكون التخليد لاستحلالهم الربا وانكارهم ما علم من الدين ضرورة ، فان ذلك يوجب كفرهم . على أنا لو سلمنا أن المراد عدم الاستحلال فحمل الخلود على المكث الطويل ممكن . واطلاق الخلود على مثله غير عزيز ، فلا ينافي الأدلة العقلية القائمة على عدمه كما ثبت في محله .

ثم انه تعالى اكد التحريم بقوله « يحق الله الربا » يذهب بركته ويهلك المال الذي يدخل فيه ويبقى الاثم على صاحبه . وقد قيل<sup>(٢)</sup> للصادق عليه السلام: قد نرى الرجل يربى فيكثر ماله . قال : يحق الله دينه وان كثر ماله . وعن ابن عباس في تفسير المحق: ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهاداً ولا منجاً ولا صلة .

« ويربى الصدقات » ينميها ويزيدها ويضاعف ثوابها ويبارك فيما أخرجت منه [أما في الدنيا فلا] من كان لله كان الله له ، فاذا كان الانسان مع فقره و حاجته يحسن الى عبده الله فله مع غناه لا يتركه ضائعاً ، وأما في الآخرة فلما] روي في الحديث عنه<sup>(٣)</sup> عليه السلام « ان الله يقبل الصدقة فيربها كما يربى أحدكم مهره حتى ان اللقمة لتصبح مثل أحد » وعنه<sup>(٤)</sup> « ما نقصت زكاة من مال قط » . وتتفاوت حال التريبة بحسب دفعها الى محالها الاحوج وحسن النية فيها .

والنكتة في الآية ان المربى انما يطلب بالربا الزيادة ، ومانع الصدقة انما يمنعها

(١) انظر الكشاف ج ١ ص ٣٢١ .

(٢) المجمع ج ١ ص ٣٩٠ وروى قريباً منه في المضمون في التهذيب ج ٧ ص ١٥ بالرقم ٦٥ فيما بينه لنا ائمتنا مهابط الوحي و التنزيل في تفسير الاية يندفع ما اورده في المنارج ٣ ص ١٠٠ على المفسرين من تفسيرهم المحق بذهاب البركة بان هذا مكابرة للمشاهدة والاخبار .

(٣) المجمع ج ١ ص ٣٩٠ وانظر ايضا الدر المنثور ج ١ ص ٣٦٥ .

(٤) اخرجه في الكشاف ج ١ ص ٣٢١ ط دار الكتاب العربي قال ابن حجر من رواية العلاء عن ابيه عن ابي هريره بلفظ ما نقصت صدقة من مال ، الحديث . و رواه البزار من هذا الوجه فزاد قط .



لطلب زيادة المال ، فبين تعالى ان الربا سبب النقصان لاسبب النماء ، وان الصدقة سبب النماء لان النقصان ، فعلى العاقل أن لا يلتفت الى ما يقضى به الحس والطبع ويعول على ما ندب اليه العقل والشرع .

« والله لا يحب كل كفار » مصرّ على تحليل المحرمات ، فعال من الكفر « ائيم » منهمك في ارتكابه متماد في إثمه بأكله . و في الآية تغليظ عظيم في أمر الربا و ايدان بأثمه من فعل الكفار لامن فعل المسلمين . و في المجمع وانما لم يقل كل كافر لأنه اذا استحل الربا صار كافراً ، و اذا كثر اكله له مع الاستحلال فقد ضم كفره الى كفره .

« يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وذرّوا ما بقى من الربا » و اتركوا بقايا ما اشترطتم على الناس من الربا « ان كنتم مؤمنين » بقلوبكم ، فان دليل الايمان امتثال ما أمرتم به . قيل كان الوليد بن المغيرة في زمن الجاهلية يربى <sup>(١)</sup> ، وقد بقي له بقايا على ثقيف ، فأراد خالد بن الوليد المطالبة بها بعد ان أسلم ، فنزلت ، وهو المروي عن ابي جعفر عليه السلام . و قيل كان لثقيف على قوم من قريش مال فطالبوهم عند المحل بالمال و الربا فنزلت .

فان قيل : كيف قال « يا أيها الذين آمنوا » ثم قال في آخره « ان كنتم مؤمنين » قيل فيه وجوه : منها أن هذا كما يقال « ان كنت أخي فأكرمني » معناه من كان أخاً أكرم أخاه . ومنها ان معناه ان كنتم تريدون استدامة الحكم لكم بالايمان . ومنها أن معناه يا أيها الذين آمنوا بلسانكم ذرّوا ما بقى من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم . وقد يستدل بظاهر الآية على أن الانسان انما يصير مؤمناً على الاطلاق مع تجنب كل الكبائر . ويجاب بأن المراد ان كنتم عاملين بمقتضى الايمان ، فان العمل لا يدخل في الايمان كما هو المذهب المنصور .

« فان لم تفعلوا » ولم تتركوا البقايا من الربا « فأذنوا بحرب من الله ورسوله » أي فاعلموا و تيقنوا ذلك من اذن بالشيء اذا علم به . وقرأ حمزة « فأذنوا » فأعلموا بها غيركم ، من الاذن وهو الاستماع فانه من طريق العلم . و تنكير « حرب » للتعظيم . و المعنى

(١) انظر المجمع ج ١ ص ٣٩٢ وانظر ايضاً الدر المنثور ج ١ ص ٣٤٤ .

فأذنوا بنوع من الحرب عظيم من عند الله ورسوله [والمراد المبالغة في التهديد دون نفس الحرب ، أو المراد الحرب نفسه ، والمراد أن من أصر على اكل الربا إن كان شخصاً واحداً وقد الامام عليه قبض عليه وأجرى فيه حكم الله من الحبس والتعزير الى أن يظهر منه التوبة، وإن كان ممن له شوكة حاربه] .

واستدل بها على قتال المرابي حتى يرجع كما يقاوم تارك الزكاة الى أن يؤديها قيل لما نزلت قال تقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله ، أي لاطاقة لنا به .

«وان تبتم» من الارتباء «فلكم رؤوس أموالكم» فقط لالزيادة التي شرطتموها فانها مال الغير ولم يخرج عن ملكه «لا تظلمون» المديونين بطلب الزيادة على رؤوس الاموال «ولا تظلمون» بالنقصان منها . ومقتضى الشرط انهم اذا لم يتوبوا ليس لهم رؤوس أموالهم. قال القاضى <sup>(١)</sup> و هو سديد على ما قلناه ، اذ المصير على التحليل مرتد و ماله فيء و قال في الكشاف <sup>(٢)</sup> يكون ماله فيئاً .

قال بعض اصحابنا : وهذا ليس بشيء ، لأننا نمنع انه اذا لم يتب يكون مرتداً لجواز أن يفعله ويعتقد تحريمه .

ولا يخفى عليك ما فيه ، فان القاضى قدر في الآية ان تبتم من اعتقاد حل الربا فلكم رؤوس أموالكم ، ومقتضى المفهوم انهم اذا لم يتوبوا عن اعتقاد الحل بل بقوا عليه كانوا مقيمين على الكفر ، اذ اعتقاد الحل فيه كفر ، وحينئذ فلا وجه لأن يقال عليه انه يفعله مع اعتقاد التحريم ، لأن ذلك غير مفهوم الشرط ، الا ان يقال لاحاجة الى التقييد ، وفيه ما فيه .

على ان صاحب الكشاف لم يصرح بكونه مرتداً وان حكم بأن ماله فيء للمسلمين ويجوز أن يكون له وجه في ذلك غير ما ذكره القاضى ، ولو كان هو فقد عرفته .

ويمكن دفع ما قالاه - بعد تسليم الارتداد - بأن مال المرتد لا نسلم انه فيء للمسلمين ، اذ هو اما عن فطرة و ماله ينتقل الى وارثه ، فان الارتداد في حقه بمثابة

(١) البيضاوى ج ١ ص ٢٦٩ ط مصطفى محمد .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٣٢٢ ط دارالكتاب العربى .



الموت الموجب قسمة أمواله بين ورثته ، و ان كان عن ملة فما له باق على ملكه وان كان محجوراً عليه في التصرف فيه [ فتمت عاد الى الاسلام انك الحجر عنه وان مات فهو لورثته المسلمين ان كانوا والا فليت المال ] .

و على هذا أصحابنا أجمع ، و في الاخبار دلالة عليه ايضاً ، فان كان العامة يوافقونا في ذلك لم يتم ما ذكرناه ، والا فيمكن أن يقال الاصل عدم خروج ملك الشخص عنه الابدليل واضح ، والآية غير واضحة في ذلك ، مع أن المفهوم انما يصار اليه اذا لم يكن في الكلام فائدة سواء ، ولانسلم أنه هنا كذلك . سلمنا لكن نقول المنطوق حصول رأس المال فقط ، فمفهومه عدم حصوله فقط ، و هو كذلك لحصول العقاب معه ايضاً . أو نقول منطوق الآية ان التائبين عن فعل الربا أو تحليله لهم تمام رأس مالهم حال كونهم غير ظالمين لأنفسهم بترك التوبة والاعتذار بطلب ما لا يستحقونه ولا مظلومين بحصول عقاب من عند أنفسهم أو بنقص مالهم فجملته « لا يظلمون » حال .

و مفهوم الآية انهم اذا لم يتوبوا لا يكونون كذلك ، وهو حق ، فانهم ليس لهم رأس مالهم مع الحال المذكور ، أعني عدم ظلمهم أنفسهم وغيرهم ، بل مع نقيضها ، اذهم حينئذ ظالمون انفسهم بل غيرهم ايضاً ، ومظلومين ايضاً لظلمهم أنفسهم . وهذا المقدار يكفي لاعتبار المفهوم ، فان ارتفاع المركب يكفي فيه ارتفاع أحد اجزائه .

و بالجملته يستبعد خروج ملك الشخص عنه من غير أن ينتقل الى وارثه بمجرد الردة ويصير ماله فيئاً للمسلمين ، خصوصاً مع احتمال الرجوع وقبول التوبة منه ، مع ان الاصل يقتضي بقاء المال على ملكية صاحبه ولا يخرج عنه الا بوجه شرعي ناقل عنه الى غيره ، وكون ما ذكروه ناقلاً غير معلوم - فتأمل .

« يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ، أي لا تزيدوا زيادات مكررة ولا تضاعفوا به أموالكم ، أو لا تضاعفوا الزيادة أضعاف الاصل ، أو أضعاف ما يتعارف في الربح . ولعل التخصيص بذلك نظراً الى ما هو الواقع ، اذ كان الرجل منهم يربى الى أجل فاذا بلغ الدين محله زاد في الاجل بزيادة من المال ، وهكذا حتى يستغرق بالشيء والطفيف مال المديون [ والافأكل الربا محرّم وان لم يكن بهذه المثابة ] .

« واتقوا الله » فيما نهاكم عنه واحذروا الافعال الموجهة لدخول النار « لعلمكم تفلحون » لكي تفوزوا بادراك ما تأملونه .

« واتقوا النار » أي الافعال الموجهة لدخولها كأكل الربا ونحوه « التي أعدت للكافرين » وفيه تنبيه على أن النار بالذات معدة للكفار ، فدخول غيرهم من الفساق انما يكون على وجه التبعية ، ولقد وقع التكرار في الآيات الدالة على تحريم الربا للتأكيد والمبالغة في التحرز عنه والاجتناب منه .

واعلم ان هذه الآيات وان اقتضت التحريم في جميع ما يمكن فيه الزيادة ، الا ان اصحابنا خصوصاً بالزيادة الحاصلة في المكيال أو الموزون إذا بيع بمثله ، وكذا المعدود عند بعضهم . وكذا اقتضت عموم التحريم بالنسبة الى جميع المكلفين ، لكن أصحابنا <sup>(١)</sup> خصصوها ببعض المواضع التي دل الدليل <sup>(٢)</sup> على جواز الربا فيها ، كالربا بين الوالد وولده والزوج والزوجة والمسلم والحربي والسيد والعبد . وأخذ بعض العامة بظاهر العموم فمنع في الجميع ، وتفصيل ذلك يعلم من كتب الفروع .

الثالثة : وَيَلِّ الْمَطْفَفِينَ . الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ . وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزِّنُوهُمْ يُخْسِرُونَ . أَلَا يَظُنُّ أُولَئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ .

« ويل للمطففين » التطفيف البخس في الكيل أو الوزن ، أي التنقيص على وجه الخيانة . والتطفيف النزر القليل . والتركيب يدل على التقليل . قال الزجاج : وانما قيل له مطفف لأنه لا يكاد يسرق الا الشيء الطفيف . قيل كان اهل المدينة من أخبث الناس كيلاً الى ان أنزل الله الآية فأحسنوا الكيل .

« الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون » أي اذا اكتالوا من الناس حقوقهم

(١) انظر الباب ٤ من ابواب الربا من الوسائل ج ٢ ص ٥٩٩ و مستدرك الوسائل

ج ٢ ص ٤٨٠ .

(٢) انظر الباب ٧ من ابواب الربا من الوسائل ج ٢ ص ٥٩٩ و ج ٢ ص ٤٨٠ من

مستدرك الوسائل .



لأنفسهم يأخذونها وافية . والاكتيال الاخذ بالكيل ، و نظيره الاتزان ، و هو الاخذ بالوزن . ولم يذكر الاتزان لأنهما مما يقع البيع والشراء بأحدهما ، فذكر أحدهما يدل على الآخر . و الجاز متعلق باكتالوا ، والاصل أن يقال اکتالوا منهم ، لكن لما كان اکتيالهم من الناس اکتيالاً يضرهم ويتحامل فيه عليهم ابدل «على» مكان «من» للدلالة على ذلك .

ويجوز أن يتعلق بيستوفون وتقدم المفعول على الفعل لافادة الخصوصية ، أي يستوفون على الناس خاصة فأما أنفسهم فيستوفون لها . وقيل ان «من» و على يعقبان هذا الموضع لأنه حق عليه ، فاذا قال اکتلت عليك أراد أخذت ما عليك ، واذا قال اکتلت منك اراد استوفيت منك .

« و اذا كالوهم أو وزنوهم ، أي كالوا لهم أو وزنوا لهم ، و المعنى أنهم اذا كالوا لغيرهم أو وزنوا له «بخسرون» ينقصون في الكيل والوزن ، والكلام من باب الحذف والايصال ، لأن كالوا و وزنوا يتعدى باللام . يحتمل أن يكون على حذف المضاف واقامة المضاف إليه مقامه ، والمقدر المضاف هو المكييل والموزون ، والتقدير واذا كالوا مكيلهم أو وزنوا وزنهم .

قال في الكشف: ولا يحسن أن يكون ضميراً مرفوعاً للمطففين ، لأن الكلام يخرج به الى نظم فاسد ، وذلك لأن المعنى اذا أخذوا من الناس استوفوا و اذا أعطوهم أخسروا ، وان جعلت الضمير للمطففين انقلب الى قولك اذا تولوا الكيل والوزن هم على الخصوص أخسروا ، وهو كلام متنافر ، لأن الحديث واقع في الفعل لافي المباشر . انتهى .

وحاصله ان المقصود بيان حالهم في الاخذ من الناس والدفع اليهم ، وليس المقصود مجرد مباشرة الكيل والوزن ، فلو حمل عليه فانت الملقابلة بين القسمين وخرج الكلام عن النظم الصحيح ، وكما لا يصح كونه تأكيداً لا يصح كونه فصلاً لأنه انما يكون بين المبتدأ والخبر ونحوه ، وهو غير حاصل هنا .

«أليظن اولئك» المطففون، وهو انكار وتعجيب عظيم من حالهم في الاجترار على التطفيف، والظن بمعنى العلم، أى الأيعلمون مع وضوح الأدلة «انهم مبعوثون» يوم القيامة ومحاسبون على مقدار الذرة والخردلة. وفي الاشارة اليهم بأولئك مع تقدم ذكرهم قريباً تبعيد لهم عن درجة الاعتبار بل عن درجة الانسانية.

«ليوم عظيم» وصفه بالعظمة باعتبار مايقع فيه من الشدائد والمحن العظيمة، او أنه بمعنى الحسابان، لأن من ظن الجزاء والبعث ورجح ذلك في نفسه وان لم يصل إلى حد العلم يجب أن يتحرز ويتجنب المعاصي خوفاً من العقاب الذى يجوزه و يظنه فان من ظن العطب في سلوك طريق وجب أن يجتنب سلوكه حذراً من العطب.

«يوم يقوم الناس» نصب بمبعوثون، أو هو بدل من الجار والمجرور، والمراد قيامهم من قبورهم. ويحتمل قيامهم يوم المحشر، فقد روى عنه صلى الله عليه وسلم «يقوم الناس مقدار ثلاثمائة سنة من الدنيا لا يؤمر فيها بأمر».

«لرب العالمين» لحكمه وأمره، أو لحسابه وجزائه. وفي هذا الانكار والتعجب وكلمة الظن ووصف اليوم بالعظيم وقيام الناس فيه لله خاضعين، ووصف ذاته برب العالمين بيان بليغ لعظم الذنب وتفاقم الاثم بالتطفيف.

وقد دل على ذلك آيات كثيرة، نحو قوله «ألا تطغوا في الميزان وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان».

وقد تضافرت الاخبار بذلك، روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال «خمس بخمس: ما نقض العهد قوم الاسلط الله عليهم عدوهم، وما حكموا بغير ما أنزل الله الا فشا فيهم الفقر، وما ظهرت فيهم الفاحشة الا فشا فيهم الموت، ولا طففوا الكيل الامنعوا النبات وأخذوا بالسنين، ولا منعوا الزكاة الا حبس عنهم القطر» ونحوها.

ثم ان ظاهر الآية ترتب الوعيد على التطفيف بأى شىء كان قليلاً كان أو كثيراً، وذهب بعض علماء العامة الى أن المطفف لا يتناول الوعيد الا اذا بلغ تطفيفه نصاب السرقه، ورده الاكثر، بل قال بعضهم ان العزم عليه من الكبائر، وهو مبنى على ان نية المعصية بمثابة المعصية. وفيه ما فيه.



الرابعة: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ. (الاعراف ١٩٩)

«خذ العفو» أي خذ ما عفاك من أفعال الناس و تيسر ولا تطلب ما جهد وشق عليهم، أخذاً من العفو الذي هو ضد الجهد والمشقة، وأخذ العفو عن المذنبين والصفح عنهم، وأخذ الفضل وما تسهل من صدقاتهم، وذلك قبل وجوب الزكاة.

«وأمر بالعرف» المعروف المستحسن من الأفعال «وأعرض عن الجاهلين» السفهاء فلا تكافهم ولا تمارهم واحلم عنهم.

قيل: <sup>(١)</sup> لما نزلت سأل النبي ﷺ جبريل، فقال: لأدرى حتى أسأل، ثم رجع فقال: «يا محمد ان ربك أمرك ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك» وعن الصادق عليه السلام: امر الله نبيه بمكارم الاخلاق <sup>(٢)</sup>. وهذه الآية جامعة لمكارم الاخلاق بتمامها.

وقد يستدل بظاها على استحباب الاقالة في البيع كما قاله الفقهاء، وعلى استحباب انظار المعسر كما قالوه، وعلى كراهة معاملة الادين والسفلة الذين هم الجاهلون في الحقيقة، لأن معنى الاعراض عنهم كونهم في جانب عنه، وهوينا في المعاملة.

والعجب ان بعضهم توقف في دلالتها على ذلك، نظراً الى أن العام لا يدل على الخاص، وهو بعيد، فان العام ثبت حكمه في جميع الافراد إلا ما خرج بالدليل، كما هو مقرر في الاصول.

الخامسة: وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً (النساء ١٢١).

[ ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، قيل: المراد نفى السبيل في

(١) المجمع ج ٢ ص ٥١٢.

(٢) رواه الطبرسي في جوامع الجامع عند تفسير الآية ص ١٦٢ ط ١٣٣١ و حكاة

عنه في الصافي ص ١٧٦ ط حاج محمد باقر الخوانساري ١٢٨٦ و اللفظ فيهما: و عن

الصادق (ع) امر الله نبيه بمكارم الاخلاق وليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق منها.

القيامة ، بدليل أنه عطف على قوله « فالله يحكم بينكم يوم القيامة » و قيل المراد به نفي السبيل في الدنيا ، والمراد به الحججة ، بمعنى أن حججة المسلمين غالبية على حججة الكفل ، وليس لأحد أن يغلبهم بالحجة ، وعلى هذا أكثر المفسرين .

وقد يستدل بظاها على عدم تسلط الكافر على المسلم بوجه من الوجوه ، كالبيع والاجارة والرهن وغيرها ، نظراً الى أن السبيل نكرة في سياق النفي ، فيفيد العموم . ومن ثم استدل بها الفقهاء على أن الكافر اذا أسلم عبده قهر على بيعه من مسلم ، فان امتنع باعه الحاكم وسلمه الثمن ، وعلى عدم صحة اجارة العبد المسلم منه ، وعلى عدم صحة بيعه منه ، ومقتضى ذلك وقوع الشراء فاسداً على ذلك التقدير . وعليه أكثر علمائنا ، وهو قول الشافعي ، لأن التسلط سبيل وقد نفي بالآية .

ومن اصحابنا من ذهب الى صحة البيع ولكن يجبر الكافر على بيعه ، وهو قول الحنفية ، مستدلين عليه بأنه يملك بالارث وبأنه يبقى في يديه لو أسلم قبل بيعه ، وليس ذلك الا لصحة تملكه .

وفيه نظر ، لظهور الآية فيما قلناه ، والفرق أن الارث والاستدامة أقوى من الابتداء ، لثبوته بهما للمحرم في الصيد مع منعه من ابتدائه ، ولا يلزم من ثبوت الاقوى ثبوت الاضعف . على أن انقطع الاستدامة بمنعها واجباره على ازالته فكيف يثبت الابتداء .

قال القاضى بعد أن نقل الآية هكذا « فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » حينئذ أى في الآخرة أو في الدنيا ، والمراد بالسبيل الحججة واحتج به اصحابنا على فساد شراء الكافر المسلم ، والحنفية على حصول البيئونة بنفس الارتداد ، وهو ضعيف ، لأنه لا ينفى أن يكون السبيل له اذا عاد الى الايمان قبل مضي العدة - انتهى .

وقد يناقش فيما ذكره بعد كون المراد بالسبيل الحججة ، فانه لا يتأتى معه فساد شراء الكافر المسلم ، وانما يتأتى لو حمل نفي السبيل على عمومه .

ويمكن أن يجاب بأنه اذا لم يكن له حجة لم يكن له امساكه ولا ملكه ،



فان كون العبد مملوكاً لمولاه انما هو بحجة كالعقد و نحوه ، فان انتفت هنا فسد الشراء . نعم اعترضه على الحنفية غير وارد، فان الزوجية تسلط وسبيل ، والفرض انتفاؤه بالارتداد نظراً الى ظاهر الآية وعودها مع الرجوع [ الى الاسلام في العدة ] من غير عقد يحتاج الى دليل ، اذ مجرد رفع المانع لا يكفي من دون وجود المقتضى . الا ان نقول بعدم زوال الزوجية بالارتداد، وانما ارتفع التسلط عليها وغيره من حقوق الزوجية ، مع أن ظاهر كلامه يعطي زوالها .

والتحقيق ان الارتداد ان كان عن ملة لم يزل أصل النكاح به و يبقى موقوفاً على انقضاء العدة ، وانما يزول [ التسلط عليها الذي هو من ] لوازم الزوجية ، وان كان عن فطرة انفسخ النكاح في الحال لكونها في حكم الموت . هذا مع الدخول ، ومع عدمه يتساويان في الانساخ بنفس الارتداد .

[ واعلم أن الفرق بين الارتداد عن ملة وفطرة مختص بأصحابنا، وأما العامة فلا يفرقون بينهما ] .

وهذا آيات أخر ذكرها بعض أصحابنا لانري فيما استدلبها وجهاً يصلح للدلالة فلذا أعرضنا عنها .



## كتاب الدين وتوابعه

وفيه آيات :

الاولى : يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مَّسْمُومٍ فَاكْتُبُوهُ  
وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ فَلْيَكْتُبْ  
وَلْيَمْلِكِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ  
الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يَمْلِكَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيَّهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا  
شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن قَرَّبْتُم مِّنَ الشُّهَدَاءِ  
أَنْ قَضِيَ إِحْدَيْهِمَا فَمَتَدَكَّرَ إِحْدَيْهِمَا الْأُخْرَىٰ وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْمُوا  
أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ آجَلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ  
أَلَّا تَرْتَابُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا  
تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا كَبَّيْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفَعَّلُوا فإِنَّهُ فَوْقَ  
بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَ كَمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ . (البقرة ٢٨١)

« يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين، إذا تعاملتم بما فيه دين، تقول دايتمه  
إذا عاملتمه بدين أخذت منه أو أعطيته ، وتداين القوم أو الرجال بمعناه ، كذا في  
المجمع وقريب منه في الكشاف .

وفائدة ذكر الدين مع دلالة التداين عليه أن لا يتوهم ارادة المجازاة من التداين  
لاطلاقه عليه وليرجع الضمير في قوله «فاكتبوه» اليه ، إذ لولم يذكر لوجب التصريح  
به فيقال فاكتبوا الدين ، فلم يكن النظم بذلك الحسن ، ولا نه ابن لتنويح الدين  
الى حال مؤجل ، فانه كالمطابقة ودلالة تداينتم على ذلك كالتضمن .

[ ووجه آخر ، وهو أن المداينة مفاعلة من الدين ، وظاهرها بيع الدين بالدين،



فلو اقتصر عليه لدل على بيع الدين بالدين وهو باطل ، فلما قال « تداينتم بدين » كان المعنى اذا تداينتم تدايناً يحصل فيه دين واحد ، وحينئذ فيخرج عليه الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين أو العكس داخلاً لحصول الدين الواحد في كل منهما ] .

« الى أجل مسمى » معلوم بالايام والاشهر ، وحاصله كونه بحيث لا يقبل الزيادة والنقصان لانحو الحصاد والدياس وقدم الحاج ونحوه ، مما يقبل الزيادة والنقصان لعدم المعلومية فيه واستلزامه وقوع النزاع بين المتعاملين .

[والآجل هو الوقت المضروب لانقضاء الامد ، وأصله من التأخير ، يقال اجل الشيء يأجل أجلاً اذا تأخر ، والأجل نقيض العاجل . ولعل ذكر الاجل بعد ذكر المداينة مع دلالتها عليه ليتمكن من وصفه بالمسمى ، أي المعين المعلوم ، ليخرج عنه ما ذكرناه مما لا تسمية فيه] .

وظاهر الآية يقتضي اعتبار التعيين في الاجل لفظاً ، ولا يكفي كونه مقصوداً لهما ، ويترتب على اعتبار تعيينه عدم جواز مطالبة صاحب الحق قبل الاجل وعدم جواز تأخير من عليه الحق عنه لو أراد صاحبه ، اذ الظاهر أن فائدة الاجل وتعيينه ذلك الا ما أخرجه الدليل ، مثل وجوب الاخذ قبله وعدم لزومه كما في القرض ، فان التأجيل لا يلزم فيه لدليل اقتضاه .

وقد استفيد من الآية اباحة المعاملة بالدين مؤجلاً وحالاً بأي وجه كانت المعاملة نسيئة وسلماً وصلحاً واجارة وقرضاً ونحوها ، فان المعاملة تشمل جميع ذلك .

وقد ينقل عن ابن عباس ان الآية وردت في السلم خاصة ، وكان يقول « اشهد أن الله أباح السلم المضمون الى اجل معلوم ، وأنزل فيه أطول آية وتلا الآية » . ولم يعتبر الفقهاء ذلك ، بل أخذوا بظاهرها الواقع على كل معاملة وإن كان موردها خاصاً ، فان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ، وظاهرها شامل لما كان العوضان معاديين أو أحدهما ، لكن الاجماع منعقد على أن معاملة الدين غير صحيحة فتخصص الآية بالثاني [ مع ان في دلالة الآية على الاول نظراً أشرفنا اليه سابقاً ] وهو قسمان : بيع العين بالدين ،

وهو ما اذا باع شيئاً حاضر أبتمن مؤجل، ويبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم، وكلاهما داخلان تحت الآية .

« فاكتبوه » أي اكتبوا الدين في صك لأنه أوثق وأدفع للنزاع الناشئ من النسيان أو الجحود، والجمهور من العلماء على استحباب الكتابة، لاجتماع المسلمين قديماً وحديثاً على جواز البيع بالاثمان المأخوذة من غير كتابة ولا اشهاد، ولأن في إيجابهما حرجاً وضيقاً، والنبي ﷺ بعث بالشريعة السهلة السمحة .

ويحتمل أن يكون الامر للإرشاد الى المصلحة، لما في ذلك من المصالح بالنسبة الى من له الحق وعليه والشهود، وحينئذ فلو رضى صاحب الحق بتركه جاز، كما يجوز له أن لا يأخذ الحق من أصله . وذهب بعضهم الى الوجوب نظراً الى ظاهر الامر . قال في «المجمع» : ويدل على صحة القول الأول قوله « فان أمن بعضكم بعضاً فليؤدِّ الذي أؤتمن امانته » والمفهوم من هذا الظاهر : فان ائتمنه على ماله فله أن يأتمنه عليه . قيل فيه تأمل ، اذ يدل على عدم الوجوب على تقدير الايمان لامطلقاً . قلت : ذلك يكفي في اثبات المطلوب ، لعدم القول بالفرق ، فان الكلام في وجوب كتابة الدين مطلقاً وعدمها مطلقاً . وجعل بعضهم قوله « فان أمن بعضكم » الخ ، ناسخاً لوجوب الكتابة والاشهاد ، وفيه نظر .

« وليكتب بينكم كاتب بالعدل » بالانصاف والتسوية والامانة لا يزيد في الحق ولا ينقص منه ، ولا يخص احدهما بالاحتياط دون الآخر . وقيل العدل أن يكون ما يكتبه متفقاً عليه بين المجتهدين ، ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلاً الى ابطاله .

و مقتضى ذلك اشتراط علمه بالكتابة على الوجه المأمور به الموافق للشرع ، حتى يجيء كتابه معدلاً بالشرع غير مشتمل على تغيير و تحريف . وهو في الحقيقة أمر للمتدائنين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء مكتوبه موثقاً به معدلاً في الشريعة . « ولا يأب كاتب » ولا يمتنع أحد من الكتاب « أن يكتب كما علمه الله » مثل ما علمه الله من كتب الوثائق [ بالنسبة الى كل معاملة ، بحيث لا يكتب شيئاً يخالف



مقتضى تلك المعاملة مما فيه جور أو بخرس [ أي لا يغير ولا يبدل ، فيكون تأكيداً لسابقه أو أن ينفع الناس بكتابه كما نفعه الله بتعليمها ، كقوله « وأحسن كما أحسن الله اليك » .

وظاهر النهي تحريم امتناع الكاتب ، و هو يقتضي وجوبها عليه ، إلا أن ظاهر الأكثر الوجوب كفاية لكونها في معنى الشهادة ، ولأنها من باب التعاون على البر والتقوى ، ولأنها من الأمور العامة البلوى ، واستلزام اهمالها الخلل بنظام العالم ، فتكون مستحبة بالنسبة الى كل واحد كما هو شأن الواجب كفاية ، و يؤيده تنكير كاتب . ولأن الفرض هو الكتابة من أي شخص يتأتى منه ذلك لخصوصه .

وقيل كانت واجبة عيناً فنسخت بقوله « ولا يضار كاتب ولا شهيد » و هو بعيد « فليكتب » تلك الكتابة التي علمه الله ، أمر بها بعد النهي عن الاباء عنها تأكيداً للحث عليها . ويجوز أن يتعلق الكف بهذا الامر [ والتقدير ولا ياب كاتب أن يكتب ، وهنا يتم الكلام ثم قال بعده كما علمه الله فليكتب ] فيكون النهي عن الاباء مطلقاً ثم الامر بالكتابة مقيدة . و فيه من المبالغات ما لا يخفى ، إذ الجمع بين النهي عن الترك والامر بالفعل ادعى الى فعله من الاقتصار على احدهما .

« وليممل الذي عليه الحق » وليمكن المممل من الذي عليه الحق ، لأنه المشهود عليه فيعتبر اماله في ذلك ولا ينفع امال غيره ، لأن الفرض الشهادة على ما في ذمته والامال والاملاء واحد . ويستفاد منه وجوب الاقرار من صاحب الحق بما عليه منه حتى يشهد عليه .

« وليتق الله ربه » في الامال ، فلا ينقص من الحق الذي في ذمته شيئاً لامن قدره ولا من صفته ، بل يجب عليه الاقرار بما كان في ذمته . و فيه تحذير عظيم من ترك الاقرار بما عليه من الحق كمالاً . واكد بقوله « ولا يبخس منه » ولا ينقص من الحق الذي عليه « شيئاً » .

و يحتمل رجوع الامر بالانقاء الى الكاتب ، ويكون المراد بالبخس منه عدم نقصانه في الكتابة مما املى عليه ، و هو في معنى الكتابة بالعدل .

« فان كان الذي عليه الحق سفيهاً » ناقص العقل مبذراً ، كما هو المتبادر من السفيه « أو ضعيفاً » صبيّاً أو شيخاً مختلاً لا شعور معه « أو لا يستطيع ان يمل هو ، بنفسه لما فيه من الخرس أو الجهل باللغة الذي يكون الاملال بها « فليملل وليه » الذي يلى أمره ويقوم مقامه ، وهو الاب والجد له والوصي في الصبي والمجنون والسفيه ان كانت لهم الولاية ، كما هو المشهور في البالغ على تلك الصفة والا فالحاكم وأمينه وولي الشيخ المختل عقله ، والذي لا يستطيع أن يمل لخرس و نحوه المترجم المتعاطي أحواله العالم بثبوت الدين في ذمته [ والمعنى ان الذي عليه الدين اذا لم يكن اقراره معتبراً فالمعتبر هو اقرار وليه ] .

« بالعدل » من غير بخس حق المولى عليه أو المقر له .  
ومقتضى الآية الاكتفاء في ثبوت الحق بمجرد اقرار الولي عن هؤلاء . وقال القاضي وهو دليل جريان النيابة في الاقرار ، ولعله مخصوص بماتعاطاه القيم أو الوكيل - انتهى . قلت : هو كذلك ، وان الاصل عدم اعتبار الاقرار في حق الغير ، خرج منه هذا الموضع بالنص لمكان الضرورة فيبقى ما عداه على المنع . لكن مقتضى ذلك ثبوت الحق في ذمة المولى عليه بمجرد اقرار الولي . والمشهور انه لا بد من انضمام حكم الحاكم اليه ، مع أنه يشكل الحال في المترجم ، لاقتضاء الآية اعتماد الكاتب على مترجم واحد ويشكل بأنه بمثابة الشاهد على ما في الذمة أو على اقراره ، والظاهر اعتبار التعدد فيه الا أن يكون الكاتب أيضاً عالماً بالحال وهو مشكل أيضاً ، اذ لا يحتاج الى اقرار المترجم حينئذ . وبالجملة فالأمر لا يخلو من اشكال ، الا ان يقال يعمل على ظاهر الآية الى ان يثبت التقييد بنص قابل له أو اجماع - فتأمل .  
وقيل ان الضمير في « وليه » يعود الى الحق ، أي صاحب الدين . والاشكال فيه أقوى ، لأن قول المدعي كيف يقبل ، ولو كان قوله معتبراً فأني حاجة الى الكتابة والاشهاد ، الا أن يكون المراد أنه يكتب تذكرة له من لسانه وان لم يكن حجة له . والحاصل ان الآية كالمجمل وبيانها يعلم من خارج .  
و يستفاد منها أن السفيه والضعيف و من لا يستطيع أن يمل لا يجوز معاملتهم



ولا التصرف في أموالهم ولا يقبل قولهم في الاقرار ، وان لغيرهم ولاية عليهم يقبل قولهم فيهم و يصح تصرفهم في أموالهم ، والاجماع على أنهم ليسوا غير هؤلاء المذكورين سابقاً فيتعين كونهم الاولياء .

«واستشهدوا شهيدين» واطلبوا أن يشهد على الدين شاهدان ، واطلاق الشهيد على سيشهد تنزيل لما يشارف منزلة الكائن « من رجالكم » ايها المسلمون .  
 وفيه دلالة على اشتراط الاسلام في الشهود ، وعليه اكثر اصحابنا ، وللشيخ قول بسماع شهادة الكفار بعضهم لبعض . وقد يستدل بها على اعتبار البلوغ والعقل كما هو ظاهر الخطاب . واعتبر آخرون الحرية [لدلالة الاضافة عليه ، فان المخاطب الاحرار] وفي استفادته من الآية تأمل .

[وقيل «من رجالكم» الذين تعتدون بهم للشهادة بسبب العدالة ، وهو أظهر سواء كان عبداً أو حراً ، وسيجيء الكلام في تفصيل ذلك] .

« فان لم يكونا رجلين فرجل و امرأتان » فليشهدا ، أو فالمتشهد رجل و امرأتان ، وهذا عندنا مخصوص بالاموال ، وأما غيرها من الحقوق فللقيام الادلة من الخارج على العدم .

« ممن ترضون من الشهداء » لعلمكم بعدالتهم ، و هو قيد في الشاهد مطلقاً عندنا ، سواء كانا رجلين أو رجلاً و امرأتين ، فان العدالة معتبرة في الشاهد من حيث هو عندنا .

ولعل في قوله «ممن ترضون» اشارة الى انكم لم تؤمروا باشهاد شهيدين مرضيين على الحقيقة ونفس الامر ، اذ لا طريق لكم الى معرفة من هو مرضي عندالله من غيره وانما أمرتم باشهاد من هو مرضي عندكم بحسب الظاهر ، أي يرضى دينه وصلاحه .

وقد يستدل بها على اعتبار العدالة في الظاهر ، و أن من هو بهذه المثابة عند المستشهد فهو ممن يصح استشهاده ، لأن المخاطب بذلك هو المستشهد ، ولا يلزم من استشهاده من هو كذلك عنده وجوب قبول الحاكم شهادته ، فان القبول متوقف على كونه كذلك عند الحاكم أيضاً وقد لا يكون . نعم يخرج صاحب الحق باستشهاده عن عهدة

الامر بالاستشهاد ، و القبول من الحاكم باب آخر .

« أن تضل احدهما » علة لاعتبار العدد ، أي التعدد [في النساء و قيام امرأتين مقام رجل واحد] لأجل ان احدهما ان ضلت الشهادة و نسيتهما « فتذكر احدهما الاخرى » . والعلة في الحقيقة التذكير ، ولكن لما كان الضلال سبباً له ، نزل منزلته كقولك « أعددت السلاح أن يجيء عدو فأدفعه » . والتقدير ارادة ان تذكر احدهما الاخرى ان ضلت .

وفيه اشعار بنقصان عقلهن وقلة ضبطهن وقصورهن عن مراتب الرجال [لكثرة الرطوبة والبرودة في أمزجتهن فيغلب عليه النسيان] وقرأ حمزة « إن تضل » بكسر الهمزة على الشريطة « فتذكر » بالرفع ، و ابن كثير و ابو عمرو و يعقوب « فتذكر » من الاذكار .

بقي شيء و هو أن ظاهر الآية يقتضى حصر الشاهد في الرجلين أو الرجل و امرأتين فلا يجوز الاكتفاء بغيرهما . والذي عليه اصحابنا <sup>(١)</sup> قبول الشاهد الواحد مع اليمين [ و هو قول الشافعي ، وانكره ابو حنيفة محتجاً بظاهر الآية ] و يمكن أن يقال ذلك ثبت بدليل خارج عن الآية كالاجماع والاخبار [الدالة عليه ، و قد روى العامة <sup>(٢)</sup> عنه عليه السلام انه قضى بالشاهد واليمين] فلا اشكال .

(١) بل ليس قبول الشاهد الواحد مع اليمين مخالفاً لظاهر الآية ايضاً فان الله تعالى انما امر في هذه الآية اصحاب الحقوق ان يحفظوا حقوقهم بشاهدين او شاهد وامرئين ولم يأمر بالحكم أن يحكموا به فضلاً عن ان يكون قد امرهم ان لا يقضوا الا بذلك وطريق الحكم شيء وطريق حفظ الحقوق شيء آخر ولا تلازم بينهما فالايه انما وردت في التحمل و لهذا قال عز وجل ( ان تضل ) .

و قبول الشاهد الواحد مع اليمين في مقام الاداء مع انه لو فرض كون الايه مسوقة لحكم الاداء ايضاً لم تكن دالة على الحصر الا بمفهوم العدد ولا يقول به احد و ابو حنيفة لا يقول بالمفهوم اصلاً و انظر تمايقنا على كنز العرفان ج ٢ من ص ٥٠ - ٥٤ .

(٢) انظر سنن البيهقي ج ١٠ من ص ١٦٨ - ١٧٦ و سنن ابى داود ط ١٣٦٩ بتذييل

محمد محبى الدين عبدالحميد ج ٣ من ص ٤١٩ - ٤٢١ و سنن ابن ماجه ط دار الكتب ←



« ولا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دَعُوا » إلى أدائها . وبه استدل الفقهاء على تحريم الامتناع من أداء الشهادة بعد التحمل [عند احتياج صاحب الحق إليها] كما يقتضيه قوله « ومن يَكْتُمُهَا فَانَّهُ آثَمُ قَلْبِهِ » أو إلى تحملها إذا نودي إليها ، لما في الإباء عن التحمل من ضياع الحق ، وهذا أُلْصِقُ بِالْآيَةِ . وسموا شهداء تنزيلاً لما يشارف منزلة الواقع . ويرجح أيضاً بأنه إذا حرم الامتناع عن تحملها حذراً من ضياع الحق فلأن يحرم الامتناع من أدائها أولى . وربما حمل التحريم على ما هو أعم من الأداء والتحمل . قال في المجمع وهو أولى ، لأنه أعم فائدة .

وقد يستدل بها على عدم جواز شهادة العبد في شيء كما ذهب إليه بعض أصحابنا ، وهو قول الشافعية والحنفية ، لأنه تعالى حرم الإباء على الشاهد والاجماع منعقد على أن العبد لا يجب عليه الذهاب ، بل يحرم عليه ذلك إذا لم يأذن سيده .

« ولا تَسْمَأُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ » أي لا تملوا من كثرة مدايناتكم أو غيرها من الأسباب أن تكتبوا الدين أو الحق أو الكتاب [فتتركوا الكتابة ثم تندموا على الترك] وقيل كنى بالسأم عن الكسل لأنه صفة المنافق ومن ثم قال النبي ﷺ « لا يقول المؤمن كسلت » .

« صغيراً » كان الدين « أو كبيراً » لكنه مقيد بما جرت العادة بكتبه لكالجبة والقيراط ، أو محتقراً كان ذلك الكتاب ، أو مشعباً مختصراً أو مطولاً .

« إلى أجله » أي وقت حلوله الذي أقر به المديون ، والنهي لصاحب الدين عن ترك الكتابة والوثيقة ، وقيل نهى للشاهد ، والمراد لا تملوا من كتابة الشهادة على الحق إلى أجله .

« ذلكم » إشارة إلى أن تكتبوه ، [ويحتمل أن تكون إشارة إلى الذي امرتكم

العريبي ص ٧٩٣ وسنن الترمذى ط دهلى ١٦٠ والام للشافعى ط ١٣٨١ ج ٦ من ص ٢٥٤ - ٢٥٦ و مختصر المزنى المطبوع بعد ج ٨ من الام من ص ٣٠٥ - ٣٠٧ و شرح النووى على صحيح مسلم ج ١٢ ص ٤ و شرح الزرقانى على الموطاج ٣ ص ٣٨٩ - ٣٩٥ و المنقى للبايجى المالكى شرح الموطاج ٥ ص ٢٠٨ و نيل الاوطار ج ٨ ص ٢٩٢ - ٢٩٧ .

به من الكتب والاشهاد ممن ترضون] «أقسط عندالله» اكثر عدلاً [لأنه اذا كان مكتوباً كان الى اليقين والصدق أقرب وعن الجهل والكذب أبعد ، فكان أعدل عندالله .  
« وأقوم للشهادة » و أثبت لها واعون على إقامتها [لأنها سبب الحفظ و الذكر فكانت امرأ أي الاستقامة ، وقدم الأولى لأنها لتحصيل مرضاة الله بخلاف الثانية فانها للدنيا ] .

واختلف في بنائهما ، فقال القاضي: انهما مبنيان من «أقسط» و «أقام» على غير قياس ، أو من « قاسط » بمعنى ذى قسط وقويم ، وانما صحت الواو في أقوم كما صحت في التعجب لجموده .

قلت : لعل الوجه في تفسير قاسط بذى قسط حذراً من ان قاسطاً قد يكون بمعنى جائر كقوله تعالى « وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطباً » ولهذا جعله أولاً من أقسط أي اعدل و أقوم من اقام لا من قام على غير القياس .

ويحتمل أن يكون اقام من قويم بمعنى ثابت أي أثبت ، ووجه كونه على غير قياس ما اشتهر بينهم أن أفعال التفضيل لا يبنى من المزيد فيه بل يقال أشد أقساطاً واقامة . ولكن هذا غير متفق عليه ، فان سيبويه يذهب الى جوازه من أفعال المزيد خاصة ، فيجوزّه من باب الافعال نحو أعطاهم و اولاهم . قال الرضي : وعند سيبويه هو قياس عن أفعال مع كونه ذاتياً ، و يؤيده وقوع ذلك كثيراً نحو أعطاهم للدنانير وأولاهم بالمعروف و أنت أكرم لي من فلان ، و انما جوزه لقلة التغيير فيه ، لانك تحذف الهمزة منه فقط وترده الى الثلاثى ثم تبنى منه افعال .

وفي الكشاف فان قلت : مم بني فعلا التفضيل أعني أقسط وأقوم ؟ قلت : يجوز على مذهب سيبويه أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام ، وان يكون أقسط من قاسط على طريقة النسب بمعنى ذى قسط ، وأقوم من قويم ، والحق أن قول سيبويه هنا غير بعيد لوروده في كلام العرب كثيراً على وجه لا يصح التكلف في تصحيحه ، فينبغي القول به .  
« و أدنى أن لا ترتابوا » و اقرب في أن لا تشكوا في جنس الدين و قدره وأجله



أنتم والشهود [ لأن المكتوب أبعد زوالاً من الحفظ ، فيكون أقرب إلى زوال الارتباب عن المتداينين ] .

« إلا أن تكون تجارة حاضرة » استثناء من الأمر بالكتابة ، والتجارة الحاضرة تعمُّ المبايعة بدين غير مؤجل أو عين « تديرونها بينكم » تعاطونها يداً بيد من غير نسيئة « فليس عليكم جناح » حرج وضيق « ان لا تكتبوها » لأن الكتابة للوثيقة وانما يحتاج إلى الوثيقة احتياجاً تاماً في النسيئة دون النقد . والمعنى إلا أن تبايعوا بيعاً ناجزاً يداً بيد ، فلا بأس أن لا تكتبوها بعدها عن التنازع والنسيان [ لكثرة ما يقع التبايع به بين الناس ، وربما كان التكليف بالكتابة والاشهاد شاقاً عليهم ] .

وقرأ عاصم بنصب « تجارة » على أنها خبر كان والاسم مضمرة يفسره الخبر ، والباقون برفعها على أنها فاعل كان التامة ويحتمل الناقصة والخبر « تديرونها » . « واشهدوا اذا تبايعتم » لعل المراد بالمبايعة فيها التجارة الحاضرة المذكورة سابقاً ، ويكون المراد أن الأشهاد كاف في التجارة الحاضرة دون الكتابة ويحتمل أن يكون المراد مطلق التبايع ، فان الأشهاد فيه أحفظ ، وأضبط ، والأمر للاستحباب أو للإرشاد إلى المصلحة لما في ذلك من تضبيب الأمر .

قال القاضي والأوامر التي في هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمة ، وقيل أنها للوجوب ، ثم اختلف في احكامها ونسخها - انتهى .

وفيه نظر ، إذ الظاهر أن بعض احكام الآية مما لم يقل أحد بنسخه ، كوجوب أداء الشهادة بل تحملها أيضاً كفاية . نعم اختلفوا في وجوب الكتابة على الكاتب فقليل به ونسخ بقوله « ولا يضر » الخ ، وهو قول جماعة لا يعابهم [ وقد تقدم ان قوله « فان أمن بعضكم بعضاً » ناسخ لوجوب الكتابة ، وهو ضعيف ] وغيرها من الأحكام لم يقل أحد بنسخها - فتأمل .

« ولا يضر كاتب ولا شهيد » ان كان مبنياً للفاعل كان المراد نهيهما عن اضرار المتداينين بترك الاجابة والتعريف والتغيير في الكتابة أو الشهادة ، وان كان مبنياً للمفعول فالمراد النهي عن الضرر بهما مثل استعمالهما عن مهمهما الضروري اللزوم

لهما من جهة تحصيل المعاش وتكليف السفر إلى بلد القاضى أو المدعى عليه وتكليف الكاتب قلماً أو مداداً أو قرطاساً ونحو ذلك .

واعتبر العامة من الضرار عدم إعطاء الكاتب جُعْله أي أجرته وهو عندنا [إذا لم يعط من بيت المال رزقه لأنهم من المصالح العامة، فإنه حينئذ يعطيه إلاً مر بالكتابة ، لأصالة عدم وجوب بذل المنفعة مجاناً] .

« و ان تفعلوا » الضرار أو ما نهيتم عنه مطلقاً « فإنه فسوق بكم » و خروج عن طاعة الله لاحق بكم ضرره « واتقوا الله » في مخالفة ما أمركم به ونهاكم عنه و يعلمكم الله « الاحكام التي تحتاجون اليها من أمور دينكم وما يصلحكم في دنياكم » والله بكل شيء عليم « تكريم لفظ « الله » في الجمل الثلاث لاستقلالها وعدم توقف احداها على الاخرى ، فان الأولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه ، والثالثة لتعظيم شأنه ولأنه أدخل في التعظيم من الضمير .

### ( تنبيه )

قد يظهر من هذه التأكيدات في امر الكتابة انها معتبرة وحجة شرعية يصح التمسك بها . والمشهور بينهم خلاف ذلك ، فلا يصح الركون اليها ، بل اللازم الوقوف مع ظاهرها كما ذهب اليه البعض . ولقد بالغ المانعون في ردها حتى قالوا انه لو علم أنه خطه لم يجز له الشهادة به الا أن يعلم الواقعة فيشهد لكونه عالماً لا لكونه خطه بيده . ويمكن توجيه المشهور بأن الشهادة يعتبر فيها كونها عن علم كما ثبت بالادلة ، وظاهر ان الكتابة لا توجيه ولو أوجبه وجب العمل بها لمكان العلم ، وحينئذ فيمكن أن تكون الفائدة فيها كونها موجبة لتذكير الشاهد أو صاحب الحق ، وكفى بهذا فائدة .

ذكر علي بن ابراهيم في تفسيره ان في البقرة خمس مائة حكم وفي هذه الآية خاصة خمسة عشر حكماً . وقد تلوناها عليك في تضاعيف الكلام :

الشانمية : ( وَ إِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ وَ أَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَكُمْ



وَاتَّقُوا يَوْمًا تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ).

(البقرة : ٢٨٠)

« وان كان ذو عسرة » و ان وقع غريم ذو عسرة ، على ان كان تامة ، و قرىء « ذا عسرة » على أنها ناقصة ، و اسمها ضمير يرجع الى الغريم . [و العسرة اسم من الاعتسار ، و هو تعذر ما يجب عليه من المال ، يقال أعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة ، و هي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال] .

« فنظرة الى ميسرة » فالحكم أو فعليكم أو فليكن نظرة الى يسار ، [و النظرة اسم من الانظار و هو الامهال . و الميسرة مفعلة من اليسار الذي هو ضد الاعسار] .

و مقتضى الآية و جوب انظار المعسر الى وقت يساره ، و يستفاد منها تحريم حبسه و مطالبته و ملازمته و جوب انظاره الى وقت اليسار . هذا إذ اعلم اعساره ، ولو كان له ريبة في اعساره جاز أن يحبسه الى ظهور الاعسار و يخلى عنه .

و الى ذلك ذهب علماؤنا أجمع ، و وافقنا عليه الشافعى ، و في الاخبار<sup>(١)</sup> دلالة عليه ، و روى عن الباقر عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يحبس في الدين ، فاذا تبين له افلاس و حاجة خلى سبيله حتى يستفيد مالا<sup>(٢)</sup> .

و قال ابو حنيفة اذا ثبت اعساره و خلاه الحاكم كان للغرماء ملازمته الا انهم لا يمنعونه من الاكتساب . و ظاهر الآية حجة عليه .

ثم ان ظاهر الآية قد يعطى أن المعسر لو كان له حرفة لم يجب عليه التكسب لوفاء الدين ، لأن مقتضى انظار المعسر الى اليسار ذلك . و بها استدل الشيخ في الخلاف على ذلك ، و قطع به ابن ادريس ، و أوجب ابن حمزة عليه التكسب ، و هو خيرة العلامة في المختلف نظراً الى ان القادر على التكسب ليس بمعسر حتى يجب انظاره ،

(١) انظر الباب ٧ من ابواب كتاب الحجر ج ٢ ص ٣٦٠ ط الاميرى و مستدرك

الوسائل ج ٢ ص ٤٩٦ و ٤٩٧ .

(٢) التهذيب ج ٦ ص ٢٩٩ الرقم ٨٣٤ و الاستبصار ج ٣ ص ٤٧ الرقم ١٥٦ .

و استحسنه الشهيد في الدروس . و هو غير بعيد ، لأن قضاء الدين على القادر مع المطالبة و المتكسب قادر ولهذا يحرم عليه الزكاة .

و يؤيده <sup>(١)</sup> ما رواه السكوني عن الصادق عليه السلام عن علي عليه السلام انه كان يحبس في الدين ثم ينظر ، فان كان له مال أعطى الغرماء وإن لم يكن له مال دفعه الى الغرماء فيقول اصنعوا به ما شئتم إن شئتم آجروه و ان شئتم استعملوه . وعلى هذا فلا يكون مثله داخلاً في الآية بل خارجاً لكونه قادراً .

وحد الاعسار عندنا أن لا يكون عنده فاضل عن قوت يوم و ليلة له و لعياله الواجبي النفقة على الاقتصاد و مالا بد لهم من كسوة لصلاتهم و دفع الحر والبرد عنهم و من دار و خادم يليق بحالهم ، فلو فضل عنده من ذلك و جب دفعه الى الديان . و في أخبارنا دلالة على ذلك ، روى الحلبي في الحسن <sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : لا تباع الدار ولا الجارية في الدين ، وذلك لأنه لا بد للرجل من ظل يسكنه و من خادم يخدمه . و بالجملة ما فضل عن جميع ذلك يجب دفعه ، فلا يكون به معسراً و مالا فلا .

و ظاهر الآية عموم الانظار للمعسر في كل دين كان ، و قال ابنا بابويه ان كان قد أنفق بالمعروف و جب انظاره للآية و ان كان قد أنفق في المعاصي فطالبه و جب عليه الاداء و ليس هو من اهل هذه الآية . و ظاهر العموم حجة عليهما ، و أصالة عدم التخصيص الابدليل قد ينفيه .

و قيل ان الانظار واجب في دين الربا فقط <sup>(٣)</sup> [يحكى عن شريح أنه امر بحبس احد الخصمين ، فقيل له انه معسر ، فقال شريح انما ذلك في الربا ] . و قيل ان الانظار

(١) التهذيب ج ٦ ص ٣٠٠ الرقم ٨٣٨ و الاستبصار ج ٣ ص ٤٧ الرقم ١٥٥ .

(٢) التهذيب ج ٦ ص ١٨٦ الرقم ٣٨٧ و الاستبصار ج ٣ ص ٦ الرقم ١٢ و الكافي

ج ١ ص ٣٥٤ باب قضاء الدين الحديث ٣ وهو في المرات ج ٣ ص ٣٨٨ .

(٣) حكاة في الدر المنثور ج ١ ص ٣٦٨ عن عبدالرزاق و سعيد بن منصور و عبد

بن حميد والنحاس في ناسخه وابن جرير عن ابن سيرين قلت وتراه في الناسخ و المنسوخ

ص ٨٣ و في تفسير الطبري ج ٣ ص ١١٠ .



واجب في دين الربا بظاهر الآية وفي كل دين بالقياس عليه . و لعل نظر هذين القولين الى أن الآية السابقة في بيان حكم الربا ، فيكون هذه فيه أيضاً وفيه نظر ، فان آيات القرآن لا تعلق لبعضها ببعض ، و انما المناط فيها دلالة اللفظ فحيث ثبت ثبت الحكم .

«وان تصدقوا» على الغريم بابراء ما في ذمته «خير لكم» من الانظار او مما تأخذونه لكثرة ثوابه و تضاعفه و دوامه «ان كنتم تعلمون» حقيقة التصدق و ما فيه من الثواب الجزيل و الاجر الجميل و الانظار و ما فيه ايضاً فانكم ترجحون التصدق عليه . و يحتمل أن يكون المراد ان كنتم من اهل العلم و التمييز .  
و في الآية دلالة على صحة الابراء بلفظ التصدق ، الا انه خلاف المشهور فيما بينهم .

وفيها ايضاً دلالة على أنه خير من الانظار . ولا يرد ان الانظار واجب و الابراء مستحب و المستحب لا يكون أفضل من الواجب ، لأن الابراء جامع للنظرة و الصدقة ، و ظاهر أن الجمع بين الواجب و المندوب خير من الواجب وحده . و اعترض بأنه مع الابراء لانظار ، اذ هو انما يكون مع بقاء الحق لاعم زواله ، فلا وجه للجمع بينهما .

و أجب بأنه لما كان الغرض من وجوب الانظار ترك المطالبة و التضييق على الغريم و هو متحقق مع الابراء فكأنه جمع بينهما و كان الثواب المترتب عليه اكثر من ثواب الانظار وحده ، و هو كما ترى . و الحق أن افضلية المندوب على الواجب غير مستبعدة بل واقعة في اكثر الموارد فلا مانع من أن يكون هذا منها .

و قيل اراد بالتصدق هنا الانظار ، لقوله وَالَّذِينَ <sup>(١)</sup> «لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره الا كان له بكل يوم صدقة» . وهذا القول مرغوب عنه ، فان الانظار قد علم ما تقدم ، فلا بد من حمل هذا على فائدة جديدة ، ولأنه لا استبعاد في كون الابراء

(١) اخرجه في الدر المنثور ج ١ ص ٣٦٩ عن احمد عن عمران بن حصين عن

النبي (ص) و اخرجه في الكشاف ج ١ ص ٢٢٣ وفي الشاف الكاف المطبوع ذيله ذكر مصادره .

خيراً من الانظار و بقاء المال في الذمة ، و ان حصل في كل يوم بل كل ساعة صدقة اذ يجوز خيرية هذه الصدقة بالنسبة الى ما عداها ، للاية وللإخبار .

و مقتضى اطلاق كون التصدق و البراء خيراً من الانظار أنه كذلك بالنسبة الى كل احد و ان كان فاسقاً أو غنياً ، فهو بمثابة قولك الاحسان حسن و ان لم يكن المحسن اليه من أهله ، كما روي عنه عليه السلام <sup>(١)</sup> « و اصنع المعروف الى كل أحد فان لم يكن أهلاً فانت اهل لذلك » .

ثم انه تعالى اكد الترغيب في الطاعات و الترهيب عن المعاصي بقوله « واتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله » أي تصيرون اليه ، وهو يوم القيامة [أو يوم الموت ، ومعنى الرجوع عودهم الى الحالة التي كانوا عليها قبل الدخول في الدنيا ، أو المراد الرجوع الى ما اعد الله من الثواب و العقاب] .

« ثم توفى كل نفس ما كسبت » أي تستوفى فيه اجر ما كسبته من الاعمال خيراً أو شراً ، أو ما كسبته من الثواب و العقاب [ فان المكلف عند رجوعه الى الله لا بد و ان يصل اليه جزاء عمله تماماً ، كما قال « و من يعمل مثقال ذرة خيراً يره و من يعمل مثقال ذرة شراً يره » ] .

(١) انظر الوسائل الباب ٣ من ابواب المعروف ص ٥١٤ ج ٢ ط الاميري ومستدرك

الوسائل ج ٢ ص ٣٩٥ و اخرجه من اهل السنه في الجامع الصغير بالرقم ١٠٩٠ ج ١ ص ٥٣٣ فيض القدير عن الخطيب و في الاحياء ج ٢ ص ١٧٢ ط عثمان خليفه عند سرد حقوق المسلم و في الفاظ الحديث في المصادر يسير تفاوت و في بعضها اصطنع مكان اصنع . قال في اللسان ( ص ن ع ) الا صطناع افتعال من الصنيع و هي العطية و الكرامة و الاحسان و قال في فيض القدير نقلا عن الراغب : الفرق بين الصنع و الفعل و العمل ان الصنع انما يكون من الانسان دون الحيوان ولا يقال الا لما كان باجادة و الصنع قد يكون بلا فكر لشرف فاعله و الفعل قد يكون بلا فكر لنقص فاعله و العمل لا يكون الا بفكر لتوسط فاعله و الصنع اخس الثلاثه و العمل اوسطها و الفعل اعمها و كل صنع عمل و لا عكس و كل عمل فعل و لا عكس انتهى .



« وهم لا يظلمون » أي لا ينقصون ما يستحقونه من الثواب ولا يزداد عليهم فيما يستحقونه من العقاب .

[فان قيل أليس قوله « ثم توفي كل نفس ما كسبت » دالاً على ذلك ، فكان تكراراً . قلنا قوله « توفي كل نفس ما كسبت » دال على ايصال العذاب الى الفساق والكفار ، فربما توهم متوهم أنه كيف يليق بكرم الاكرمين أن يعذب عبيده ، فدفع هذا الوهم بقوله « وهم لا يظلمون » . والمعنى أن العبد هو الذي ظلم نفسه لانه مع ذلك ممكنه و ازاح عذره و سهل عليه الطريق و أمهله فاذا قصر كان هو الذي اساء الى نفسه فلا ظلم عليه ] فليكن العاقل على حذر من ذلك اليوم و عما قليل تصل اليه .

قال في الكشف وعن <sup>(١)</sup> ابن عباس أنها آخر آية نزل بها جبرئيل وقال ضعها في رأس الثمانين والمائتين من البقرة ، وعاش رسول الله ﷺ بعدها أحداً وعشرين يوماً ، وقيل سبعة ايام ، وقيل ثلاث ساعات . ومثله <sup>(٢)</sup> قال « القاضي » ، ومرادهما آية « واتقوا يوماً » الخ .

وقال في المجمع وهذه السورة آخر سورة كاملة نزلت من القرآن <sup>(٣)</sup> ، فعاش رسول الله ﷺ بعدها ستة أشهر ، ثم لما خرج رسول الله الى حجة الوداع نزلت عليه في الطريق « يستفتونك في الكلاله » الى آخرها ، فسميت آية الصيف ، ثم نزل عليه وهو واقف بعرفة « اليوم اكملت لكم دينكم » فعاش رسول الله ﷺ بعدها واحداً وثمانين يوماً ، ثم نزلت عليه آيات الربا ، ثم نزلت بعدها « فاتقوا يوماً ترجعون فيه » الآية ، وهي آخر آية نزلت من السماء ، فعاش رسول الله ﷺ بعدها أحداً وعشرين

(١) الكشف ج ١ ص ٣٢٣ وانظر ايضاً الدر المنثور ج ١ ص ٣٧٠ والطبرى ج

٣ ص ١١٥ وفتح القدير ج ١ ص ٢٦٩ وابن كثير ج ١ ص ٣٣٣ والخازن ج ١ ص ٢٠١ والبرهان للزركشى ج ١ ص ٢٠٦ - ٢١١ والاتقان لليسوطى النوع الثامن ص ٢٦-٢٨ .

(٢) البيضاوى ج ١ ص ٢٦٩ ط المصطفى .

(٣) المجمع ج ١ ص ٣٩٤ .

يوماً ، وقال ابن جريج : تسع ليال ، وقال سعيد بن جبير ومقاتل سبع ليال ، ثم مات يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حتى زادت الشمس . و روى أصحابنا لليلتين بقيتا من صفر سنة احدى عشرة من الهجرة - انتهى كلامه .

و على هذا فما قاله قبل هذه الآية و رواه عن ابن عباس و ابن عمر أن آخر ما نزل من القرآن آي الربا ، كالمجمل تفصيله ما ذكره هنا فلا تنافي بين كلاميه .

الثالثة : ( مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ) . ( البقرة : ٢٤٥ )

« من ذا الذي يقرض الله من الاستفهام ، ومحلها الرفع بالابتداء وذا خبره والذي صفة أو بدل منه [ قيل المراد منه القرض بالجهد خاصة لتعلقه به ، ندب تعالى العاجز عن الجهد أن ينفق على الفقير القادر عليه ، وأمر القادر عليه أن ينفق على نفسه في طريق الجهد . و قيل انه لا تعلق له بما قبله ، والمراد الانفاق في سبيل الله . و قيل ان المراد كلالا امرين ] . واقراض الله مثل لتقديم العمل الذي يطلب ثوابه .

« قرضاً حسناً » إقراضاً حسناً مقروناً بالاخلاص وطيب النفس ، ويندرج في ذلك جميع الطاعات الواقعة لوجهه ، سواء كانت بذل النفس كما في الجهاد أو السعي في تحصيل العلوم أو الواجبات ، أو السعي في قضاء الحاجات وسائر مرضاة الله . و يدخل فيه مثل اقراض المؤمنين المحتاجين وغيره . و خصه بعضهم بالمجاهدة أو الانفاق في سبيل الله والعموم أولى .

و عن ابن عباس القرض الحسن أن يستره ويصغره ويعجله . ولعل الوجه في التعبير عن أمثال ذلك بالقرض الذي هو قطع المال ودفعه ، ليعوض به التنبيه على أن العوض على هذا العمل والجزاء عليه لازم الوصول الى صاحبه « فيضاعفه له » فيضاعف جزاءه وثوابه وقد أخرج الكلام على صورة المغالبة للمبالغة . وقرأ عاصم بالنصب على اضمار أن لكونه جواب الاستفهام من حيث المعنى ، فان الكلام في قوة أيقض الله أحد .

« أضعافاً كثيرة » امثالاً كثيرة لا يقدرها الا الله . و قيل الواحد بسبعمائة ، وهي جمع ضعف ، و نصبه على الحال من الضمير المنصوب ، أو على أنه مفعول ثان ،



لتضمن المضاعفة معنى التصيير ، أو على المصدر على أن الضعف اسم مصدر و جمع للتنويع وقد كثر استعمال اقامة اسم المصدر مقامه واعطاؤه حكمه فيما بينهم. والاختلاف في الأضعاف بسبب النية واستحقاق المنفق عليه وصلاحيته و علمه و قرابته وغير ذلك من العوارض الموجبة للتضاعف .

وعن <sup>(١)</sup> الصادق عليه السلام قال : لما نزلت آية « من جاء بالحسنة فله خير منها » قال رسول الله صلى الله عليه وآله : رب زدني . فأ نزل الله سبحانه « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » . فقال رسول الله : رب زدني . فأ نزل الله « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة » . والكثير عند الله لا يحصى [ أبهمه لأن ذكر المبهم في باب الترغيب أقوى من ذكر الحدود ] .

« والله يقبض ويبسط » أي يقتر على قوم في الرزق و بوسع على آخرين بحسب ما تقتضيه المصلحة والحكمة ، فلا تبخلوا بما وسع الله عليكم كيلا يبدل حالكم ، أو لا ينبغي لمن قتر عليه أن يخرج عن الرضا والامن وسع عليه أن يتكبر .  
ويحتمل أن يراد [ أن الانسان اذا علم أن القبض والبسط بيد الله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله ، فحينئذ يسهل عليه انفاق المال في سبيل الله . ويحتمل ان يراد ] أنه يقبض القرض ويبسط في العوض فيوسعه ، أو أنه يقبض على البعض بالموت ويبسط على الوارث .

« واليه ترجعون » فيجازيكم على ما قد تمتم من الاعمال الصالحة وعلى ما تركتم منها .

وقد وقع في الكتاب المجيد آيات كثيرة دالة على العث على اقراض الله كقوله « من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم » وقوله « ان المصدقين والمصدقات و أقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم » وقوله « ان تقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعفه » ونحوها ، وهي متقاربة في المراد .

وأما توابع الدين فأنواع :

(١) المجمع ج ١ ص ٢٤٩ .

## النوع الاول

### الرهن

وفيه آية واحدة ، وهى :

( وَ اِنْ كُنْتُمْ عَلٰى سَفَرٍ وَّلَمْ تَجِدُوْا كَاتِبًا فَرِهَانًا مَّقْبُوْضَةً فَاِنْ اَمِنَ بَعْضُكُمْ  
بَعْضًا فَلَْيُوْذِ الَّذِي اُوْتِيَ اَمَانَتَهٗ وَكَيْتَبِ اللّٰهِ رَبِّهٖ وَّلَا تَكْتُمُوْا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا  
فَيَاْنِهٖ اٰثِمٌ قَلْبُهٗ وَاَنْتُمْ تَعْمَلُوْنَ عَلٰی سِرٍّ ) . ( البقرة ٢٨٢ )

«وان كنتم على سفر ، اى مسافرين ، والخطاب للمتعاملين بالدين المؤجل كما يعطيه قوله « ولم تجدوا كاتباً فرهان مقبوضة » خبر مبتدأ محذوف ، أو مبتدأ حذف خبره ، والتقدير فالذى يستوثق به أو فعليكم رهان .

وليس المراد باشتراط السفر في الارتهان انه لا يكون مشروعاً في الحضر ، فان الرهن يجرى في الحضر والسفر معاً وحال الكاتب وعدمه بغير خلاف بين العلماء ، وانما الاشتراط بالسفر خرج مخرج الغالب ، فان السفر لما كان مظنة لاعتواز الكتب والشهاد أمر على سبيل الارشاد إلى حفظ المال بذلك ، فقول مجاهد والضحاك باشتراط السفر فيه بعيد مخالف للاجماع [ومعارض باشتراطه بعدم الكاتب ، مع أنه غير شرط عند الخصم أيضاً] ومردود بما اشتهر عنه عليه السلام انه رهن درعه وهو حاضر عند يهودي على عشرين صاعاً من شعير<sup>(١)</sup> .

والامر بالرهن للارشاد كما عرفت دون الوجوب كما في الكتابة ، وقد انعقد الاجماع على عدم وجوبه .

أما اشتراط القبض فيه وعدم لزومه بالايجاب والقبول من دونه فهو قول الاكثر

(١) انظر نيل الاوطار ج ٥ ص ٢٤٧ وفتح البارى ج ٥ ص ٣٣٩ و ٣٤٠ و ج ٦ من ص ٦٥ - ٧٠ وسنن البيهقي ج ٦ ص ٣٦ و ترى الحديث فى كتب الشيعة ايضاً فى مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٩٤ .



منا ومن العامة . والمراد باللزوم أن لا يكون للراهن الرجوع عن الرهن ولاللمرتهن عن الارتهان ومقتضى هذا أنه لو رهن بايقاع الايجاب والقبول ولم يقبض لم يلزم وكان للراهن الامتناع من الاقباض والتصرف فيه بالبيع ونحوه لعدم لزومه .  
 وذهب الشيخ في الخلاف إلى لزومه بمجرد العقد، واختاره ابن ادريس، وعليه مالك من العامة واحمد في احدى الروايتين .

واحتج الاولون بظاهر قوله « فرهان مقبوضة » حيث وصفها بكونها مقبوضة فاقتضى ذلك عدم تحقق الرهن بدونه . ويؤيده <sup>(١)</sup> رواية محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال : لارهن الامقبوضاً .

واحتج الآخرون بعموم قوله تعالى « أو فوا بالعقود » وأصالة عدم اشتراط القبض . وأجابوا عن الآية بأن الدلالة فيها من حيث وصف الرهن بالقبض ، ولا حجة فيه عند المحققين . على أنها لا تدل على الاشتراط ، فان القبض لو كان شرطاً في الرهن لكان ذكر القبض تذكيراً لافائدة نحتة ، فكما لا يحسن أن نقول « مقبولة » لا يحسن « مقبوضة » .

ولان الآية لبيان الارشاد إلى حفظ المال ، وذلك انما يتم بالاقباض كما أنه لا يتم الا بالارتهان ، فالاحتياط يقتضى القبض كما يقتضى الرهن ، وكما أن الرهن ليس شرطاً في الدين فكذا القبض في الرهن . و الرواية <sup>(٢)</sup> ضعيفة السند فلا يصار إليها في

(١) التهذيب ج ٧ ص ١٧٦ بالرقم ٧٧٩ ومثله في العياشي رواه في الوسائل الباب

٣ من كتاب الرهن ج ٢ ص ٦٢٧ ودعائم الاسلام رواه في المستدرک ج ٢ ص ٤٩٤ .

(٢) فان الحديث في التهذيب عن الحسن بن محمد بن سماعه وهو واقفي وفي طريق

الشيخ اليه في المشيخه والنهرست حميد بن زياد وهو ايضاً واقفي و الراوى عن الامام محمد بن قيس وهو مشترك و لعل الاصح عد الحديث من الموثق ، لمكان وثاقه حميد والحسن و الراوى عن محمد بن قيس في الحديث عاصم بن حميد وهو من مميزات محمد بن قيس البجلي الثقة .

و لعلنا نتكلم في حقه بعد ذلك انشاء اله تعالى .

اثبات مثل هذا الحكم - كذا أجاب العلامة في المختلف<sup>(١)</sup> .

قلت : الذى يظهر من الرواية أن الوصف في الآية بالقبض للبيان و الكشف  
لالتقييد ، فلا يتحقق الرهن بدون القبض ، كما هو مقتضى الوصف الموضح للكشف .  
وضعف الرواية لا يمنع من كون المراد بالآية ذلك ، فانها كالأمانة عليه ، و لعل من  
يذهب إلى اشتراط القبض ينظر إلى ذلك ، فما اجاب به عنها مدفوع . على أن الرواية  
مشهورة بين الأصحاب فنقلوها في الكتب المعتمدة واكثرهم عامل بها ومفت باعتماد  
القبض ، وهو جابر لضعفها ان كان .

ثم إنا لو تنزلنا عن ذلك لأمكن أن نقول : الآية ان لم تكن ظاهرة فيما قلنا  
فهي محتملة له احتمالاً مساوياً لاحتمال غيره ، وهي دليل مشروعية الرهن في المعاملات  
وليس عليه دليل غيرها ، وحينئذ فنقول : كون الشيء وثيقة شرعية يترتب عليها الأحكام  
الخاصة بها مثل سقوط سلطنة المالك عن ملكه وكونه وثيقة الدين ونحو ذلك مما هو  
خلاف الاصل يتوقف على دليل شرعى مستفاد من الشرع ولا يكفي فيه الاصل والعقل .  
والذى ثبت بالشرع كونه وثيقة شرعية ، بالاجماع وظاهر الآية والخبر السابق  
هو الرهن المقبوض ولم يثبت فى غيره ، فيبقى على الاصل الذى هو العدم ، ولا يكفي  
فيه « أوفوا بالعقود » فانا لانسلم أن الرهن بدون القبض عقد شرعى يجب الوفاء به  
لعدم ظهور ثبوته من الشرع كذلك .

وأيضاً ان كان المراد العقود الصحيحة فلانسلم صحة العقد الواقع بدون القبض ،  
وكون الأصل فيه ذلك غير ظاهر ، فانه يعتبر فيه شروط زائدة عليه ، وليس حصولها  
معلوماً ولا مضموناً بدون اعلام الشارع ولأن الصحة حكم شرعى يتوقف على ورود  
الشرع به ، و مجرد كون الشيء مما يصدق عليه أنه عقد لا يقتضى ذلك ، و ان كان  
المراد ما هو أعم من الصحيح أو الفاسد فلا دلالة فيه على المطلوب .

وقد قيل يجوز أن يراد بها الأعم كما هو ظاهرها ، وحينئذ فيجب الإيفاء بمقتضى



مطلق العقد صحيحاً كان أو فاسداً ، فالصحيح بمقتضى الصحة والفاقد بمقتضى الفساد، فان للفاقد أيضاً أحكاماً شرعية يترتب عليه ، فأين الدلالة على ما قالوه .

وحيث يعتبر القبض فالمراد به التخليّة مطلقاً ، وانما يتحقق بأن يحضر المرتهن فيقبض أو يوكل في قبضه ، فان كان الرهن خفياً يمكن تناوله باليد فقبضه ان يتناوله هو أو وكيله وان كان ثقيلاً كالعبد والدابة فقبضه نقله من مكان إلى آخر ، وان كان طعاماً فقبضه أن يكتاله ، وان ارتهن صبرة جزافاً فقبضها النقل من مكان إلى مكان ، وان كان مما لا ينقل ولا يحول من أرض أو دار وعليها باب مغلق فقبضها ان يخلي صاحبها بينه وبينها ويدفع بابها اليه أو يدفع اليه مفتاحها ، و ان لم يكن له باب فقبضه التخليّة بينه وبينها من غير حائل .

ولو كان شيء من المذكورات في يد المرتهن بالعارية السابقة كفى ذلك في القبض ، وهل يفترق إلى مضي زمان يتحقق في يده ؟ الاظهر العدم .

« فان أمن بعضكم بعضاً » أي وثق واعتمد بعض الدينين على بعض المديونين ، بأن لا يجرده ولا ينقصه ولا يناقصه ، واستغنى بأمانته عن الكتابة والشهادة والارتهان « فليؤد الذي أوتمن أمانته » أي دينه ، سمّاه امانة مع كونه ثابتاً في ذمته و مضموناً عليه لائتمانه عليه بدون الكتابة والشهادة والارتهان . والمراد بأدائه اليه اعطاؤه اياه و ايصاله اليه بغير جحود يحتاج إلى الاثبات عند الحاكم ولا ينقص منه شيئاً ويدفعه اليه في محله من غير مظل وتسوية .

ثم بالغ في الدفع على ذلك الوجه بقوله « وليتق الله ربه » [وليتق المديون المؤمن ربه فلا يجحد الدين ، لأن المدين لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على أمانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والشهادة والرهن فينبغي لهذا المديون أن يعامله بالمعاملة الحسنة] في اجتناب الخيانة واداء الامانة ، فيدفعها إلى صاحبها على وجه جميل .

ويحتمل أن يكون المراد الامر بالايفاء مطلقاً الذي هذا الموضوع منها .

ولعل الغرض من المبالغة في أداء هذا الدين بخصوصه مع أن الدين مطلقاً يجب دفعه إلى صاحبه من غير مطل وتسويق عند الطلب و القدرة اجمالاً ، أن هذا الدين في محل الجحود والانكار لعدم الكتابة والوثيقة فيه، فأراد التحذير والتخويف من عدم دفعه إلى صاحبه .

[وقيل ان هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة و الاشهاد و أخذ الرهن . وفيه نظر ، فان الاوامر السابقة محمولة على الارشاد و رعاية جانب الاحتياط كما عرفت . وهذه الآية محمولة على الرخصة ، فلاوجه للنسخ . ]  
وقد يستدل بظاهر الآية على وجوب اداء كل امانة ائتمن صاحبها الغير عليها من غير خصوصية بالرهن أو بالدين ولا بالراهن ولا بالمرتهن ، فيشمل الرهن في يد المرتهن ونحوه وحيث أن الاوامر في الآية للارشاد و رعاية وجوب الاحتياط كما عرفت لم تكن الامانة شرطاً في عدم الرهن كما قد يظهر من الآية .

« ولا تكتموا الشهادة » أيها الشهود عند ارادة اقامتها لاثبات الحق ، فان في ذلك ابطال حق المسلم ، وحرمة مال المسلم كحرمة دمه . و يمكن أن يكون الخطاب للمديونين والشهادة شهادتهم و اقرارهم على انفسهم بالحق .

« ومن يكتمها » منكم مع علمه بالمشهود به وعدم ارتيابه فيه وتمكنه من أدائها بحيث لا يترتب على اقامتها منه ضرر « فانه آثم قلبه » أي يأنم قلبه أو قلبه يأنم ، [ و الآثم الفاجر ] و في اضافة الاثم إلى القلب مع ان الاثم يلحق المجموع اشارة إلى ان اكتساب الاثم بكتمان الشهادة يقع بالقلب . لأن العزم على الكتمان انما يصدر منه ، واستناد الفعل إلى الجارحة التي يقع بها ابلغ ، كما تقول أبصرته بعيني وسمعته بأذني . ولأن اضافة الاثم إلى القلب ابلغ في الذم ، كما أن اضافة الايمان اليه ابلغ في المدح ، ولأن القلب هو رئيس الاعضاء و المصغرة التي ان صلحت صلح الجسد كله وان فسدت فسد الجسد كله ، فكأنه قيل قد تمكن الاثم في أصل نفسه وملك أشرف مكان منه .



وفي الآية دلالة على أن كتمان الشهادة من الكبائر ، وعن ابن عباس <sup>(١)</sup> أكبر الكبائر الاشرار بالله لقوله «فقد حرم الله عليه الجنة» وشهادة الزور وكتمان الشهادة .  
«والله بما تعملون» أى تسرون وتظهرون «عليم» فيجازى الجميع بحسب علمه ،  
وفيه ترغيب وترهيب .



(١) الكشاف ج ١ ص ٣٣٠ و لم يتعرض ابن حجر لتخرجه .

## النوع الثاني

### الجمالة والضمان

وفيه آيتان :

الاولى: (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ (يوسف : ٧٢) .

« ولمن جاء به حمل بعير » أى من الطعام على طريق الجعل له [ وبها استدل أصحابنا وغيرهم على مشروعية الجمالة ] « وأنا به زعيم » كفيل و ضمين أؤديه إلى من رده .

وبها استدل أصحابنا وغيرهم على مشروعية الضمان . قال العلامة في التذكرة: والضمان ثابت بالكتاب والسنة والاجماع ، قال الله تعالى : « ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم » وقال ابن عباس : « الزعيم : الكفيل » .

لا يقال : هذه الآية لا يصح لكم الاستدلال بها ، لأن حمل البعير مجهول ولأنها جمالة و لانه حكاية عن منادى يوسف ، و لا يلزمنا شرعه ، لأننا نقول : حمل البعير معروف عندهم ولهذاسموه وسقاً وعلق عليه النبي ﷺ نصاب الغلات .

و أما الجمالة فانا لا نمنع بطلان الكفالة بها ، لانها تؤل إلى اللزوم ، سلمنا عدم جواز الضمان فيها ، لكن اللفظ اقتضى جواز الكفالة بها و جوازها بالجمالة ، ثم قام دليل على أن الجمالة لا يتكفل بها ، وهذا الدليل لا ينفي مقتضى اللفظ .

و أما شرع من قبلنا ، فقد قيل إنه يلزمنا إذا لم يدل دليل على انكاره ، وليس هنا ما يدل على انكار الكفالة فيكون ثابتاً في حقنا . انتهى كلامه .

وهو جيد غير أن ضمان المجهول مما ذهب إليه جماعة من الاصحاب واختاره



في المختلف واستدل عليه بهذه الآية ، نظراً إلى أن الأصل عدم تعيين حمل البعير الذي وقع به الضمان ، وحينئذ فلاحاجة إلى التزام معلوميته .  
 [واعلم<sup>(١)</sup> أن هذه الآية الكريمة قد اشتملت على مسائل :  
 الأولى - مشروعية الجعالة .  
 والثانية - مشروعية الضمان .  
 والثالثة - ان مال الجعالة يصح ضمانه قبل الشروع في العمل وبعده قبل اكماله .

والرابعة - أن ضمان المجهول الذي يمكن استعلامه بعد ذلك صحيح .  
 ولا كلام في المسألتين الأولى والثانية بين أهل العلم ، وأما الثالثة فللاصحاب فيها اختلاف :  
 فقال بعضهم بصحة ضمان مال الجعالة نظراً إلى ظاهر الآية ، ولأنه يؤل إلى اللزوم بتمام العمل ، وقد وجد سبب اللزوم وهو العقد فكان بمثابة الثمن في مدة الخيار .  
 ورد آخرون بمنع كون السبب هو العقد وحده بل هو جزء السبب ، ومن ثم لو ترك الباقي من العمل لم يستحق شيئاً بالماضي منه ، فكان الاثمان بالباقي شرطاً في استحقاق الجميع ، والفرق بينه وبين الثمن في مدة الخيار أن الثمن ثابت في ذمة المشتري مملوك للبائع ، غايته أنه متزازل ، ولو أبقى على حاله آل إلى اللزوم بخلاف مال الجعالة .  
 وفرق العلامة في التذكرة بين مال الجعالة قبل الشروع في العمل ، وبينه بعده فقطع بعدم جواز الضمان في الأول ، لأنه ضمان مال يجب ، واستقرب الجواز لو كان بعده .  
 والذي نقوله : ان الآية اذا كانت دالة على مشروعية الضمان كان العمل بها في جميع ما تناولته لازماً .

فان قيل : هي شرع من قبلنا ، فلا يجب علينا متابعتها . قلنا : قد اجاب العلامة عن ذلك ، قال في التذكرة : وأما شرع من قبلنا فقد قيل انه يلزمنا اذا لم يدل دليل

(١) ما بين العلامتين يوجد في بعض النسخ بدلا مما مر فلا تغفل (المصحح).

علي انكاره ، وليس هنا ما يدل على انكار الكفالة ، فيكون ثابتاً في حقنا - انتهى كلامه ، وهو جيد .

وأما الرابعة فأكثر الاصحاب على جواز ضمان المجهول الذي يمكن استعماله بعد ذلك ، وهو المشهور فيما بينهم ، كما اقتضاه ظاهر الآية ، لاطلاق حمل البعير فيها مع اختلاف كميته . ويؤيده اطلاق قوله صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : الزعيم غارم<sup>(١)</sup> .

وقيل بالمنع ، نظراً إلى أنه اثبات حق آدمي في الذمة ، فلا يصح مع الجهالة كما في البيع ، والآية حجة عليه ، ولانتقاضه بالاقرار .

وانما قيدنا بإمكان الاستعلام لأنه لو لم يمكن لم يصح الضمان قولاً واحداً .

الثانية : (سَلَّمَهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ - القلم - ٤٠) .

«سَلَّمَهُمْ أَيُّهُمْ بِذَلِكَ زَعِيمٌ» أي كفيل ، والكفيل والضمين واحد ، والمعنى سلمهم يا محمد ايهم كفيل لهم بأن لهم في الآخرة مال للمسلمين . وبها استدل بعض أصحابنا على مشروعية الضمان أيضاً ، وفي دلالتها على ذلك نظر ، لعدم ظهور وجه الدلالة .



(١) الحديث ارسله الفقهاء في الكتب الفقهية بعنوان النبوي ورواه مرسلًا عن النبي (ص) في مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٩٧ عن غوالي اللائمي واخرجه في الجامع الصغير بالرقم ٥٦٥٢ ج ٤ ص ٣٦٩ فيض القدير بلفظ : العارية مؤداة و المنيحة مردودة و الدين مقضى و الزعيم غارم ( حم دت هي ) والضيء المقدسى عن ابى امامه ومثله فى امالى السيد المرتضى قدس سره ج ١ ص ١٠٩ المجلس الثامن .



## الثالث الصلح

وفيه آيات :

الاولى : (لَاخَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِنْ نَجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ) (النساء: ١١٤) .

«لاخير في كثير من نجواهم» من متناجيهم ، فانه يطلق عليه ، كقوله «ما من نجوى ثلاثة» أو من تناجيهم ، وعلى هذا فقوله «الا من أمر بصدقة أو معروف» على حذف المضاف ، أي إلا نجوى من أمر ، و يجوز على الانقطاع ، بمعنى : ولكن من أمر بصدقة ففي نجواه الخير .

وانما قال «في كثير من نجواهم» مع صدق الحكم كلياً ، ويؤيده (١) قوله ﷺ «كلام ابن آدم كله عليه لاله الا ما كان من أمر بمعروف أو نهي عن منكر أو ذكر الله» ، استجاباً للقلوب ، وليكون أدخل في الاعتراف به ، وليخرج عنه الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه .

والمراد بالمعروف أبواب البر لاعتراف العقول بها ولأن أهل الخير يعرفونها ، وروى ابن بابويه (٢) عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل «لاخير في كثير من نجواهم الا من أمر بصدقة أو معروف» قال : يعني بالمعروف القرض .

«أو اصلاح بين الناس» أو اصلاح ذات البين . وبظاهر الآية استدلل الفقهاء على مشروعية الصلح بالمعنى المتعارف ، لظهور كونه اصلاحاً بسبب اشتماله على رفع التنازع بين المتخاصمين ، سواء كان على دين أو عين أو منفعة ونحوه .

(١) الكشف ج ١ ص ٥٦٤ وفي الشاف الكافي اخرجه الترمذى وابن ماجه والحاكم وابويعلی والطبرانی من حديث ام حبيبته واخرجه السيوطی فی الجامع الصغير بالرقم ٦٤٣٤ ج ٥ ص ٥٧ فيض القدير مع تفاوت يسير في اللفظ عن (ت ه ك ه ب) عن ام حبيبته .  
(٢) الفقيه ج ٢ ص ٣٢ الرقم ١٢٥ ومثله في الكافي ج ١ ص ١٧١ باب القرض الحديث ٣ وهو في المرآت ج ٢ ص ٢٠٦ .

وقال علي بن ابراهيم في تفسيره<sup>(١)</sup>: حدثني ابي عن ابن ابي عمير عن حماد عن ابي -  
عبدالله عليه السلام قال: ان الله عز وجل فرض التجميل . قلت: وما التجميل جعلت فداك . قال:  
أن يكون وجهك أعرض من وجه أخيك فتجميل له ، و هو قوله « لاخير في كثير من  
نجواهم » الآية .

ويمكن أن يقال: الخير اما أن يتعلق بإيصال المنفعة أو بدفع المضرة ، والاول  
ان كان من الخيرات الجسمانية فهو الامر بالصدقة ، وان كان من الخيرات الروحانية  
بتكميل القوة النظرية أو العملية فهو الامر بالمعروف ، والثاني هو الاصلاح بين الناس،  
فثبت أن الآية مشتملة على جوامع الخيرات ومكارم الاخلاق .

الثانية: ( وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ ) ( الانفال - ١ ) .

«وأصلحوا ذات بينكم» أي الحال التي بينكم بالمواساة ومساعدة بعضكم بعضاً  
فيما رزقكم الله . وبها استدل أيضاً علي مشروعية الصلح بالمعنى المشهور، وفيها الكلام  
السابق [المذكور] .

الثالثة: ( وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ

أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ) ( النساء ٣٥ ) .

«ان خفتم شقاق بينهما» خلافاً بين المرء وزوجته «فابعثوا حكماً من أهله وحكماً  
من أهلها» فابعثوا أيها الحكام متى اشتبه عليكم حالهما ليتبين الامر أو اصلاح ذات  
البين رجلاً وسيطاً يصلح للحكومة والاصلاح من أهله وآخر من أهلها ، فان الاقارب  
أعرف ببواطن الاحوال وأطلب للصلاح .

« إن يريد ااصلاحاً يوفق الله بينهما » الضمير الأول للحكمين والثاني للزوجين،

أي ان قصدا الاصلاح أوقع الله بحسن سعيهما الموافقة بين الزوجين . وقيل كلاهما  
للحكمين أي إن قصد الاصلاح يوفق الله بينهما ليتفق كلمتهما ويحصل مقصودهما و  
قيل: للزوجين، أي ان ارادا الاصلاح وزوال الشقاق أوقع الله بينهما الألفة والوفاق .



وفيه تنبيه على أن من أصلح نيته فيما يتحراه أصلح الله مبتغاه وبها استدل على مشروعية الصلح بالمعنى المشهور، وفيه مأمور .

الرابعة : ( وَ إِنِّ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلاَ جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ) (النساء ١٢٨) .

«و ان امرأة خافت من بعلها» توقعت منه لما ظهر لها من المخايل «نشوزاً» تجافياً عنها وترفعاً عن صحبتها كراهة لها او اعراضاً بتقليل محادثة أو مؤانسة ونحوها مما يظهر معها آثار نشوزه ، وذلك لبعض الاسباب كالطعن في السن أو طموح عين إلى أخرى «فلا جناح عليهما» أي لا إثم ولا حرج على كل واحد منهما « أن يصلحا بينهما صلحاً » أن يتصالحا ، بأن تحطله بعض المهر أو القسم الذي لها أو تهبه شيئاً تستميله به ليستديم المقام في حباله أو تبقى على زوجيته .

« والصلح خير » أي الصلح بترك بعض الحقوق خير من الفرقة وسوء العشرة أو من الخصومة ولا يجوز أن يراد به التفضيل بل بيان أنه من الخيور كما أن الخصومة من الشرور ، فهو بمعنى أصل الفعل .

وفي الآية دلالة على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح ، ويستفاد منها أن الزوجة اذا أسقطت القسمة من حقها سقطت . وفيه دلالة على جواز سقوط الشيء قبل وجوبه ، فان حق الزوجة يتجدد يوماً قيوماً بالنسبة إلى حقها ، وسيجيئ لهذا اتمة انشاء الله تعالى .

الخامسة : ( إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ) (الحجرات - ١٠) .

« انما المؤمنون اخوة » لاشتراكهم في الدين . وفي هذا بيان لأن الايمان قد عقد بين أهله من النسب الغريب والنسب البعيد اللاصق إلى حد إن لم يفضل الاخوة ولم يزد عليها لم ينقص عنها ولم يتقاصر عن غايتها .

« فأصلحوا بين أخويكم » لعل الفائدة في وضع الظاهر موضع المضمرة الحث على ارتفاع الفتنة وإيقاع الصلح ، لما في العادة أنه اذا نشب النزاع بين الاخوين لأب وأم لزم سائر الناس ان يتناهضوا في رفعه وازاحته ، ويركبوا الصعب و الذلول مشياً

بالصلح ، وبثّ السفراءِ بينهما إلى ان يحصل الوفاق ، فالاخوة بالدين أحقّ بذلك .  
وقد يستدل بها أيضاً على مشروعية الصلح بالمعنى المصطلح ، وللتأمل فيه مجال .  
السادسة : « فَاَنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسَطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ  
الْمُقْسِطِينَ » الحجرات ٩ .

« فان فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل و أقسطوا » في كل الامور « ان الله يحب  
المقسطين » يحمد فعلهم بحسن الجزاء . وفيها ترغيب في الاصلاح ، والكلام في دلالتها  
كما تقدم .





## الرابع الوكالة

استدل على مشروعيتها بثلاث آيات :

الاولى : **إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ ( البقرة ٢٣٧ ) .**

« الا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » استدل بها على مشروعية الوكالة بالمعنى المشهور ، نظراً إلى أن من بيده عقدة النكاح يشمل الولي والوكيل . وفيه نظر ، وسيجيء الكلام في كتاب النكاح .

الثانية : **فَابْعَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِقِكُمْ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ (الكهف : ١٩) .**

« فابعثوا أحدكم بورقكم هذه إلى المدينة فلينظر أيها أزكى طعاماً فليأتكم برزق منه » والمراد أعطوه دراهمكم و أقيموه مقام أنفسكم في الابتغاء ، ولا يراد من الوكيل سوى ذلك ، و بها استدل العلامة في التذكرة .

وفيه نظر ، فانها حكاية حال لاعن شرع ولا عن معصوم ، فالاستناد فيها اليها بعيد . الا أن يقال : ذكرت الآية في وصف حالهم وفي سياق مدحهم على الفعل الذي صدر منهم مع كونهم من الصلحاء الأبرار . وفيه ما فيه .

الثالثة : **قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا (الكهف) ٦٢ .**

« قال لفتاه آتنا غداءنا » الفتى يطلق على الوكيل والخادم ، وحيث ان المراد يوشع بن نون عليه السلام وليس هو خادماً فتعين كونه وكيلاً ، وفي ذلك نظر . وبالجملة دلالات الآيات على مشروعية الوكالة بعيدة و ان كان الاجماع منعقداً عليها ، والاخبار دالة عليها ، فان الكلام في استفادة ذلك من الآيات .

## كتاب فيه جملة من العقود

وفيه مقدمة وأبحاث :

أما المقدمة

ففيها آية واحدة تشتمل على أحكام كلية ، وهي :

( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَيْعَتُ الْأَعْمَانِ إِلَّا  
مَا يَتَّكِلُ عَلَيْكُمْ غَيْرٌ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ - المائدة : ١ )  
« يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود ، الوفاء هو القيام بمقتضى العقد وكذلك  
الايفاء ، والعقد العهد الموثوق به ، وأصله الجمع بين الشئيين بحيث يعسر الانفصال  
بينهما ، ولعل المراد بالعقود ما يعم العقود التي عقدها الله على عباده وألزمها إياهم من  
التكاليف والعقود التي يعقدونها فيما بينهم من عقود المعاملات والامانات ونحوهما مما  
يجب الوفاء به ، ففي الآية دلالة على وجوب الوفاء بالعقود على ما هو ظاهر الأمر إلا ما  
أخرجه الدليل وقام على عدم لزومه وجواز فسخه .

وعلى كل حال فالمراد بها ما ثبت مشروعيتها إلا ما يخترعه المكلف من نفسه ولما  
وقع النهي عنه ، فقول أبي حنيفة ان من نذر صوم يوم العيد أذبح ولده وجب عليه  
الوفاء بها ، فيجب عليه الصوم والذبح ، غايته أنه نفى هذا النذر في خصوص كون الصوم  
واقعاً يوم العيد وفي خصوص كون الذبح في الولد ، وحاصله وجوب صوم غير يوم العيد  
وذبح غير الولد . لاوجه له ، لظهور كونه معصية والوفاء به ترك امتثاله ، لما اشتهر عنه  
صلى الله عليه وآله « لا نذري معصية الله » . ووافقنا في ذلك الشافعية .

ثم ان عموم الآية عندنا وعند الشافعية مخصوص بالبيع ، قبل تفرق المجلس



لقوله عليه السلام « المتبايعان كل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا »<sup>(١)</sup>. وأسقط ابو حنيفة هذا الخيار نظراً الى العموم ، وقد تقدم .

«أحلت لكم بهيمة الانعام» يحتمل أن يكون اشارة الى تفصيل بعض العقود ، كذا في الكشاف ونحوه قال القاضى . فالمراد بوجوب ايفاء مثله اعتقاد حل اكله ووجوبه مع الحاجة . ويحتمل أن يكون المراد اباحة اكل لحمها أوه تطلق الانتفاع بها .

والبهيمة كل حي لا يميز له [ من قولهم استبهم الامر على فلان اذا أشكل ] وقيل كل ذات أربع في البر والبحر ، وانما سميت بها لأنها أبهمت عن أن تميز ، و اضافتها الى الانعام للبيان ، أي البهيمية التي من الانعام ، وهى الأزواج الثمانية [ الابل والبقر والغنم ] ويلحق بها الطباء وبقر الوحش وحمارة .

وقيل ان بهيمة الانعام الطباء وبقر الوحش ونحوها ، ولعلمهم أرادوا ما يماثل الانعام ويدايمها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب ، فأضيفت الى الانعام لملاسة الشبه ، وهو تخصيص غير واضح [ وقيل ان المراد ببهيمة الانعام اجنة الانعام ]

(١) مرمصادر الحديث فى ص فراجع ولاهل القول الاخر اجوبة عن الاحاديث القاضية بثبوت خيار المجلس غريبة مثل ان المراد بالمتبايعين المتساومان اوان المراد بالتفرق التفرق بالاقوال و المراد خيارهما قبل حصول القبول من المشتري اوان التفرق بالابدان محمول على الاستحباب تحسناً للمعاملة مع المسلم او على الاحتياط للخروج عن الخلاف ونحن نعرض عن شرحها والجواب عنها .

فراجع فتح القدير لابن الهمام الحنفى ج ٥ من ص ٧٨ - ٨٢ وكذا شرح العناية المطبوع بهامشه والمعتصم من المختصر للقاضى ابى المحاسن يوسف ابن موسى الحنفى ج ١ من ص ٣٥٧ - ٣٦١ و شرح الزرقانى المالكى على الموطاج ٣ من ص ٣٢٠ - ٣٢٣ و المنقى للبايجى المالكى شرح الموطاج ٥ من ص ٥٥ الى ص ٦٤ .

وانظر الجواب عما تناولوا به الحديث فى المحلى لابن حزم ج ٨ من ص ٤٠٥ - ٤٢٣ و فتح البارى ج ٥ من ص ٢٣١ - ٢٣٦ و نيل الاوطار ج ٥ من ص ١٩٥ - ٢٠٠ و المغنى لابن قدامة ج ٣ من ص ٥٦٢ - ٥٦٩ و غيرها من مطولات كتبهم ونحن نعرض عن الشرح خوفاً من الاطالة .

ويحتمل ان يراد بها الانعام ، ويكون ذكر البهيمة للتأكيد . وفيها دلالة على اباحة بهيمة الانعام .

« الا ما يتلى عليكم » الامحرم يتلى عليكم ، أو الا الذي يتلى عليكم آية تحريمه . وقد أجمع المفسرون على أن الآية المتلوّة هي قوله بعد ذلك « حرمت عليكم الميتة والدم » الى آخرها [ فان قوله « أحلت لكم بهيمة الانعام » يقتضى احلالها لهم على جميع الوجوه ، فبين الله تعالى أنها ان كانت ميتة أو موقوذة الى آخر ما ذكره فهي محرمة ] .

« غير محلي الصيد » يحتمل أن يكون حالاً من المجرور في « لكم » أي أحلت لكم هذه الاشياء لأن تحلوا الصيد في حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ، وقيل حال من ضمير « أوفوا » . وقد يتراءى منه أن الايفاء وحل البهيمة مقيد به ولعله غير مراد وقيل استثناء وكأنه من بهيمة الانعام .

وفيه تكلف ، لعدم كون المحلّين من جنس البهيمة [ ويمكن حمله على المنقطع أي أحلت لكم بهيمة الانعام لكن لا تحلوا الصيد في حال الاحرام ، لما ذكر تعالى أن بهيمة الانعام دلال، ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها ، فعرفنا أن ما كان منها صيداً فانه حلال في الاحلال دون الاحرام ومالم يكن صيداً فانه حلال في الحالين معاً ] .

« وأنتم حرم » حال من ضمير « محلي الصيد » [ والحرم من أحرم ، أي دخل في الاحرام بالحج والعمرة ، فهو محرم وحرم ، ويستوي فيه الواحد والجمع كالجنب ، يقال قوم حرم كما يقال قوم جنب وقد يقال أحرم لمن دخل الحرم ، وقوله « وأنتم حرم » يشمل الوجهين ، فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرماً بحج أو عمرة ] .

« ان الله يحكم ما يريد » من تحليل وتحريم وهو دليل قوي على بطلان القياس الحاصل باستنباط العلة ، فانه تعالى قد حكم بالحكم الواحد في المتخالفات وباختلاف الحكم في المتفقات . وفيه اشارة الى انه لا ينبغي السؤال عن اللّم والعلة ، لايجاب الوفاء واباحة ما اباح وتضريم ما حرم ، اذ لانفع يترتب على ذلك .



وحيث بيننا وجوب الوفاء بالعقود على الاجمال ، فلنذكر الآن بيان تفاصيلها ،  
وذلك أنواع :

## ( النوع الاول )

( الاجارة )

وفيها آيتان :

الاولى : ( قَالَتْ يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ  
( القصص : ٢٤ )

« قالت يا أبت استأجره أن خير من استأجرت القوي الأمين » وهي دالة على  
مشروعية الاجارة في زمن شعيب عليه السلام .

الثانية : « إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَمُنَّكَ إِحْدَى ابْنَتِي هَاتِنِ عَلَيَّ أَنْ تَأْجِرَنِي  
ثَمَانِي حِجَجٍ » القصص : ٢٧

« اني أريد ان أنكحك احدي ابنتي هاتين علي أن تأجرني ثمانى حجج » هي  
كسابقتهما في الدلالة على المشروعية الا أنها شرع من قبلنا ، وفي دلالتها على المشروعية  
في شرعنا تأمل ، لعدم الحجية فيه عندنا ، ولا يكفي فيها أصالة عدم النسخ وكون ذلك  
العقد مما يتوقف عليه نظام النوع ، ان تم فليس بدال على حجية الآية فيه ، بل هو مستقل  
في الدلالة ، والمقصود دلالة الآية عليه والا فالاجماع منعقد على مشروعيتهما والاخبار  
متظافرة .

والأولى الاستدلال عليه بقوله « فأن أرضعن لكم فأتوهن أجورهن » حيث  
أوجب لهن الاجر ، وهو يقتضي مشروعية الاجارة وثبوت الاجرة بها . ولا يرد<sup>(١)</sup> أن

(١) قد ثبت عندهم ان مورد الاجارة انما هو المنافع والسيد الجليل العالم النبيل المجهول

القدر السيد فتاح تغمده الله بغفرانه كتاب نفيس قيم جداً مخمول ذكره قلما يراجعه اهل  
العلم وانا اوصيهم بمراجعة هذا الكتاب و الفوس في ابجره لكي يلتفتوا دررأ ثمينه نفسية و

الاجارة تملك منفعة واللبن عين ، فلا يصح الاستدلال بها ، لأن الاجارة على الحضانة واللبن تابع ، فصح كونها على المنفعة - فتأمل .

ينتفعوا بها في العويصات من المسائل .

قال قدس سره في قاعدة من قواعد العنوان الحادى والاربعين ما خلاصته ان مورد الاجارة انما هو المنافع فلا ينبغى للمستأجر ان يتصرف في عين المال المستأجر في شيء ولا ينبغى ان يتلف عين في الاجارة وقد وقع الاشكال في موارد .

منها الاستيجار للرضاع فان المرءة المستأجرة للرضاع لا يرب انه يتلف بذلك اللبن منها بل هو المقصود بالاجارة وهذا مخالف لما هو وضع الاجارة من تعلق الغرض فيها بالمنافع دون الاعيان .

ومنها الاستحمام في الحمام ومنها استيجار الارض للرعى ومنها استيجار البئر للسقى ثم ذكر قدس سره للتفصي عن الاشكال وجوهاً .

احدها ان يكون كل ذلك معاملة مستقلة غير داخله في عنوان الاجارة قد ثبت صحتها بالاجماع والسيرة المستمرة الكاشفة عن تقرير المعصوم .

وثانيها ان يكون من باب الاجارة لكنها خرجت عن القاعده بالدليل و سر مشروعيتها توفر الدواعى ولزوم العسر والحرَج لو لم تشرع .

وثالثها ان يقال ان المنفعة امر لا يكال بمكيال منضبط حتى يختص بما يقابل العين بل يدور مدار العرف ومنفعة كل شيء بحسبه ولا ريب ان اللبن منفعة للمرضة كالخدمة والحضانة والماء منفعة للبئر والحمام والعلف منفعة للارض وكل هذه المنافع وان كانت اعياناً لولوحظت بانفسها لكن باعتبار نسبتها الى موضوعاتها تعد منافع في العرف .

رابعها ان يقال ان المنفعة المقصوده في هذه المقامات انما هي المنفعة المصطلحة عند الفقهاء من الخدمة في المرضة والاستقاء في البئر ودوران الاغنام في الارض والخروج والكون في الحمام وليس المقصود في ذلك الاعيان بل هذه الاعيان كلها توابع كماء البئر في اجارة الدار للسكنى وليست مرادة وانما يستعمل للتبعية وكذا المداد للكتابة فيجعل جميع الاعيان الثالفة في هذا المقام من قبيل التوابع اللاحقه .

اتهى ما اردنا من تلخيص كلامه و اخذ بعد ذلك في البحث والتحقيق والتنقيب في الوجوه الاربعه من شاء فليراجع اصل الكتاب . ←





الثالثة: اِثْمًا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا (براءة - ٦١)  
 « انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها الآية ، دلت على الاشتراك  
 لكن على قول من يقول بوجود البسط على الاصناف .  
 وفي دلالة الآيات تأمل : أما الأولى فلجواز أن يكون المراد بإباحة الأكل منها  
 لا الشركة بالمعنى المصطلح ، الا أن يقال ذلك للاشتراك .

وأما الثانية فلدلالتها على الاشتراك في الميراث ، الأنا يقال ذلك يستلزم ثبوت مهية  
 الشركة ، اذ لا يراد بها سوى اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشيعاء .  
 وأما الثالثة فلا قائل بوجود البسط عندنا ، على ما عرفت أن اللام لمبيان المصرف ،  
 وبناء ثبوتها على معنى مخالف لاجماعنا لوجهه . على أن لوازم الشركة منتفية هنا ، اذ للمالك  
 الخيار في نفس المخرج وجواز اخراج الحق من غيره وكون النماء له ونحو ذلك .  
 والحق أن دلالة الآيتين الاولتين على الشركة بالمعنى المصطلح واضحة ، اذ لا يراد  
 فيها سوى اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشيعاء ، أو استحقاق

الاجارة مع العوض ومورد الاجارة والعارية واحد وانما يختلفان في التبرع بهذا والمعاضة  
 على الاخر وكل ما جازان يستوفى بالعارية جازان يستوفى بالاجارة .

بل هل المستوفى في اجارة الارض للزرع غير العين وهو المغل الذي يستغله المستأجر  
 وقد نص الكتاب العزيز بجواز استيجار الظئر وسمى ما تأخذه اجراً فجعلوها خلاف القاعدة  
 وليس في القرآن اجارة منصوص عليها في شريعتنا الا اجارة الظئر .

انشدكم بالله هل القاعدة الا ما استفاد من التنزيل فان استفيد قاعدة من السنة فلزوم  
 التمسك بها ايضاً من جهة امر القرآن حيث قال عز من قائل « ما اتاكم الرسول فخذوه » فكيف  
 يحكم بما اجازه القرآن وصرح بشرعيته انه على خلاف القاعدة .

واما ما افاده المصنف من ان الاجارة على الحضانة واللبن تابع فإله يعلم والعملاء قاطبة  
 ان الامر ليس كذلك وليس المقصود في استيجار الظئر الحضانة ولا ودر عليها عقد الاجارة لاعرفاً ولا  
 حقيقة ولا شرعاً فلو ارضعت الطفل وهو في حجر غيرها ولم تقصد حضانتها استحقت الاجرة كما  
 يشهد بذلك اطلاق الآية الشريفة بل قيل باستحقاقها وان لم يكن لها فمل بان انتفع بلبنها حال  
 نومها وعلى اى فلعله لاجل ما قدمناك امر المصنف قد سره بالتأمل .



الشخصين فصاعداً على الشيع أمرأ من الامور ، وهذا المعنى يتحقق فيها ، ويمكن تحققه في الثالثة أيضاً - فتأمل .

## ( النوع الثالث )

( المضاربة )

وفيهآ آيات :

الاولى : فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ : الجمعة - ١٠

الثانية : وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ : النساء - ١٠٠

الثالثة : وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ : المزمّل - ٢٠

والعامل يضرب في الارض للتجارة يبتغي بذلك الربح ، ومن هنا سمي مضارباً وفي دلالة الآية على معنى المضاربة المصطلح بعد ، فانها دفع أحد النقدين الى شخص ليعمل به ويكون له حصة من الربح ، وشيء من الآيات لا يدل على ذلك الا أن يقال انها دلت على رجحان التكسب ، وهو أعم من أن يكون بمال الانسان نفسه أو بمال غيره ، ومع هذا ففي استفادة ذلك منها تأمل .

## ( النوع الرابع )

( الابضاع )

وهو دفع مال الى أحد ليتجربه مجاناً من غير حصة في ربحه ، لكن ان تبرع

به فلا أجرة له والأقله أجرة مثله ، وفي مشروعيته ثلاث آيات :

الاولى : وَقَالَ لِفَتِيَانِهِ اجْعَلُوا بِيضَاعَتَهُمْ فِي رِحَالِهِمْ : يوسف - ٦٢

الثانية : وَجِئْنَا بِبِيضَاعِهِ مُزْجَاةٍ : يوسف - ٨٨

الثالثة : وَلَمَّا فَتَحُوا مَتَاعَهُمْ وَجَدُوا بِبِيضَاعَتِهِمْ رَدَّتْ إِلَيْهِمْ : يوسف - ٦٥

وفي دلالتها على الابضاع بالمعنى المتقدم نظر ، وظاهرها أن المراد بها في الآيات مال إخوة يوسف الذي اشتروا به طعاماً لانفسهم ، مع انه شرع من قبلنا ولا حجية فيه .

## ( النوع الخامس )

## ( الايدياع )

وفيه أيضاً ثلاث آيات :

الاولى : إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا: النساء - ٥٧

الثانية : فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِنَ أَمَانَتَهُ: البقرة - ٢٨٣

الثالثة : وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ كَامَنَهُ بِيَعْنُطَارِيؤُدَّهُ اليك : آل عمران- ٧٥

لاشك في دلالة الاولى على وجوب رد الامانات مطلقا الى أهلها ، و ظاهرها الوديعه وأمثالها . ونقل في المجمع <sup>(١)</sup> قولاً بأن المراد بها أمانات الله تعالى كأوامره ونواهيه وامانات عباده فيما يأتين بعضهم بعضاً من المال ، ورواه عن الصادق عليه السلام . وقد تقدم أن الآية الثانية في الدين ، و ظاهرها يشمل الامانة أيضاً . ومقتضى الأمر وجوب الاداء مطلقا الا أنه مقيد بطلب المالك أو من يقوم مقامه ، فلو خلى عنه لم يجب ومع الطلب يجب على الفور بغير خلاف ، وهذا حكم مطلق الامانة والثالثة ايضاً تعم أقسام الامانات الواقعة بين العباد والممدوح منهم هم النصارى فانهم لا يستحلون أموال من يخالفهم في الاعتقاد ، والمذموم هم اليهود فانهم يستحلونها كما حكى تعالى عنهم : « ليس علينا في الاميين سبيل » والاميين عندهم من ليس على دينهم ، فقال تعالى « و يقولون على الله الكذب » تكذيباً لهم ، وبالغ في ذمهم هنا بأن قال عنهم « و منهم من إن تأمنه على دينار لا يؤدّه اليك الامامت عليه قائماً » أي الأمدّة اقامتك على رأسه مبالغاً في التقاضي والمطالبة . و تمام ما يتعلق بأحكام الامانات يعلم تفصيله من كتب الفروع .



## ( النوع السادس )

### ( العارية ) ( ١ )

وهي عذهم عقد شرعى لباحة الانتفاع بعين من أعيان المال على جهة التبرع  
ومحلها العين ينتفع بها مع بقائها ، و ذكر لمشروعيتها آيتان :

الأولى ( وَقَعَاوَدُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَقَوَى ) . ( آل عمران - ٣ ) .

« و تعاونوا على البر والتقوى » والمراد فليعاون بعضهم بعضاً على الاحسان  
واجتناب المعاصي و امتثال الاوامر ، وهي دالة على مشروعية العارية بالعموم ، من  
حيث ان الاذن بانتفاع البعض فيما يحتاج اليه من العين تبرعاً من جملة البر .

الثانية : وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ ( الماعون - ٧ ) .

« الماعون » اسم جامع لمنافع البيت مما جرت العادة بعاريته ويسأله  
الفقير والغني في أغلب الاحوال ، ولا ينسب سائله الى لؤم بل ينسب مانعه الى اللؤم و  
البخل و ذلك كالفاس والقدر و الدلو و المقدحة و الغربال و القدوم ، و يدخل فيه  
الماء و الملح و النار ، لما روي<sup>(٢)</sup> « ثلاثة لا يحل بيعها الماء و النار و الملح » ، و من ذلك أن  
تلتمس جارك الخبز في التنور و ان تضع متاعك عنده يوماً أو نصف يوم .

وهو فاعول من المعن و هو الشيء القليل . وقد يسمى الزكاة ماعوناً لأنه يأخذ  
من المال ربع العشر فهو قليل من كثير . قال بعضهم : و من الفضائل أن يستكثر الرجل

(١) قال الشهيد قدس سره في الروضة : العارية بتشديد الياء و يخفف نسبتها الى العار

لان طلبها عار او الى العارة مصدر ثان للاعارة كالجابة للاجابة او من عار اذا جاء و ذهب  
لتحولها من يد الى اخرى او من التعاور وهو التداول .

(٢) اخرجه النيسابورى عند تفسير الايه و الامام الرازى ج ٣٢ ص ١١٥ و الكشف

ج ٤ ص ٨٠٦ و لم يتعرض ابن حجر لتخريجه و انظر ايضاً الوسائل الباب ٣٨ من ابواب

آداب التجارة ج ٣ ص ٥٨٢ و مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٢٧٠ و فيه عن الجعفرات عن

النبي ص خمس لا يحل منعهن الماء و الملح و الكلاء و النار و العلم .

في منزله مما يحتاج اليه الجيران فيعيرهم ذلك ولا يقتصر على قدر الضرورة .  
 وربما قيل ان الماعون اسم لكل منفعة وعطية ، ويؤيد ذلك ما رواه ابو بصير<sup>(١)</sup>  
 عن ابي عبدالله عليه السلام قال : هو القرض يقرضه والمعروف يصنعه ومتاع البيت يعيره و  
 منه الزكاة . قلت : إن جيراننا اذا أعرناهم متاعنا كسروه فعلينا جناح بمنعهم؟ فقال:  
 لا ليس عليك جناح أن تمنعهم اذا كانوا كذلك .  
 و في الآية مبالغة زائدة في الذم على المنع من الماعون ، حتى أنه تعالى جعله  
 شقيق الربا المحرم و اضاف الويل اليه ، و من ثم حمله بعضهم على الزكاة المفروضة ،  
 لأنه تعالى ذكره عقيب الصلاة . والحق أن منع هذه الاشياء قد يكون محظوراً في  
 الشريعة اذا استعيرت عن اضطرار .



(١) المجمع ج ٥ ص ٥٤٨ والكافي ج ١ ص ١٤٠ كتاب الزكاة باب فرض الزكاة  
 الحديث ٩ وهو في المرآت ج ٣ ص ١٨٤ ورواه في البرهان ج ٤ ص ٥١١ ونور الثقلين  
 ج ٥ ص ٦٧٩ .



## ( النوع السابع )

## في السبق والرماية

و فيه آيات :

الاولى : ( وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ ) (الانفال-٦١).

«وأعدوا لهم» وأعدوا أيها المؤمنون للكفار أولمناقضي العهدمنهم « ما استطعتم من قوة» من كل ما يتقوى به في الحرب ، روى عقبه بن عامر أن النبي ﷺ قال «وَأَلَا إِنَّ الْقُوَّةَ الرَّمِيَّ» قالها ثلاثاً . « ومن رباط الخيل » التي تربط في سبيل الله ، فهو فعال بمعنى مفعول ، أو مصدر سمي به ، يقال رباطاً ورباطاً ورباطاً ورباطاً ، أو جمع رباط كفضيل و فصال .

وجه الاستدلال أنه تعالى أمرنا باعداد الرمي ورباط الخيل للحرب ولقاء العدو ، والاعداد لذلك انما يحصل بالتعلم ، والنهاية في التعلم بالمسابقة والرماية ، وبذلك يكمل كل واحد نفسه في بلوغ النهاية والحذق فيه ، فيتم الاستدلال .

الثانية : فَأُولَئِكَ يَأْتُونَ بِنَا وَأُبَانَا إِذَا ذَهَبْنَا نَسْتَبِقُ (يوسف - ١٧)

« قالوا يا أبانا انا ذهبنا نستبق » نتسابق ، فان الافتعال والتفاعل قد يشتركان في المعنى كالانتضال والتناضل ، وهو يجوز أن يراد به التسابق في العدو ويجوز التسابق في الرمي ، وعلى هذا فلا دلالة لها على المطلوب لعدم ظهور التسابق في المعنى المصطلح منها ، و ارادة التسابق بالأقدام على ما قاله بعضهم غير بعيدة منها ، وهو غير مشروع عندنا .

ولو سلم ان المراد به السبق المصطلح فلا يلزم من فعل إخوة يوسف له جوازه سلمنا جوازه وأنه لو كان منكرأ لما اعتذروا به عندا بيهم النبي ﷺ لا نهم معصوم، لكنه شرع من

قبلنا<sup>(١)</sup> وفي حجيته تأمل .

الثالثة : فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ (الحشر - ٦٠)

« فما أوجفتم عليه » : فما أجريتم على تحصيله ، من الوجيف و هو سرعة السير « من خيل ولا ركاب » ما يركب من الابل ، غلب فيه كما غلب الراكب على راحبه . ولعل وجه الدلالة فيها أنه تعالى ذكر عدم تسارعهم عليها بالخيل ولا بالابل ، و هو يقتضي صحة التسابق عليها ، كذا قيل وفيه تأمل .

## ( النوع الثامن )

### الشفعة

الشفعة مأخوذة من الشفع وهو الزوج ، كأن المشفوع كان فرداً فصار شفعا بنصيب صاحبه ، وأصلها التقوية والاعانة ، ومنه الشفاعة . و في الشرع عبارة عن استحقاق الشفيع انتزاع حصة شريكه المنتقلة عنه بالبيع بملك قهري ثبت للشريك القديم على الحادث .

و ليس في الآيات القرآنية ما يدل عليها صريحا ، لكن لما كانت مشروعيتها لازالة الضررالحاصل بالشركة امكن الاستدلال عليها بما يدل على رفعه ، كقوله تعالى « ما جعل عليكم في الدين من حرج » ( الحج - ٧٨ ) « لو شاء الله لأعنتكم » ( البقرة - ٢٢٠ ) « يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » ( البقرة - ١٨٥ ) ونحوها من الآيات التي في معناها و تفاصيل أحكامها يعلم من الفروع .

(١) و الاقوى حجيته انظر في ذلك تعاليقنا على كنز العرفان ج ٢ ص ١٣٦



## (النوع التاسع)

## اللقطة (١)

وهي اما انسان أو حيوان أو مال ، ولم يرد في الكتاب ما يدل على ذلك بخصوصه ، واستدل بعضهم عليه بعموم قوله : « وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى » (آل عمران - ٣) وقوله « فاستبقوا الخيرات » (البقرة - ١٤٨) ونحوها من الآيات الدالة على استحباب أخذها .

ولا يخفى أن ذلك انما يتم في اللقيط ، أي الانسان الملقوط ، فان التقاطه واجب على الكفاية لاشتماله على صيانة النفس عن الهلاك وفي تركه اتلاف النفس المحترمة ، فيكون خلاف التقوى . أما غيره من لقطة الاموال و الحيوان و غير الانسان فلا يتم الاستدلال عليه بهذه الآيات ، فانها في مواضع جوازها مكروهة (٢) .

ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم « لا يأوي الضالة الاضال » ، وروينا في الصحيح (٣) عن الحلبي عن الصادق عليه السلام قال : وكان علي بن الحسين عليهما السلام يقول لأهله « لا تمسوها » وعنه (٤) صلى الله عليه وسلم لما ذكر له اللقطة فقال « لا تفرس لها » الحديث ، ونحوها . وحينئذ فلا يكون مندوباً إليه . و تمام تفاصيل الاحكام يعلم من محله .

(١) هي بفتح القاف على اللغة المشهورة واللغة الثانية لقطه باسكانها وجزم الخليل بانها بالسكون قال واما بالفتح فهو اللاقط وما قاله مقتضى القياس فان وزن فعله بفتح العين بمعنى الفاعل كالمهزة وبالاسكان بمعنى المفعول كالنخبة الا ان استعمال العرب الفصحاء في تلك اللفظة بالفتح كالتصمة والنفقة واللغة الثالثة لقاطه بضم اللام و الرابعة بفتح اللام والقاف اسم جنس جمعى واحده لقطه وقد نظموا الاربعة فقالوا :

لقاطة و لقطه و لقطه و لقطه  
ولقطما لقاط التقطه .

(٢) اخبره في المنتقى عن احمد ومسلم وآخره مالم يعرفها كما في نيل الاوطار ج ٥ ص ٣٥٧ ورواه في مستدرک الوسائل ج ٣ ص ١٥١ عن غوالي اللامى بلفظ لا يؤوى الضالة الاضالة من باب الافعال ولعله اوضح فان اوى بالمد والقصير فكل منهما يلزم ويتعدى لكن القصير في اللازم والمد في المتعدى اشهر وبه جاء التنزيل « آرايت اذا وينا الى الصخرة » « آويناها » .

(٣) انظر الوسائل كتاب اللقطة الباب ١ ج ٣ ص ٣٣٠ ومثله في مستدرک الوسائل

ج ٣ ص ١٥١ .

(٤) وفي منتخب كنز العمال المطبوع بهامش المسند ج ٦ ص ١٦٨ ضالة المسلم

حرق النار فلا تفر بنها .

## (النوع العاشر)

## الغصب

وهو الاستيلاء على مال الغير بغير حق ، والآيات الدالة عليه بالعموم كثيرة :

كقوله تعالى وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ البقرة - ١٨٨

وقوله إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ البقرة - ١٩٠ والغاصب معتمد .

وقوله إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ جمع حبر وهو عالم اليهود والرهبان جمع راهب

عالم النصارى لِيَأْكُلُوا أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ (براءة - ٣٥) ونحوهما من الآيات .

قيل ويدل عليه وعلى جواز المقاصة قوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا

عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (البقرة - ١٩٤) يمكن أن يقال أنها غير خاصة في المقاصة

بل دالة على ضمان الغاصب للمغصوب و وجوب رد مثله أو قيمته على المغصوب منه و

بها استدلال أصحابنا على ذلك ونحوها في الدلالة قوله « وجزاء سيئة سيئة مثلها» .

وقوله « و لمن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل » قد يدل على المقاصة

بخصوصها ، فإن المعنى : من انتصر لنفسه وانتصف من ظالمه بعد ظلمه ، أي بعد أن

ظلمه وتعدي عليه - والاضافة الى المفعول - فأخذ لنفسه بحقه ، فالمنتصرون ما عليهم

من اثم وعقوبة و ذم ، وذلك يعطى المقاصة ، لكنه على الوجه الذي غصب منه من غير

زيادة في عين أو صفة ، كما هو الظاهر من الآيات السابقة .



## (النوع الحادى عشر)

(الاقرار)

وفيه آيات :

الاولى : فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحِقًا لِصَحَابِ السَّعِيرِ الْمَلِكِ - ١١

الثانية : وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ بَرَاءة - ١٠٢

الثالثة : قَالَ أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا آلَ عِمْرَانَ - ٨١

في دلالة هذه الآيات على الاقرار بالمصطلح بين الفقهاء نظر ، فانه اخبار عن حق سابق على زمان التكلم ، وشىء من الآيات لا يدل على ذلك .

الرابعة : كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ النِّسَاء - ١٣٤

وفيه دلالة عليه ، فان شهادة المرء على نفسه عين اقراره كما قالوه ، فثبت مشروعيته بالكتاب ، وقد انعقد عليه الاجماع وتظافرت الاخبار به . وتفصيل مباحثه يعلم من الفروع .



## النوع الثاني عشر

### الوصية (١)

وفيها ثلاث آيات :

الاولى : كَتَبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ  
وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ، فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ  
عَلَى الَّذِينَ يَبَدِّلُوهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ البقرة - ١٨٠

« كتب عليكم » أيها المؤمنون أو كل من يصلح للخطاب « إذا حضر أحدكم  
الموت » أي حضر أسبابه وظهرت أماراته بزيادة المرض أو البلوغ الى الهرم أو حدوث  
الوباء ونحو ذلك ، لا إذا عاين الموت وصار محتضراً لعدم الشعور بالوصية حينئذ « ان  
ترك خيراً » أي مالاً ، وقيل مالاً كثيراً ، لما روي<sup>(٢)</sup> عن أمير المؤمنين عليه السلام أن مولى  
له أراد أن يوصى وله سبعمائة درهم فمنعه وقال : قال الله تعالى « ان ترك خيراً »  
والخير المال الكثير . قال في المجموع : وهذا هو المأخوذ به عندنا لأن قوله حجة ، وهو  
جيد إن ثبت صحة السند والأفعال على الاطلاق كما هو الظاهر ، لعدم تقييدها بمقدار  
مخصوص من المال .

« الوصية للوالدين والأقربين » مرفوع بكتب ، وتذكير فعلها لأنها في معنى أن

(١) قال الشهيد الثاني في الروضة : الوصية مأخوذة من وصى يوصى او اوصى يوصى او  
وصى يوصى (باب التفعيل) واصلها الوصل وسمى هذا التصرف وصية لما فيه من صلة التصرف  
في الحياة به بعد الوفاة او صلة القرابة في تلك الحال بها في الحالة الاخرى انتهى و يقال  
وصيته بالتشديد ووصاه بالتخفيف بغير همز .

(٢) المجموع ج ١ ص ٢٤٧ واخرج مضمونه في الكشاف ج ١ ص ٢٢٣ ومثله في الدر  
المنثور ج ١ ص ١٧٤ عن عبد الرزاق والغريابي وسعيد بن منصور وابن أبي شيبة وعبد بن  
حميد وابن جرير وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم والبيهقي عن عروة عن علي (ع) .



يوصى أو الايحاء ، ومن ثم ذكر الضمير في بدله وبديلونه، أولاً لأن التانيث غير حقيقي وقيل لمكان الفصل بينهما ، وفيه نظر لاشعاره بتعيين التانيث مع عدم الفصل ، ولا وجه له . وقيل انه مرفوع بالابتداء وخبره للوالدين والجملة جواب الشرط. باضمار الغاء، كقوله «من يفعل الحسنات الله يشكرها»<sup>(١)</sup> وفيه أن ذلك إن صح فهو من الضرورات الشرعية ، فلا يلحق به القرآن، فاذن الوجه الاول ، والعامل في اذا مدلول كتب لا الوصية المتقدمة .

«بالمعروف» اما متعلق بالوصية أو بمقدر حال عنها ، والمراد به العدل الذي لا حيف فيه ولا جور ، كالوصية لهم قبل اخراج الواجبات أو مع حرمان أولاده الصغار . ويحتمل أن يرجع الى قدر ما يوصى به ، بأن لا يزيد على الثلث ، أو بأن يكون على القدر المستحب فيها كما قالوه ، اذ المستحب كونها بالثلث أو الخمس أو الربع ، [ ويؤيده<sup>(٢)</sup> مارواه سعد بن ابي وقاص قال : مرضت فجاء رسول الله ﷺ يعودني ،

(١) صدر بيت عجزه «والشر بالشر عند الله مثلان» وهو من ابيات الكتاب ج ١ ص ٤٣٥ ونسبه سيبويه الى حسان بن ثابت واستشهد به في الكشاف عند تفسير الاية ٧٨ من سورة النساء «اينما تكونوا يدر ككم الموت» ونسبه الافندي في شواهد ص ٢٠٧ الى كعب بن مالك الانصاري .

واستشهد به في المجمع أيضاً ج ٢ ص ٧٨ والاشمونى بحاشية الصبان ج ٤ ص ٢٠ الرقم ٨٥٠ وفي مواضع متعددة وكذا السيوطى فى عوامل الجزم ونسبه فى جامع الشواهد الى عبدالرحمن بن حسان بن ثابت وزعم الاسمى أن النحويين غيروه وان الرواية من يفعل الخير فالرحمن يشكره ومثله محكى عن المبرد أيضاً وعليه فلا شاهد فى البيت وروى المصرع الثانى سيات مكان مثلان وعبر الشاعر عن جزاء الشر بالشر للمشاكله .

(٢) اخرج فى المنتقى ج ٦ ص ٤٠ نيل الاوطار عن الجماعة مع ذكر اختلاف الفاظ الحديث فى طريقه قوله عالة اى فقراء جمع عائل وهو الفقير والفعل منه عال يعيل اذا افتقر قوله يتكففون اى يسألونهم باكفهم يقال تكفف الناس واستكف اذا بسط كفه للسؤال او سأل كفافاً من الطعام .

فقلت : يا رسول الله أوصي بمالي كله ؟ قال : لا . قلت : النصف ؟ قال : لا . قلت : الثلث ؟ قال : الثلث كثير ، إنك إن تدع ورثتك اغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس بأيديهم - الخبر [ ولا يصل في القلة بحيث يتجاوز الحد فان من ملك الكثير فأوصى لأقربائه مثلاً بدهم لم يكن وصية بالمعروف .

و يحتمل أن يرجع إلى الموصى لهم ، على أنه أمر بطريق العدل لانحو أن يوصى للغنى ويترك الفقير أو يوصى للبعيد ويترك القريب . ولا يبعد الحمل على جميع ذلك لصاحبة اللفظ له .

« حقاً على المتقين » مصدر مؤكد لمضمون الجملة ، أي حق ذلك حقاً ثابتاً على الذين يتقون من المعاصي ، فكأنهم خصوا بعد فهم التعميم من « عليكم » لشرهم وكثرة انتفاعهم .

وقد اختلف في كون الآية منسوخة أو محكمة [ فذهبت الحنفية بل أكثر العامة إلى كونها منسوخة ] .

قال في الكشاف <sup>(١)</sup> ان الوصية كانت في بدء الاسلام واجبة فنسخت بآية المواريث ، ولقوله <sup>(٢)</sup> مُؤْتَفِقِينَ « ان الله أعطى كل ذي حق حقه ، ألا لا وصية لوارث » .

(١) الكشاف ج ١ ص ٢٢٤ .

(٢) أخرجه في المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٦ ص ٤٣ وفيه انه أخرجه الخمسة الا النسائي قال في المناجج ص ٢ : ١٣٨ : فقد علم مما تقدم ان آية المواريث لا تعارض آية الوصية فيقال بانها ناسخة لها اذا علم انها بعدها واما الحديث فقد ارادوا ان يجعلوا له حكم المتواتر او يلمصوه بتلقى الامة له بالقبول ليصلح ناسخاً .

على انه لم يصل الى درجة ثقة الشيخين به فلم يروه احد منهما مسنداً ورواية اصحاب السنن محصورة في عمرو بن خارجة و ابي امامة وابن عباس وفي اسناد الثاني اسمعيل بن عياض تكلموا فيه وانما حسنه الترمذي لان اسماعيل يرويه عن الشاميين وقد قوى بعض الائمة روايته عنهم خاصة .

وحديث ابن عباس مملول اذ هو من رواية عطاء عنه وقد قيل انه عطاء الخراساني وهو ←



وتلقاه الامة بالقبول حتى لحق بالمتواتر وان كان من الآحاد .  
وأجاب عنه القاضي<sup>(١)</sup> بأن آية المواريث لاتعارضه بل تؤكد ، من حيث أنها تدل  
على تقديم الوصية مطلقا ، والحديث من الآحاد و تلقى الامة له بالقبول لايلحقه  
بالمتواتر .

وهو جيد [ فان الخبر اذا لم يبلغ حد التواتر لا يصح الانتساخ به ] فان انتساخ  
القرآن بخبر الواحد مرغوب عنه بين المحققين من الاصوليين . و يؤيده ان من  
الاقارب من قد لا يكون وارثا فكيف ينسخ الوصية له بالخبر .

وقد تظافت أخبارنا عن أئمتنا عليهم السلام بجواز الوصية للوارث : روى  
الكليني<sup>(٢)</sup> في الصحيح عن ابي ولاد الحناط قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الميت  
يوصي للوارث بشيء ؟ قال : جائز له . وفي الصحيح<sup>(٣)</sup> عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر -  
عليه السلام قال : الوصية للوارث لأبأس بها . وعن محمد بن مسلم<sup>(٤)</sup> عن ابي جعفر عليه السلام قال :

لم يسمع من ابن عباس وقيل عطاء بن أبي رباح فان ابا داود اخرج في مراسيله عنه وما اخرجه  
البخاري من طريق عطاء بن ابي رباح موقوف على ابن عباس وما روى غير ذلك فلا  
نزاع في ضعفه .

فعلم انه ليس لنا رواية للحديث صححت الا رواية عمرو بن خارجة و الذي صححها  
هو الترمذي وهو من المتساهلين في التصحيح وقد علمت ان البخاري ومسلم لم يرضياها فهل  
يقال ان حديثا كهذا تلقته الامة بالقبول انتهى .

قلت واقرب ابن حجر في فتح الباري ج ٦ ص ٣٠١ بان اسناد كل منها لا يخلو  
عن مقال .

(١) البيضاوي ج ١ ص ٢١٥ ط مصطفى محمد بحاشية الكازروني .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٣٦ باب الوصية للوارث وهو في المرآت ج ٤ ص ١٢٦ ورواه  
في التهذيب ج ٩ ص ٢٠٠ بالرقم ٧٩٧ والاستبصار ج ٤ ص ١٢٧ بالرقم ٤٧٨ وهو في  
الوافي الجزء ١٣ ص ١٧ .

(٣) الكافي ج ٢ ص ٢٣٦ وهو في المرآت ج ٤ ص ١٢٦ .

(٤) الكافي ج ٢ ص ٢٣٦ باب الوصية للوارث وهو في المرآت ج ٤ ص ١٢٦ ورواه

سألته عن الوصية للوارث ، فقال : يجوز ، ثم تلى هذه الآية « ان ترك خيراً الوصية للوالدين والاقربين » . ونحوها من الاخبار<sup>(١)</sup> .

ويمكن حمل الخبر السابق على تقدير ثبوته على الوصية الغير الجائزة كالوصية مع الدين المستغرق أو فيما زاد على الثلث و نحو ذلك مما يمنع الوصية ، على انه معارض<sup>(٢)</sup> بما رووه عنه عليه السلام « لا تجوز الوصية للوارث الا أن يجيزها الورثة » . وظاهر أن الاجازة متأخرة عنها ، فحين وقوع الوصية المتقدم على الاجازة ان وقعت باطلاً لم تؤثر الاجازة ، فان الباطل لا عبرة به ولا اعتبار له في نظر الشرع ، فوجب أن تكون صحيحة .

وذهب ابن عباس وجماعة من العامة إلى أن الآية منسوخة في حق من يرث ثابتة فيمن لا يرث ، قالوا : الآية دلت على وجوب الوصية للقريب وارثاً وغيره ترك العمل به في حق القريب الوارث إما بآية الموارث أو بقوله « لا وصية لوارث » أو باجماع ، فبقيت الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثاً .

لكن يشكل الحكم بأن اكثر العلماء لا يقولون بوجوب الوصية للمذكورين ، فيمكن توجيه النسخ حينئذ بأن الوصية كانت واجبة ثم نسخ وجوبها بالخبر . ولا يلزم من نسخ الوجوب ارتفاع الجواز ، بل يبقى بعده الجواز الاصلى أو الشرعي كما قالوه فيصح قول من قال بالنسخ ان أراد ذلك نظراً الى عدم الوجوب .

[ قيل ] ويمكن أن يقال : المراد بالآية الندب ، على أن « كتب » بمعنى ندب وان كان ظاهره الوجوب ، لان عقاد الاجماع على عدمه ، فلا حاجة الى النسخ مع كون الاصل

في التهذيب ج ٩ ص ١٩٩ الرقم ٧٩٣ والفقيه ج ٤ ص ١٤٤ الرقم ٤٩٣ ورواه في المجمع ج ١ ص ٢٦٧ .

(١) انظر الوسائل الباب ١٥ من ابواب كتاب الوصايا ج ٢ ص ٦٦٤ ط الاميري ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٢٠ .

(٢) انظر سنن البيهقي ج ٦ ص ٢٦٣ و ٢٦٧ و ٢٧٢ والمنتهى بشرح نيل الاوطار ج ٤ ص ٤٣ واللفظ فيهما الا ان يشاء الورثة فما في الكتاب منقول بالمعنى .



عدمه ، وتكون التأكيدات في الآية للمبالغة في استحبابها ، فإن الاخبار متظافرة به ، وانما تجب اذا كان عليه حق واجب فيجب عليه الوصية به ، سواء كان لله أو للآدمي ويحرم تركه ويتضيق عند امارات الموت . وتام ما يتعلق بذلك يعلم من الرجوع الى محله . «فمن بدله» غير الايضاء من الاوصياء أو الشهود أو غيرهما ممن يمنع من وصول ذلك المال الى مستحقه . وقيل انه راجع الى الموصى نفسه ، وتبديله تغيير الوصية عن الموضع الذى بيّن الله تعالى الوصية فيه ، فانهم كانوا يوصون في الجاهلية للابعدين طلباً للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الضرّ و الفقر ، فأمرهم بالوصية للأقربين و أوعدهم على تركها ، وهو مبتدأ تضمن معنى الشرط .

«بعد ماسمعه» ظرف للتبديل ، وما مصدرية ويحتمل الموصولة ، والمراد بسماعه وصول علمه اليه و تحققه عنده . ولعل ذكر السماع للتنبيه على أن الوعيد الآتى لا يلزم الابعد العلم والسماع ، فان التكليف انما هو بعد العلم .

« فانما اثمه على الذين يبدلونه » فما اثم الايضاء المغيّر أو التبديل الأعلى مبدله ، لانه الذى خان وخالف الشرع ، والمجموع خبر المبتدأ ، والغاء لتضمن معنى الشرط ، والعائد هو الظاهر لكونه في معناه ، فان وضع الظاهر موضع المضمّر يكون عائداً أيضاً ، كما قالوه في قوله تعالى « ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لانضيع أجر من أحسن عملاً » ، والتصريح بالجمع للاشعار بأن التبديل قد يكون من الوارث أو الوصى أو الشاهد أو غيرهم .

«ان الله سميع عليم» وعد للعامل بالوصية بل سائر العبادات أو وعيد للمبدل بغير الحق ، فانه يعلم السر و أخفى ، فيجازى على ما صدر منهم . قال في المجمع وفي الآية دلالة على أن الوصى أو الوارث اذا فرط في الوصية أو غيرها لا يأنم الموصى بذلك ولم ينقص من أجره شيء وأنه لا يجازى أحد على عمل غيره .

قلت : الظاهر أن مراده أن الموصى لا يلحقه اثم التبديل الذى صدر من الوارث أو غيره [ فان الظاهر أن المشار اليه بذلك هو التفريط ، ولا ينقص من أجره شيء بسبب الوصية وان وقع التبديل من الوارث ] فانه لا يجازى أحد على عمل غيره ، كأنه قال

إذا وقع التفريط من الوارث لم يلحق الموصى من الاثم شيء و يكون ثواب الوصية له ، لان مراده ان الاثم الذي كان حاصلًا للموصى بسبب ترك الزكاة والحج والصلاة والصوم وغيرها من الامور الواجبة بالأصل أو غيره متى ما أوصى بها خرج عن العهدة وتعلق ذلك الاثم بالمبدل ، فان في ذلك مخالفة للعقل والنقل ، اذ يمنع أن يكون الانسان مع تقصيره في الحقوق الواجبة كالزكاة والخمس واكل مال الناس غصباً وظلماً متى ما أوصى بها خرج عن تلك الحقوق ولا يكون عليه إثم ويلحق اثمها للموصى المبدل ، مع ان قوله « ولا يجازى أحد على عمل غيره » صريح في ارادة ما قلناه ، فلا يرد عليه ذلك .

ثم قال : وفيها أيضاً دلالة على بطلان قول من قال ان الوارث اذا لم يقض دين الميت فانه يؤخذ به في قبره أو في الآخرة ، لما قلناه من انه يدل على ان العبد لا يؤخذ بجرم غيره ، ان لاثم عليه بتبديل غيره ، وكذلك لو قضى عنه الوارث من غير أن يوصى بها لم ينزل ذلك عقابه الا أن يتفضل الله باسقاطه عنه .

قلت : الظاهر أن مراده ان الميت اذا أوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة أصل الدين ، فانه بمثابة دفع الدين إلى من يدفعه الى صاحبه لانه يخرج عن عهدة التقصير الحاصل له بعدم دفعه إلى صاحبه مع طلبه في وقت يمكن الدفع فيه اليه وتأخيره عنه الى ان مات .

وعلى هذا لو فرط الوارث في الدفع الى صاحب الدين لم يكن الميت مؤاخذاً في قبره وفي الآخرة بأصل الدين ، فان العبد لا يؤخذ بجرم غيره ، و التقصير في دفع الدين الذي أوصى به الميت انما صدر من الوارث حيث لم يدفعه إلى صاحبه وغير الوصية ، أي ليس على الميت هذا الاثم وان كان الاثم عليه بسبب تقصيره في الدفع الى صاحبه اذا طلبه ايام حياته مع تمكنه من الدفع اليه وتقصيره فيه ، فلولم يتمكن منه لم يكن عليه اثم بوجه من الوجوه ويرجع الاثم الى الوارث لو غير الوصية .

وفي الاخبار دلالة على ما ذكرناه : روى الحلبي<sup>(١)</sup> في الصحيح عن الصادق عليه السلام

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٤٠ باب من اوصى وعليه دين الحديث ٥ وهو في المرآت ج ٤ ص ١٢٩ والتهذيب ج ٩ ص ١٦٧ الرقم ٦٨٠ والفقيه ج ٤ ص ١٦٧ الرقم ٥٨٢ ورواه ←



في الرجل يموت وعليه دين فيضمنه ضامن . فقال : اذا رضى به فقد برئت ذمة الميت ونحوها .

ولعل في قوله « وكذلك لو قضى الوارث عنه من غير أن يوصي بها » اشارة الى ان تقصيره هنا جاء من قبل نفسه بسبب عدم الوصية بالدين الذي عليه ، فيكون اثم ذلك عليه .

و بالجمله في هاتين الصورتين يخرج عن عهدة أصل الدين و تبرأ ذمته من الحقوق التي عليه ويبقى تقصيره في التأخير وعدم الدفع أيام الحياة ، وكذا تقصيره في عدم الوصية حال الموت ، أمره إلى الله تعالى ان شاء تفضل عليه باسقاط العقاب عنه وان شاء عاقبه عليه ، لان ذلك حقه تعالى محضاً ، لاندفاع حق الناس اليهم في الصورتين المفروضتين .

ولو فرض أنه لم يوص بذلك ولا قضاء الوارث عنه مع كونه مقصراً في الدفع حال الحياة كان أصل الدين مطالباً به في قبره وفي الآخرة ، وكذا التقصير في التأخير وعدم الوصية ، ويكون اثمه عليه في الآخرة ، وحينئذ فيوصل حق الناس اليهم ويبقى حقه تعالى ، أمره اليه سبحانه .

هذا ما يظهر من كلامه ، وهو موافق للقواعد الكلامية ، غاية أنه يبقى الكلام في المقدمة القائلة بأن الميت اذا أوصى بما عليه من الدين خرج عن عهدة أصل الدين بتلك الوصية ، ولو لم يدفعها الوصي إلى صاحب الدين كان التقصير في ذلك على الوصي ، فان المنع قد يتوجه عليها . الا أن في كلامه الاشارة الى ثبوتها ، حيث استدل عليها بأن العبد لا يؤخذ بجرم غيره ، فهو مع الدفع الى الوصي خرج عن عهدة أصل الدين ، وعدم دفع الوصي الدين إلى صاحبه تقصير منه ، فلا وجه لمؤاخذه الميت به .

---

في الوسائل في مواضع متعددة من ابواب الدين والقرض وكتاب الضمان وكتاب الوصايا الحديث عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله عليه السلام فما في نسخ الكتاب عن الحلبي لعله من سهو النساخ .

وينبه على ذلك مارواه اسحاق بن (١) عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون عليه الدين فيحضره الموت فيقول وليه علي دينك . فقال: يبرئه ذلك وان لم يوفه وليه من بعده وقال أرجو أن لا يأتهم وانما ائمه على الذي يحتسبه . واذا برىء بمجرد الضمان وان لم يوص فبراءته مع الوصية أولى ، وحينئذ فلا يؤاخذ به .

وقد تلخص مما ذكرناه أن الميت اذا أوصى بما عليه من الدين فانما يبقى عليه عقاب التأخير في الدفع الى صاحبه حال حياته لو كان متمكناً منه فلو لم يكن متمكناً منه لم يكن مقصراً ولا ائمه عليه بالتأخير أيضاً .

نعم لولم يوص كان عليه الائم من هذه الجهة ، وإن فرض قضاء الوارث عنه وكذا الوصى لو لم يتمكن من الدفع إلى صاحب الحق وحصل التأخير لا باختياره فانه لا يكون آثماً بذلك وانما ياتم لو أخر عمداً فيكون مؤاخذاً على قدر تقصيره . ولا فرق في ثبوت الائم بينه وبين كل من يكون له دخل في المنع من اخراج الوصية على اى وجه كان ولو كان باعتبار النظارة لكونه تعاوناً على الباطل .

و اعلم أن ظاهر الآية وان كان في الوصية الخاصة وان تبديلها حرام لا الوصايا مطلقاً، الا أن الفقهاء عمموا الحكم بتحريم التبديل في جميع الوصايا ، للعلة الظاهرة و ورود كون المراد بها العموم في الاخبار :

روى الكليني في الحسن (٢) عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل أوصى بماله في سبيل الله . فقال : اعطه لمن أوصى له به وان كان يهودياً أو نصرانياً ، ان الله تبارك وتعالى يقول : فمن بدله بعد ما سمعه فانما ائمه على الذين

(١) الوسائل الباب ١٤ من ابواب الدين والقرض الحديث ٢ ج ٢ ص ٦٢٣ ط

الاميرى عن الكافي .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٣٧ باب انفاذ الوصية على جهتها الحديث ٢ وهو في المرآت

ج ٢ ص ١٢٧ ورواه في التهذيب ج ٩ ص ٢٠٣ بالرقم ٨٠٨ والاستبصار ج ٤ ص ١٢٩

بالرقم ٤٨٨ والفتاوى ج ٤ ص ١٤٨ بالرقم ٥١٤ ومثله ايضاً عن محمد بن مسلم عن احدهما

وهو في التهذيب بالرقم ٨٠٤ وفي الاستبصار بالرقم ٤٨٤ .



يبدلونه . ونحوها من الاخبار المتظافرة<sup>(١)</sup> ، بل استدلوها على تحريم التبديل في الوقف وغيره من الاحتماط فيه .

« فمن خاف من موص ، فمن توقع ، والمجرور في محل نصب على الحال من قوله « جنفاً » ميلاً عن الحق ، و التقدير من توقع جنفاً كائناً من موص بسبب مخالفة الشرع خطأ « او ائماً » بأن فعل ذلك الجنف عن عمد « فأصلح بينهم » أي بين الموصى لهم باجراء وصيتهم على النهج المشروع « فلا ثم عليه » بذلك التبديل ، فان الاثم انما يترتب على التبديل من الحق الى الباطل وهذا من الباطل الى الحق .

و روى<sup>(٢)</sup> الكليني عن محمد بن سوقة قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله تبارك وتعالى « فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه » . قال : نسختها التي بعدها « فمن خاف من موص جنفاً او ائماً » . قال : يعنى الموصى اليه إن خاف جنفاً من الموصى فيما أوصى به اليه فيما لا يرضى الله به من خلاف الحق ، فلا اثم على الموصى اليه أن يبدله الى الحق و الى ما يرضى الله به من سبيل الخير .

ولعل المراد بنسخها رفع عموم التحريم المستفاد من التبديل مطلقاً ، و يكون التحريم بالنسبة الى التبديل من الباطل الى الحق كما هو مفاد الآية الثانية مرتفعاً عن حكم الاولى ، فكأنه نسخ .

واحتمل في المجمع<sup>(٣)</sup> « أن يكون معنى الآية ان الوصي اذا كان يظن حين

(١) انظر الوسائل الباب ٣٣ و ٣٤ من ابواب كتاب الوصايا ص ٦٧٠ و ٦٧١ ج ٢ ط الاميرى ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٢٢ - ٥٢٣ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٣٩ باب من خاف في الوصية الحديث ٢ وهو في المرآت ج ٤ ص ١٢٨ ورواه في التهذيب ج ٩ ص ١٨٦ بالرقم ٧٤٧ .

(٣) المجمع ج ١ ص ٢٦٩ وهذا المعنى هو مختار الطبري في تفسيره ج ٢ ص ١٢٦ واحتمله غير واحد من المفسرين وعليه يكون قوله فمن خاف على ظاهره و يكون للامر المنتظر ولو كان المراد المعنى المشهور من رد الاوصياء خطأ الميت لكان المناسب التعبير بلفظ فمن تبين من موص جنفاً او ائماً .

ويكون على هذا المعنى قوله فأصلح بينهم اي فيما يخاف بينهم من حدوث الخلاف فيه

الوصية من الموصى انه يجوز فى الوصية فأصلح بينهم - أي بين الموصى والورثة والموصى له وردهم الى المشروع - فلا إثم عليه. وهو جيد ، غير أن الاول عليه اكثر المفسرين كما اعترف به فى المجمع ، وهو الظاهر من الروايات .

« ان الله غفور رحيم » وعد للمصلح ، و ذكر المغفرة لطابقة ذكر الاثم ، وكون هذا الفعل من جنس ما يؤثم به. ويحتمل أن يكون المراد به انه غفور للمذنب فكيف

فيما بعد وعليه لاحتاج الى جعل نفى الاثم نظير نفى الجناح فى السعى بين الصفا والمروة والتقصير فى السفر واخبار الباب ايضاً لاتنافى هذا المعنى .

وتفصيل الكلام لايناسبه المقام الا ان الاستاد مرتضى المدرسى الجاردهى مدظله قد اتحفنا بنسخة خطيه من آيات الاحكام للعلامة الرجالي ميرزا محمد بن على بن ابراهيم الحسينى الاسترآبادى المتوفى ١٠٢٦ رأيت منه فى هذا البحث بياناً متيناً لايستغنى الاعراض عنه ويعجبني نقله بعين عبارته .

قال قدس سره بعد نقل كلام الطبرسى الفرق بين الجنف والاثم بالخطأ والعمد هو ظاهر اكثر محققى المفسرين خصوصاً المتأخرين وظاهر كلام صاحب القيل ( المقصود كلام الطبرسى بلفظ قيل ) كما تقدم ان الجنف ميل الموصى عن الحق بان يوصى لبعض دون بعض والاثم ما يستلزم الخلاف والفساديين جماعة منهم وكانه لا بأس بان يحمل الجنف على ميل الموصى عن الحق اذا امكنه تداركه برجوعه الى الصواب والاثم على ما لم يكن اذ الظاهر أنه لا يائثم بما امكن تداركه.

ويكون مآل الكلام ومن خاف من موصر جنفاً ان يقع منه او ان يلحقه عقوبته او ائماً اى ميلاعن الحق لزمه فلا يمكنه الرجوع منه وتغييره فاصح بينهم فى الاول بان يشير عليه بالحق ويرده الى الصواب وان كان قداوصى وفى الثانى بان يرد الوصيه الى الحق والمعروف ويعمل كما هو المقرر عند آل محمد عليهم السلام وحينئذ فخاف على ظاهره وكذا الجنف والاثم ولم يثبت عنهم عليهم السلام ما ينافى حمل الاية على هذا العموم نعم الحمل على ما اوصى انسب ببيان ما تقدم من التبديل فتدبر .

انتهى كلامه رفع مقامه وهو بيان دقيق عميق يليق بان يكتب بماهالذهب على القباطى بل لعمري انه لحرى ان يكتب بالنور على صفحات حدود الجور ولا ننسى الثناء الجزيل للاستاد المدرسى الجاردهى مدظله حيث تفضل علينا بارسال هذا الكتاب الثمين لهذا العالم الجليل النبيل .



لمن لاذب له .

الثانية : ( مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرِ مُضَارٍ وَصِيَّتِي مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ) النساء - ١١ .

« من بعد وصية يوصى بها أو دين » متعلق بما تقدمه من قسمة الموارث كلها لابما يليه فقط أى يقسم التركة على الوجه الذي ذكر بعد قضاء الدين والوصية التي أوصى بها . و معنى « أو » هنا الاباحة ، و فيها اشارة الى أنه لو كان أحدهما أو كلاهما قدم على قسمة الميراث ، كقولك « جالس الحسن او ابن سيرين » أى جالس أحدهما منفرداً أو مضموماً الى الآخر .

والآية وان كانت مطلقة في اعتبار الدين والوصية ، الا أن الاخبار دلت على أن الدين ان كان مستغرقاً للتركة لم تكن الوصية معتبرة بل كان الدين مقدماً عليها و على الارث ، وان لم يكن مستغرقاً كانت الوصية نافذة في ثلث الفاضل عن الدين ، وعلى ذلك اجماع أصحابنا ، فيقيد اطلاق الآية به .

وقال بعد ذلك « من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار » حال من فاعل يوصى أى يوصى بها ، وهو غير مضار اما في الوصية وذلك أن يوصى بالزيادة على الثلث واما في الميراث بأن يوصى بالثلث فما دونه ، ولكن قصده مضارة ورثته وحرمانهم لوجه الله تعالى .  
ويحتمل أن يكون المراد أن يوصى بدين ليس عليه يريد بذلك اضرار ورثته و في حكمه اقراره باستيفاء ديونه في مرضه أو بيع ماله او استيفاء ثمنه لثلايصل الى وارثه .

« وصية من الله » مصدر يؤكد ما تقدم ، ويجوز أن يكون مفعولاً به لغير مضار أى لا يضر وصية من الله ، وهي الثلث فما دونه بزيادته على الثلث ، أو وصية من الله بالاولاد وان لا يدعهم عالة على الناس باسرافه في الوصية و اقراره الكاذب ، و في الحديث « ان الاضرار بالوصية من الكبائر » .

« والله عليم » بالمضار وغيره « حكيم » ليعاجل بالعقوبة ، ففيها دلالة على مشروعية الوصية وعلى تقديمها على الارث . ولعل تقديمها في الذكر على الدين مع أنها متأخرة

عنه في الحكم فان قضاء الدين قبل الوصية ، لكونها شاقفة على الورثة مزاحمة لهم في ميراثهم ، إذ هي تشبه الميراث في كونها مأخوذة من غير عوض، فكأن اداءها مظنة التفريط ، بخلاف الدين فان نفوس الورثة مطمئنة الى أدائه ، وكأن في تقديمها ترغيب لهم في ادائها وحث عليه .

وفي الآية دلالة على أن الموصى له يملك الوصية بمجرد الموت من غير توفيق على القبول ، وهو قول الشيخ في الخلاف وموضع من المبسوط ، لانه تعالى جعل للورثة انصباؤهم بعد الوصية على الاطلاق ولم يقيدوا بالقبول ، ولا يمكن بقاؤها على ملك الميت لانه لا يملك شيئاً ، واستمرار ملكه في هذه الصورة مع الموت بعيد جداً ، فلم يبق الا أن يكون ملكاً للموصى له والايبقى بالمالك ، وهو بعيد لاستحالة بقاء الملك بغير مالك ، ولأن الوصية على مضاهاة الارث يملك بالموت .

وقضية هذا القول أن القبول كاشف عن الملك حين الموت ، بمعنى انه ان قبل الموصى له الوصية انكشف انه تملكها بالموت ، و ان لم يقبل انكشف ان الملك قد انتقل الى الورثة بالوفاة . والاكثر من الاصحاب على أن القبول من الموصى له شرط في تحقق ملك الوصية على الموصى له ، كما أن الموت شرط في ذلك أيضاً ، فان الملك حادث فلا بد له من سبب وليس هو الموت وحده اجماعاً ، و من ثم لوردّها بعد الموت رجعت الى ملك الورثة ، ولا القبول وحده والا لكفى بدون الموت وهو باطل اجماعاً ، فتعين انهما معاً سبب في الملك ، فمتى وجد الموت والقبول ملك الوصية .

وأجابوا عن الآية بأن المراد من بعد وصية مقبولة ، لأنه لو لم يقبل لكان ملكاً للوارث ، و قبل قبولها ليست مقبولة .

والذي اختاره العلامة في التذكرة ان الوصية تنتقل الى الموصى له بوفاة الموصى لكن انتقالاً متزلزلاً غير مستقر ، فان قبله بعد الموت استقرت عليه وان رده انتقلت الى الوارث بالرد .

و هو غير بعيد ، لأن انتقال الوصية بالموت الى الموصى له لو كان على وجه الاستقرار للزم عدم زوالها عنه بعد الموت بالرد كما لا يزول بالرد بعد القبول المتعقب



للموت ، لأن الاملاك المستقرة على ملك أربابها لا تزول عنهم بردهم اياها ، ولا يمكن القول بالوقف لأنه انما ثبت الوقف بالنسبة الينا لعدم علمنا بالحكم لافي نفس الامر ونحن قسمنا بالنسبة الى ما في نفس الامر فلم يبق الا ما ادعينا .

وظاهر الآية يساعد على ذلك لاقتضائه الارث بعد الوصية كما عرفت ، ونحن نقول به لحصول الملك بالموت لكنه غير مستقر والقبول يوجب استقراره ، وهذا كما نقول في المبيع مدة الخيار ، فانه ملك المشتري حصل له بالعقد ولا يستقر عليه الا بمضي زمان الخيار .

وقد اختلف العامة في ذلك ، وللشافعي فيه أقوال ثلاثة: أصحابنا عندهم ما اخترناه اخيراً. والثاني أنه يدخل في ملك الموصى له بموت الموصى من غير اختياره كما يدخل الميراث في ملك الورثة ، ويستقر يقبوله وهو قول غير مشهور بينهم ، وجهه انه يستحقه بالموت فأشبه الميراث ، ولا يجوز ان يبقى على ملك الميراث لأنه صار جماداً ، ولا يجوز أن ينتقل الى الورثة لأنه تعالى قال «من بعد وصية يوصى بها» ، فثبت انه ينتقل الى الموصى له. والثالث ان الموصى له يملك ما أوصى له بالقبول لانه تملك بعقد فيتوقف الملك فيه على القبول كالبيع ونحوه .

قال مالك وابو حنيفة و احمد و اهل العراق: وهل الملك قبل القبول للوارث أو يبقى للميت ؟ فيه وجهان عندهم أصحابهما الاول .

و حيث أن النظر الى ظاهر الآية فهو الى ما ذهبنا اليه أقرب واحتاج حملها على غيره الى تكلف أو تقييد والاصل عدمه . وتظهر فائدة الخلاف في النماء الحادث بين الموت والقبول ، فعلى ما اخترناه للموصى له ، وعلى قول الاكثر للوارث أو على ملك الميت ، فانه لم يخرج بالموت عن قابلية الملك ، ومن ثم يبقى ملكه على ما يحتاج اليه من مؤنة تجهيزه و دفنه وقضاء ديونه و نحوها . ويجوز أن يتجدد له ملك أيضاً ، كما اذا نصب شبكة فوق فيها صيد بعد موته فانه يملكه وينفذ فيه وصاياه ويقضى ديونه ونحو ذلك .

واعلم ان ما اخترناه من كون ملك الوصية متزلزلاً بالموت فيما اذا كان الموصى-

له معيناً ، فلو كانت لغير معين - بأن كان في جهة عامة كالمساجد والقناطر أو للفقراء مثلاً أو بالعتق وشبهه - لم يعتبر فيها القبول وكفى الموت وحده في الاستقرار .

الثالثة : ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتكم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت تحبسوهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به كمناً قليلاً ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين . فإن عثر على أنهما استخفا إثمًا فأخران يقيمان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين . ذلك أدنى أن يأقوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم وآتقوا الله وأسمعوا والله لايهدي القوم الفاسقين ) (المائدة - ١٠٦)

« يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم » أي الاشهاد الذي يقام به الحقوق فيما بينكم عند المحاكم وأمر تم به، وإضافتها إلى الظرف على الاتساع « إذا حضر أحدكم الموت » إذا شاركه وظهرت أماراته عنده ، لإحالة احتضاره لعدم القدرة على التكلم حينئذ ، وهو ظرف للشهادة « حين الوصية » بدل منه . وفي الإبدال تنبيه على أن الوصية مما لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم عند ظهور أمارات الموت ، فكأن وقتيهما واحد . ويحتمل أن يكون ظرفاً آخر للشهادة . « اثنان » خبر شهادة بينكم ، أو فاعل سادس الخبر على حذف المضاف ، أي شهادة اثنين ، ويحتمل أن يكون فاعل فعل محذوف ، أي شهادة ما بينكم أن تشهد اثنان « ذوا عدل » صاحبان عدالة يسكن إلى قولهما « منكم » من المسلمين ، وهما صفتان لاثنان ، ويحتمل كون منكم حالاً عنهما .

« أو آخران من غيركم » من غير ملتكم كأهل الذمة ، والظاهر أن المراد آخران كذلك أي ذوا عدل [ كما يقتضيه ظاهر العطف على قوله منكم الداخل في حيز العدالة ] والمراد كونهما ظاهري العدالة عند أهل ملتهم ، وقد وقع التصريح باعتبار ذلك في الخبر على



ولعل ترك ذلك للتنبيه على أنها بمثابة العدم لعدم الايمان ، وعلى هذا فيجوز شهادة الذمى في الوصية مع حصول الشرائط المذكورة ، وهو قول ابن عباس وجماعة من العامة ، وعليه اصحابنا اجمع ، وجمهور العامة على أن المراد بقوله «منكم» من أقاربكم و«من غيركم» من الاجانب ، ومنعوا شهادة الذمى رأساً وسيجيء .

« ان أتم ضربتم في الارض » سافرتم فيها « فأصابتكم مصيبة الموت » اي قاربتم الأجل ، و الفاء للعطف على ضربتم ، والخبر محذوف من جنس قوله ، « او آخران من غيركم » وهو شرط للانتقال من شهادة العدلين من المسلمين الى شهادة غيرهما ، فكأنه قال شهادة غيرهما تسمع ان أتم ضربتم في الارض فأصابتكم الموت ولا شاهد من المسلمين معكم . وبالجملة يجوز شهادة الغير مع الضرورة و فقد عدول المسلمين لامع الاختيار .

« تحبسونهما » تمنعونهما وتصبرونهما ، وهو صفة آخران ، ولعل توسط الشرط بين الصفة والموصوف للإشارة إلى أن سماع شهادة الغير مشروط بالتعذر كما اشرنا اليه . ويجوز ان يكون للاستيناف ، كأنه قيل كيف نعمل ان ارتبنا بالشاهدين فقال تحبسونهما .

« من بعد الصلاة » صلاة العصر للرواية ، ولأن الناس بالحجاز كانوا يحلفون بعدها ، ولانه وقت اجتماع الناس وتكاثرهم و تصادم ملائكة الليل و ملائكة النهار ، ولأنهاهي صلاة أهل الذمة وهم يعظمونها ، وقيل مطلق الصلاة .

« فيقسمان بالله ان ارتبتم » ان ارتاب الوارث منكم في شأنهما أو اتهمهما ، ويجوز أن يكون الخطاب للحكام ، والشرط اعتراض بين القسم والمقسم عليه وهو « لا تشتري به » لا يستبدل بالله أو بالقسم به أو بالشهادة فانها بمعنى الاشهاد ، ولعل فائدة الشرط التنبيه على أن القسم انما هو مع الارتياب لا مطلقا .

« ثمناً » عرضاً « قليلاً » من الدنيا كما هو مفاد التنكير أي لا تحلف بالله كاذبين لطمع الدنيا « ولو كان » المشهود له « ذاقربى » وجوابه محذوف أي لا تشتري ، أو انها غنية عن الجواب لكونها وصلية ، و تخصيصه بالذكر لميل الناس إلى اقاربهم ومن

يناسبونهم ، أو المراد ان هذه عادتهم في صدقهم وأمانتهم ابدأ ، فكأنهم داخلون في قوله «كونوا شهداء بالقسط ولوعلى أنفسكم أو الوالدين والاقربين» .

«ولأنكم شهادة الله» أي الشهادة التي أمرنا الله بإقامتها ، وهو عطف على المحلوف عليه ، وعن الشعبي انه وقف على شهادة . ثم ابتداءً الله بالمدعى على طرح حرف القسم وتعويضه بحرف الاستفهام ، وقد ينقل عنه بغير مدعى حذف حرف القسم من غير تعويض كقوله «الله لأفعلن» .

«انا اذا لمن الآثمين» أي ان كتمانها ، والظاهر أنهم يذكرون في قسمهم جميع ما ذكر. والاحلاف اثر الصلاة ليكون لطفاً في النطق بالصدق وناحية عن الكذب والزور ، والغرض من ذلك التخليط في الوقت ، وهو قول الشافعية ، وقال ابو حنيفة يحلف من غير تغليظ ، ولا يخفى بعده عن ظاهر الآية .

«فان عثر» فان اطلع لامارة أوجبت الظن «على انهما» اي الآخران من الغير الكاذبين شهدا «استحقا ائماً» استوجباه بسبب تحريفهما في الشهادة وحلفهما كذباً «فآخران يقومان مقامهما» فشاهدان آخران يقومان مقامهما بعد عزلهما ورد شهادتهما «من الذين استحق عليهم» أي «من الذين استحق عليهم» أي الاثم ومعناه من الذين حق عليهم ، وهم الورثة الذين استحق عليهم الوصية بسبب شهادة الذميين الكاذبين «الاوليان» الاحقن بالشهادة لقرابتهما ومعرفتهما ، وهو بدل من ضمير يقومان ، أو خبر مبتدأ محذوف ، أو خبر آخران ، أو مبتدأ خبره آخران .

وقرأ حمزة ويعقوب وابو بكر عن عاصم «الاولين» على أنه صفة الذين او بدل منه ، أي من الاولين الذين استحق عليهم ، وقرىء «الاولين» على التثنية وانتصابه على المدح ، و «الأولان» واعرابه اعراب الأوليان .

«فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما» أصدق وأولى بأن يقبل من شهادة الآخرين من الغير الذى اطلع على كذبهما «وما اعتدينا» وما تجاوزنا فيها الحق «انا اذا لمن الظالمين» أي ان اعتدينا فنحن من الظالمين لأنفسنا أو مطلقاً لوضعنا الباطل موضع الحق .



وسبب النزول على مارواه الكليني<sup>(١)</sup> عن علي بن ابراهيم عن بعض رجاله رفعه قال : خرج تميم الداري وابن بندي وابن ابي مارية في سفر ، وكان تميم الداري مسلماً وابن بندي وابن ابي مارية نصرائيين ، وكان مع تميم الداري خرج له فيه متاع وآنية منقوشة بالذهب وقلادة أخرجهما إلى بعض أسواق العرب للبيع ، واعتل تميم الداري علة شديدة .

فلما حضره الموت دفع ما كان معه إلى ابن بندي وابن ابي مارية وأمرهما ان يوصلاه إلى ورثته ، فقدموا المدينة وأخذوا من المتاع الآنية والقلادة وأوصلا سائر ذلك إلى ورثته ، فافتقد القوم الآنية والقلادة فقال لهما أهل تميم : هل مرض صاحبنا مرضاً طويلاً أنفق فيه نفقة كثيرة . ؟ فقالوا : لا ما مرض الا أياماً قلائل . قالوا : فهل سرق منه شيء في سفره هذا ؟ قالوا : لا . قالوا : فهل اتجر تجارة خسر فيها ؟ قالوا : لا . قالوا فقد افتقدنا أفضل شيء كان معه آنية منقوشة مكلملة بالجوهر وقلادة . فقالوا : ما دفع اليينا فقد أدينا إليكم ..

فقدّموهما إلى رسول الله ﷺ وأوجب رسول الله عليهما اليمين فحلّقا فخلّا عنهما ، ثم ظهرت تلك الآنية والقلادة عليهما فجاء أولياء تميم إلى رسول الله فقالوا : يا رسول الله قد ظهر على ابن بندي وابن ابي مارية ما ادعيناه عليهما . فاتتظر رسول الله ﷺ من الله الحكم في ذلك ، فأنزل الله تبارك وتعالى « يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ان أنتم ضربتم في الارض » .

فأطلق الله عز وجل شهادة اهل الكتاب على الوصية فقط اذا كان في سفر و لم يجد المسلمين « فأصابكم مصيبة الموت تحبسونها من بعد الصلاة فيقسمان بالله ان ارتبتم لانشتمري به ثمناً قليلاً ولو كان ذا قربى ولانكتم شهادة الله انا اذا لمن الآمين » .

(١) الكافي باب الاشهاد على الوصية الحديث ٧ ج ٢ ص ٢٣٥ وهو في المرآت ج

٤ ص ١٢٥ والوافي الجزء ١٣ ص ٩ وذيل الحديث ذلك ادنى ان يأتوا الشهادة على وجهها او يخافوا ان ترد ايمان بعد ايمانهم .

فهذه الشهادة الاولى التي جعلها رسول الله ﷺ .

« فان عثر على انهما استحقا اثماً » أي انهما حلفا على كذب « فأخران يقومان مقامهما » يعني من أولياء المدعي « من الذين استحق عليهما الاوليان فيقسمان بالله » يحلفان بالله انهما أحق بهذه الدعوى منهما وانهما قد كذبا فيما حلفا بالله « لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا انا اذا لمن الاثمين » .

فأمر رسول الله ﷺ أولياء تميم الداري أن يحلفوا بالله على ما أمرهم به ، فحلفوا فأخذ رسول الله ﷺ القلادة والآنية من ابن بندي وابن ابى مارية وردداهما على اولياء الداري - الحديث .

### ( تنبيهات )

و في الآية المذكورة تنبيهات يحتاج الى بيانها :

( الاول ) مقتضى الآية جواز اشهاد أهل الذمة في الوصية عند الضرورة و فقد عدول المسلمين ، لظهور أن الخطاب في «منكم» عائد الى المؤمنين ، فيلزم ان يكون غيرهم كافرين ، و على هذا أصحابنا اجمع ، و قد تظافت أخبارهم بذلك :  
روى الكليني <sup>(١)</sup> عن هشام بن الحكم في الصحيح عن ابى عبدالله عليه السلام في قول الله تبارك و تعالی « او آخران من غيركم » . قال : اذا كان الرجل في أرض غربة لا يوجد فيها مسلم جازت شهادة من ليس بمسلم على الوصية .

و عن يحيى بن محمد <sup>(٢)</sup> قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل « يا

(١) الكافي ج ٢ ص ٣٥٤ باب شهادة اهل الملل الحديث ٦ وهو في المرآت ج ٢ ص

٢٣٠ ومثله في التهذيب ج ٦ ص ٢٥٢ الرقم ٦٥٣ واللفظ كما في المتن و روى مثله أيضاً في الكافي باب الاشهاد على الوصية والتهذيب ج ٩ ص ١٨٠ الرقم ٧٢٥ بلفظ في بلد ليس فيها مسلم مكان في أرض غربة لا يوجد فيها مسلم .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٢٣٥ باب الاشهاد على الوصية الحديث ٦ وهو في المرآت ج

٤ ص ١٢٤ ورواه في التهذيب ج ٩ ص ١٧٨ الرقم ٧١٥ والفقهاء ج ٤ ص ١٤٢ بالرقم ٤٨٧ وللحديث تنمه .



أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم». قال : اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من أهل الكتاب ، فإن لم تجدوا من أهل الكتاب فمن المجوس ، لأن رسول الله ﷺ سن في المجوس سنة أهل الكتاب في الجزية .

و ذلك إذا مات الرجل في أرض غربة فلم يجد مسلمين أشهد رجلين من أهل الكتاب يحسبان بعد العصر فيقسمان بالله عز وجل لا نشترى به ثمناً قليلاً ولو كان ذاقربي الحديث . و نحوهما من الاخبار .

ولأن المبيت قد يكون عليه حق واجب ، أوله شيء عند الغير ، وظاهر أن ترك الوصية والاشهاد عليها على تقدير عدم المسلمين يستلزم ضياعها وتلفها و هو غير جائز . و بأن هذين الشاهدين لو كانا مسلمين لم يكن الاستشهاد بها مشروطاً بالسفر لجواز ذلك في الحضر أيضاً اتفاقاً . و بأنه تعالى أوجب الحلف عليهما والشاهد المسلم لا يجب تحليفه البتة . و بأن الشاهدين في سبب النزول كانا نصرانيين .

وخالف العامة في ذلك<sup>(١)</sup> فلم يجيزوا شهادة الذمي في وجه من الوجوه . واختلفوا في حمل الآية ، فقيل المراد بهاذلك ولكن كان في أول الاسلام ثم نسخ . قال «القاضي» و من فسر الغير بأهل الذمة جعله منسوخاً ، فان شهادة الذمي على المسلم لا تسمع اجماعاً ويرد ما قاله أصالة عدم النسخ وعدم صلاحية ما يدعى كونه ناسخاً له ، [ان الآية خاصة بالوصية حال الضرورة ، فتكون الأدلة الدالة على اشتراط الايمان والعدالة في الشاهد مخصوصة بماعدا الوصية على الوجه المخصوص] .

ويؤيده ما قاله ابو عبيدة ان جل العلماء يتأولونها في أهل الذمة ويرونها محكمة قال ويقوى هذا القول تتابع الآثار في سورة المائدة بقلة المنسوخ فيها و أنها من محكمة القرآن و آخر ما نزل قلت: ويرد ما ادعاه من الاجماع تظافر الاخبار بما ادعيناها عن الائمة الاطهار<sup>(٢)</sup> الذين هم معدن الوحي واسرار التنزيل وهم أعرف بمحكم القرآن

(١) وانظر أيضاً البيان لاية الله الخوئي مدظله من ص ٢٣٩ - ٢٤٢ .

(٢) بل الاخبار بذلك متظافرة ان لم تكن متواترة من طرق الفريقين انظر في ذلك

و منسوخه ممن عداهم .

وقيل ان المراد بقوله « ائنان منكم » من افاربكم « او آخر ان من غيركم » أي من الأجانب وان كان الجميع مسلمين . وهذا هو الراجح عند صاحب الكشاف<sup>(١)</sup> وغيره من العامة حذراً من النسخ . وفيه أنه خلاف الظاهر ، مع أن سبب النزول على ما قالوه يأباه<sup>(٢)</sup> .

(الثاني) قديظهر من الآية اشتراط السفر في شهادة الذميين ، وهو اختيار ابن-الجنيد حيث قال : لايجوز شهادة أهل الملل على أحد من المسلمين الا في الوصية و في السفر وعند عدم المسلمين . وتابعه ابو الصلاح الحلبي في ذلك وجماعة من الاصحاب ، لظهور الضرب في الأرض في السفر ولما تقدم .

ولرواية حمزة بن عمران<sup>(٣)</sup> عن الصادق عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل « ذوا عدل منكم او آخران من غيركم » . فقال : اللذان منكم مسلمان واللذان من غيركم من أهل الكتاب . قال وانما ذلك اذا مات الرجل المسلم في أرض غربة وطلب رجلين مسلمين ليشهدهما على وصيته فلم يجد مسلمين فليشهد على وصيته رجلين ذميين من أهل الكتاب مرضيين عند اصحابهما .

والاكثر من الاصحاب على عدم اعتبار السفر ، قالوا : والتقييد في الآية والاختبار من حيث انه خرج مخرج الأغلب لامن حيث أنه شرط . و يؤيده مارواه ضريس الكناسي<sup>(٤)</sup> [ في الحسن أو الصحيح ] عن الباقر قال : سألته عن شهادة أهل الذمة هل

تعالقنا على المجلد الاول من هذا الكتاب من ٣٧ - ٣٨ وانظر ايضاً كتاب مشكل الآثار للطحاوي ج ٣ من ص ١٩٥ - ١٩٧ .

(١) انظر الكشاف ج ١ ص ٦٨٧ .

(٢) وسبب النزول نقله صاحب الكشاف نفسه .

(٣) الكافي ج ٢ ص ٣٥٤ باب شهادة اهل الملل الحديث ٨ وهو في المرأة ج ٤

ص ٢٣٠ ورواه في التهذيب ج ٦ ص ٢٥٣ بالرقم ٦٥٥ ومثله في ج ٩ ص ١٧٩ بالرقم ٧١٨ .

(٤) الكافي ج ٢ ص ٣٥٤ باب شهادة اهل الملل الحديث ٧ وهو في المرآت ج ٤

ص ٢٣٠ ورواه في التهذيب ج ٦ ص ٢٥٣ الرقم ص ٦٥٦ .



يجوز على رجل من غير أهل ملتهم . قال : لا إلا أن لا يوجد في تلك الحال غيرهم ، فإن لم يوجد غيرهم جازت شهادتهم في الوصية ، لأنه لا يصلح ذهاب حق امرئ مسلم ولا تبطل وصيته . ولأن الأرض لا تأثير لها في ذلك ، بل الظاهر أن مناط الحكم عدم إمكان حضور المسلمين ، فيثبت الجواز حيث ما ثبتت الضرورة .

[وفيه نظر ، أما الرواية فمع<sup>(١)</sup> قطع النظر عن سندها عامة ، و العموم يمكن تخصيصه بالدليل . وهو ظاهر الآية والأخبار المتقدمة تحصيلاً للجمع بين الأدلة ، وأما كون التقييد في ذلك بخروجه مخرج الأغلب فغير واضح ، إذ الفرض أن الحكم المذكور إنما استفيد من الآية المذكورة ، وهي دلت على جواز شهادة أهل الذمة على الوجه المخصوص ، وجواز غيره لم يثبت من محل آخر ، فيجب الاقتصار على ما دلت عليه .]

(الثالث) [الحكم المذكور في الآية مختص بوصية المال ، فلا تثبت الوصية بالولاية

(١) قد جعل الحديث في المرآت من الصحيح وجعله المصنف عند نقله من الصحيح أو الحسن ثم تنظر فيه هنا والسرفى ذلك انه لم يبين ان ضريس بن عبد الملك بن اعين الشيبانى الذى وثقه الكشى ص ٢٥٦ ط النجف بالرقم ١٤٣ هل هو متحد مع ضريس الكناسى الوارد فى اخبار كثيره بهذا العنوان او متعدد والثانى هو ضريس بن عبد الواحد بن المختار الكوفى الذى تعرض له الشيخ فى رجاله عند سرد اصحاب الصادق عليه السلام ص ٢٢١ ولم يذكر له مدحاً ولا تعرض له غيره الا عنه .

فعلى الاول الحديث صحيح لمكان التوثيق المذكور وعلى الثانى يلحق بالحسن لمكان الاشتباه والنتيجة تابعة لآخر المتقدمين .

قلت وحيث ان الرواة عن ضريس بعنوان الكناسى من اعظام اصحابنا كما يظهر لك ذلك من مراجعة جامع الروات ج ١ ص ٤١٨ و ٤١٩ و مراجعة مصادر الاحاديث المشار اليها فى تينك الصحيفتين فالحق الحديث بالصحيح كما صنعه المجلسى قدس سره عندي اوجه اذ مع فرض التعدد ايضاً فالكناسى مع رواية هؤ لاء الاعظام عنه يعد موثقاً عندهم والله تعالى اعلم .

ثم ضريس على زنة زبير والكناسى بضم الكاف نسبة الى الكناسة محلة بالكوفة مشهورة .

المعبر عنها بالوصاية . وربما ادعى بعضهم الاجماع على ذلك وقوفاً فيما خالف الاصل على مورد النص

( الرابع ) [قد ظهر مما أسلفناه أن الاثنيين من اهل الذمة كانا شاهدين وقد استحلفا ، وان تحليفهما مع التهمة سائغ لكان هذا النص ، فقول القاضي ان كان الاثنان شاهدين فالحكم منسوخ ، فانه لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه بيمين الوارث. وذكره صاحب الكشاف قولاً مدفوعاً ، بأن النسخ خلاف الاصل ويجوز تحليف الشاهد مع التهمة لدليل اقتضاه ، فان الاحكام الشرعية انما تثبت بالادلة ، وهذه الاية ظاهرة في ذلك . وروى في الكشاف<sup>(١)</sup> عن علي عليه السلام انه كان يحلف الشاهد والراوي اذا اتهمهما .

على أنه يمكن أن يقال: لانسلم أن تحليفهما لمكان شهادتهما حتى يلزم تحليف الشاهدين الذي هو خلاف الاجماع باعتقاده ، وانما حلفا لادعاء الورثة خيانتهم ولم يكن لهما بينة يصدق قولهما فتوجه اليمين عليهما .

وليس يمين الشاهدنا معارضاً بيمين الورثة إذ مع حلف الشهود لا حلف على الورثة ، والحلف الواقع على الورثة ثانياً ليس معارضاً بيمينهما بل بعد استيناف دعوى أخرى عليهما ، أولاً أنه مع ظهور خيانتهم لم يبق ليمينهما اعتبار بل يرجع اليمين الى الورثة في اثبات الحق ، كما قاله أصحابنا في الامانات اذا ظهرت الخيانة فيها . [بقي شيء ، وهو أن الاية دلت على جواز الدعوى بعد الحلف ، و الظاهر انه بعد الحلف يسقط الدعوى كما هو الفتوى . و يجب أن الذميين انما حلفا على عدم كون الاناء مع الميت في السفر ، ثم لما ظهرت عندهما ادعيا شراءها وانكر الورثة ، وظاهر أنه في هذه الصورة كان الذميان مدعين للشراء و الورثة منكراً لذلك ، فكان على الورثة الحلف على عدم العلم ، فلا منافاة .

(١) الكشاف ج ١ ص ٦٨٨ قال ابن حجر في الشاف الكاف : فاما تحليف الشاهد

فلم اره واما تحليف الراوي فرواه اصحاب السنن الثاني ثم اخذ في شرح من رواه فراجع .



هذا [ وقد اختلف أصحابنا في وجوب إحلافهما بعد العصر ، فقال به العلامة في بعض كتبه ، نظراً إلى ظاهر الآية الدال عليه ، و الأشهر عدم حمل الآية على الارشاد .

« ذلك » أي الحكم الذي تقدم أو احلاف الشاهدين قاله القاضي « أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها » أقرب أن يأتوا بها على الوجه الذي حملوها من غير تحريف وخيانة فيها « أو يخافوا » عطف على يأتوا ، أي أو أن يخافوا « أن ترد ايمان » إلى اولياء الميت فيحلفوا ويفتضحوا بظهور خيانتهم ويغرموا ، فربما لا يحلفون اذا كانوا كاذبين ، ويتمفظون في الشهادة مخافة رد اليمين إلى المستحق عليهم . قال القاضي <sup>(١)</sup> : وانما جميع الضمير لأنه حكم يعم الشهود كلهم ، وهذا تصريح منه بأن المراد الشهود لا الأوصياء .

« واتقوا الله » أن تحلفوا أيماناً كاذبة أو تخونوا « واسمعوا » ما توصون به بسمع اجابة « والله لا يهدى القوم الفاسقين » إلى طريق ثوابه وجنته ، بمعنى أنه يتركهم وأنفسهم حتى لا يختاروا تلك الهداية فيصير ما لهم النار .

\* \* \*

ولنتبع هذا البحث بالنظر في حال الاولاد وحفظ أموالهم ، وهو البحث عن اليتامى ، وفيه آيات :

الاولى : ( وَاذْكُوا الِيتَامَىٰ اَمْوَالَهُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا الْاَخْبِيثَ بِالطَّيِّبِ وَلَا تَأْكُلُوا اَمْوَالَهُمْ اِلَىٰ اَمْوَالِكُمْ اِنَّهٗ كَانَ حَوْبًا كَبِيْرًا ) . (النساء - ٢)

« وآتوا اليتامى أموالهم » أمر تعالى الملكفين الذين بأيديهم أموال اليتامى أن يدفعوا اليهم أموالهم أول بلوغهم لكن بعد ايناس الرشد منهم ، واطلاق اليتامى عليهم لقرب عهدهم بالصغر وفيه اشارة الى أنه ينبغي الدفع اليهم اول البلوغ من غير تأخير قبل زوال هذا الاسم في الظاهر عنهم ، ويجوز أن يراد بهم الصغار كما هو الظاهر من

اطلاق اليتيم ، وحينئذ فيكون الحكم مقيداً ، كأنه قال : وآتوهم اذا بلغوا ورشدوا . واليتامى جمع يتيم ، وهو الذى مات ابوه ، اخذاً من اليتيم وهو الافراد ، ومنه الدرّة اليتيمة ، اما على أنه لما جرى مجرى الأسماء كفارس و صاحب جمع على يتامى ثم قلب فقيل يتامى ، أو على انه جمع على يتمى كأسرى لانه من باب الآفات ثم جمع يتمى على يتامى كأسرى واسارى . والاشتقاق يقتضى وقوعه على الصغير والكبير لكن العرف خصه بالصغير غير البالغ ، قال <sup>والفعل</sup> لا يتم بعد الحلم <sup>(١)</sup> . والمراد أنه اذا احتلم لايجري عليه أحكام الصغار ، لأنه في تحصيل مصالحه يستغنى عن كافل يكفله .

« ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ولا تستبدلوا الحرام من اموالهم بالحلال من أموالكم ، فان الحرام خبيث ، أي ردىء في الآخرة وان كان في الصورة جيداً . أو المراد لا تصرفوا في أموالهم بدل تصرفكم في اموالهم ، فهو نهى عن التصرف في أموالكم وإشارة الى ان ذلك خبيث منهى عنه .

أو المراد لا تستبدلوا الخبيث وهو اختزال أموالهم بالأمر الطيب الذى هو حفظها . وقيل كانوا يأخذون الطيب مثل السمين من أموال الايتام ويضعون بدله الخبيث المهزول من أموالهم ، فنهوا عن ذلك .

ثم أكد التحريم بقوله : « ولا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم » ولا تأكلوها مضمومة

(١) هذه الجملة مروية فى كتب الفريقين فى مواضع متعددة فى خلال جمل متعددة مع تفاوت فى الجدل التى قبلها و بعدها مع اختلاف فى اصل لفظ الجملة فى بعضها بعد حلم وفى بعضها بعد الحلم وفى بعضها بعد احتلام وفى بعضها بعد الاحتلام وفى بعضها بعد تحلم واخرج الحديث بلفظ المصنف فى الكشاف ج ١ ص ٤٦٤ وفى الشاف الكاف المطبوع ذيله شرح مصادره والنفى وان جرى على اللفظ لكن المنفى محذوف اى لا استحقاق يتم .

والحلم بالضم ما يراه النائم . مطلقا لكن غالب استعماله فيما يرى من امارة البلوغ وفى فقه اللسان ج ٢ ص ٥٨ ان حلم مصدر فرعى مأخوذ من حمل بالقلب لان الحلم يحتمل من الساب ويحمل غضبه وفيه أيضاً ان حلم يحلم اذا رأى فى المنام هذا فرع علم لاعتقادهم ان الله يخبر عباده فى النوم ابدلت العين الحياء وفيه أيضاً الحلم والاحتلام الجماع ونحوه فى النوم .



إلى أموالكم ، أى لا تنفقوهما معاً أو لانساروا بينهما وهذا حلال وذاك حرام . والفائدة في زيادة قوله «الى أموالكم» مع أن اكل أموال اليتامى محرم على الاطلاق زيادة التقبيح والتوبيخ ، لأنهم كانوا مستغنين عنها بما لهم الحلال ومع ذلك طمعوا في مال اليتيم فكانوا بالذم أخرى .

ولأنهم كانوا يفعلون كذلك فعنى عليهم فعلهم وسمع بهم ليكون أزر لهم . و اطلاق الاكل مع ان المراد النهى عن جميع التصرفات والانتفاعات نظراً إلى انه أعظم وجوه الانتفاع ولاطلاقه على التصرف مطلقاً كثيراً .

«انه» أى الأكل «كان حوباً كبيراً» ذنباً عظيماً . والآية وان كانت عامة في تحريم الاكل من أموالهم إلا انها مخصصة بأكل مقدار أجرة المثل أو ما يحتاجه الوصى ، كما اقتضاه قوله « فليأكل بالمعروف» . وكذا أكل مالهم بالانضمام اذا لم يكن في ذلك ظلم ولا جور ، بأن يعلم انه لا يأكل ما يزيد على مال نفسه ، لعموم قوله تعالى «وان تخالطوهم فاخوانكم» . وقد روى سماعه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل «وان تخالطوهم فاخوانكم» . قال : يعنى اليتامى ، اذا كان الرجل يلي الایتام في حجره فليخرج من ماله على قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطهم فيأكلون جميعاً ولا يرزأ<sup>ن</sup> من أموالهم شيئاً انما هي النار<sup>(١)</sup> .

الثانية: «وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشداً فادفعوا إليهم أموالهم ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يخبروا ومن كان غنياً فليستغف و من كان فقيراً فليأكل بالمعروف فإذا دفعتم إليهم أموالهم فأشهدوا عليهم وكفى بالله حسيباً» (النساء : ٥)

«وابتلوا اليتامى» واختبروهم بتتبع أحوالهم في التهدي الى ضبط المال والسلامة من تضييعه و صرفه في غير وجهه ، بأن يكمل اليه ما يتصرف فيه مما يناسب حاله .

فان كان من أولاد الدهاقين و الوزراء و الاكابر الذين يصانون عن الاسواق . فاختباره أن يسلم اليه نفقة مدة قريبة كالشهر مثلاً ، لينفقها في مصالحه ، فان

كان فيما بين ذلك يصر فيها في مواضعها ويستوفى الحساب على وكيله ويستقصى عليه فهو رشيد ، و ان كان من أولاد التجار فوض اليه البيع والشراء ، فاذا تكرر ذلك منه وسلم من الغبن والتضييع واتلاف شيء من رأس ماله فهو رشيد ، ونحو ذلك مما يناسب حاله . ولا يكفى المرة الواحدة ، بل لابد من التكرار مراراً بحيث يحصل معها العلم أو غلبة الظن برشده واعتبر الشيخ في الرشد زيادة على ذلك العدالة وسيجيء .

«حتى اذا بلغوا النكاح» حتى اذا وصلوا احد البلوغ ، وبلوغ النكاح كناية عنه ، لأنه يصلح للنكاح عنده وله اسباب منها ما هو مشترك بين الذكر والانثى كالانبات للشعر الخشن والاحتلام ، ولا خلاف في ذلك بين علمائنا وان خالف فيه العامة<sup>(١)</sup> . ومنها ما هو مختلف فيه كالسن ، فان البلوغ في الذكر بمضي خمسة عشر سنة كاملة وفي الانثى بمضي تسع سنين كاملة أيضاً ، والى هذا يذهب علماءنا .

وسواء الشافعي بينهما في السن ، ونحوه احمد بن حنبل وابو يوسف ومحمد بن اصحاب ابي حنيفة ، فحكموا بأن البلوغ في الذكر والانثى بلوغ خمسة عشر سنة كاملة ، وقال ابو حنيفة حد بلوغ المرأة سبع عشر سنة بشكل حال ، وله في الذكر روايتان احدهما سبع عشرة أيضاً والاخرى ثمانى عشرة سنة ، ونحوه قال مالك .

وهى أقوال ضعيفة ، فان الغالب ان المرأة قد تحيض ببلوغ تسع سنين ، وانكار البلوغ مع الحيض لا وجه له ، وقد اشتهر<sup>(٢)</sup> عنه صلى الله عليه وسلم انه قال لأسماء بنت ابي بكر «ان المرأة اذا بلغت المحيض لا يصلح أن يرى منها الا هذا» وأشار إلى الوجه والكفين ، علق وجوب الستر بالحيض وهو نوع تكليف .

(١) فللشافعي قول بان انبات الشعر علامة للمشركين خاصة وقال ابو حنيفة لاعتبار به وقد ثبت من طرق الفريقين انه لما حكم سعد بن معاذ في بنى قريظة بان تقتل مقاتلهم وتسبى ذراريهم امر النبي (ص) ان يكشف عن مؤثرهم فمن انبت فهو من المقاتلة ومن لم ينبت الحقوه بالذراري . ثم ما كان بلوغاً في المشركين كان بلوغاً في المسلمين .

(٢) وايضاً قال النبي صلى الله عليه وآله لا يقبل الله صلوة حائض الا بخمار انظر سنن



وقد تظافت أخبارنا فيما قلناه ، و هل يكفي بلوغ اربع عشرة سنة ؟ قيل نعم و هو اختيار بعض أصحابنا محتجاً برواية <sup>(١)</sup> ابي حمزة عن الباقر عليه السلام قلت له: جعلت فداك في كم تجري الاحكام على الصبيان ؟ قال : في ثلاث عشرة و اربع عشرة سنة . قلت : و ان لم يحتلم ؟ قال : وان لم يحتلم فان الاحكام تجري عليه . وفي طريق الرواية عبدالله بن جبلة <sup>(٢)</sup> و حاله غير خفية .

على أن جريان الاحكام عليه بمعنى التحفظ على سبيل الاحتياط للتمرين عليها و الاعتقاد لها ، فلا يقع منه عند البلوغ الاخلال بشيء منها . وبالجملة الاصل عدم لحوق الاحكام و التكاليف لهذا الصبي الابدليل شرعي محقق يقطع العذر ، وهو غير معلوم على ذلك التقدير ، و الرواية لا يقطع العذر ، ويمكن حملها على ما قلناه . و يمكن الاستدلال عليه أيضا ، بأن ظاهر القرآن اقتضى البلوغ ببلوغ حد النكاح ، و في موضع آخر بلوغ الحلم ، فيثبت البلوغ معهما ولا يعلمان الا بلوغ خمسة عشر سنة في الذكر و التسع في الانثى ، فيبقى الباقي تحت العدم .

و في الآية دلالة على ان الابتلاء قبل البلوغ ، لأنه تعالى سماهم يتامى وانما يصدق عليهم هذا الاسم قبل البلوغ لا بعده على ما عرفت ، ولانه تعالى مد اختبارهم الى البلوغ بلفظ حتى ، فدل على ان الاختبار قبله . ولأن تأخير الاختبار الى ما بعد

(١) انظر جامع احاديث الشيعة ابواب المقدمات باب اشتراط التكليف بالبلوغ

الحديث ١٢ ص ٩٧ الرقم ٦٨٥ رواه عن التهذيب ج ٢ ص ٩٤ و هو في ط النجف ج ٦ ص ٣١٠ بالرقم ٨٥٦ .

(٢) حيث كان واقفيا ولكن وثقه النجاشي انظر ص ١٦٠ ط المصطفوي ومع ذلك فليس الحديث منحصراً بذلك بل الاحاديث بذلك كثيرة جداً انظر جامع احاديث الشيعة ابواب المقدمات الباب ١١ من ص ٩٦-٩٨ والوسائل الباب ٤ من ابواب مقدمة العبادات ص ٧ - ٨ ط الاميري ومستدرک الوسائل ج ١ ص ٧ و ٨ .

و في الاخبار ما هو صحيح وما هو موثق وما هو حسن الا انها مخالفة لفتوى المشهور ولا يمكنني الاعراض عن مفاد هذه الاخبار الكثيرة ومع ذلك لا اجترى على مخالفة المشهور فراعات الاحتياط في المسائل المرتبطة بالبحث عندي اولى واحرى والله تعالى اعلم .

البلوغ يؤدي الى الاضرار بسبب الحجر على البالغ الرشيد ، لأن الحجر يمتد الى ان يختبر و يعلم رشده ، كما دل عليه قوله « فان آنستم » فان أبصرتهم « منهم رشداً فادفعوا اليهم أموالهم » من غير تأخير [ و الاختبار قد يطول شأنه بسبب العلم بالرشد ] .

و الظاهر أن هذا مما لا خلاف فيه بين أصحابنا ، و هو قول الحنفية ، و قال بعض اصحابنا ، و تبعهم الشافعية : لا دلالة لها عليه ، فان الامر بالابتلاء لا يدل على الصحة بوجه بل غاية استبعاده بما به الابتلاء ماكونه صحيحاً أمر فهو حال عن مقتضاه [ و ذهب بعضهم إلى أن الاختبار بعد البلوغ نظراً إلى أنه تعالى أوجب دفع أموالهم إليهم بعد ايناس الرشيد فلو كان الابتلاء قبله لما جاز ذلك ، فكيف الوجوب؟ وفيه نظر لأن دفع المال إليهم بعد ايناس الرشيد لا يقتضى كون الابتلاء بعد البلوغ لجواز أن يكون قبله إلى أن يعلم الرشيد ويتحقق البلوغ فيدفع إليه وهو الظاهر من الآية كما قلناه وقد يستدل بالآية على أن تصرفات الصبي العاقل المميز باذن الولى صحيحة لان الابتلاء المأمور به قبل البلوغ وهو انما يحصل إذا اذن له الولى في البيع و الشراء و نحوهما ، ليحصل الغرض المقصود من الاختبار و الى هذا يذهب الحنفية .

وقالت الشافعية لادلالة لها عليه فان الاذن في التصرف لو توقف الابتلاء عليه لجاز دفع المال إليه حينئذ وهو لا يصح إلا بالشرطين و على هذا ، المراد الابتلاء حسب حاله من البيع و الشراء و نحوهما بحضوره ، ثم باستكشاف ذلك البيع و الشراء منه و ما فيهما من المصالح و المفاسد ليعرف بذلك مقدار فهمه و عقله ، ثم الولى بعد ذلك يتم العقد وفيه نظر [ وللبحث من الطرفين مجال ] .

و المراد بايناس الرشيد ما عرفته سابقاً من حصول ملكة تقتضى اصلاح الحال و عدم التضييع في المال [ و احتترزنا بالملكه عن مطلق الكيفية ، فانها ليست كافية بل لا بد من أن يصير ملكة ] ولا يعتبر فيه زيادة على ذلك عند اكثر اصحابنا .  
و اعتبر الشيخ فيه العدالة ، و هو قول الشافعي و جماعة من العامة نظراً الى



قوله « فان آنستم منهم رشداً » و الفاسق موصوف بالغى لا بالرشد ، قال تعالى « و ما أمر فرعون برشيد » مع أنه كان يراعى مصالح الدنيا على الوجه المعتبر . و بأن الفاسق سفیه ، لما روي <sup>(١)</sup> عنه عليه السلام « ان شارب الخمر سفیه » ، و لا قائل بالفرق و قد قال تعالى « و لا تؤتوا السفهاء اموالكم » الآية .

و فيه نظر ، فانه موصوف بالغى في دينه و بالرشد في ماله ، و مناط دفع المال اليه الرشد فيه لا في دينه [ إن هو المفهوم عرفاً من الرشد ، و هو المعتبر عند انتفاء الحقيقة الشرعية ] و يؤيده ان العدالة لا تعتبر في الرشد دواماً ، فانه لو فسق لم يحجر عليه في ماله اجماعاً فلا يعتبر في الابتداء ، و لأن الحجر عليه انما كان بحفظ ماله و حراسته من التلف بالتبذير ، فاذا كان هذا الحفظ و الحراسة للمال حاصلين فيه لم يكن للحجر عليه في المال وجه .

[ولأن الرشد نكرة في سياق الاثبات ، فلا يفيد العموم في كل ما يصلح له بل يصدق في صورة ، و لا ريب في ثبوته لمن أصلح ماله و ان فسق في دينه ] و السفه الذي في الحديث غير السفه الذي في الآية <sup>(٢)</sup> .

و اعلم ان الشيخ و ان اعتبر العدالة في الابتداء ، لكنه صرح في الخلاف و « المبسوط » بأنه اذا صار فاسقاً لكنه غير مبذرفان الاحوط أن يحجر عليه ، فجعله أحوط و ان لم يوجب . و يتوجه عليه ان العدالة ان كانت شرطاً في الابتداء كانت شرطاً في الاستدامة أيضاً ، لوجود المقتضى - فتأمل .

(١) ظاهر تبصير المصنف ان الحديث نبوى مع ان مضمون هذا الحديث مروى عن الائمة في اخبار كثيرة انظر نور الثقلين ج ١ من ص ٣٦٦ - ٣٦٨ و البرهان ج ١ من ص ٣٤١ - ٣٤٣ و في اكثر اخبار الباب الاستشهاد بآية و لا تؤتوا السفهاء اموالكم و التعبير بان اى سفیه من شارب الخمر و في المجمع ج ٢ من ٨ عن ابى عبدالله قال ان السفیه شارب الخمر و انظر ايضاً العياشى تفسير آية المداينه ٢٨٢ من سورة البقرة .

(٢) و قد عرفت ان احاديث الباب انما ورد في تفسير الآية و ان الامام (ع) استشهد

و كيف كان ففي الآية دلالة على وجوب دفع المال اليهم بعد الاختبار والبلوغ من غير توقف على حكم الحاكم ، بل ولا على الطلب كسائر الحقوق ، لأنه عنده بمنزلة الامانة الشرعية الا ان يرضى بالبقاء عنده ، بل لا يبعد الفورية في الدفع اليه مطلقاً ، لتعقيب ايجاب الدفع بالفاء بعد البلوغ وايناس الرشد . نعم ينبغي الاشهاد عند الدفع كما يقتضيه آخر الآية وسيجيء .

و مقتضى مفهوم الشرط في الآية عدم الدفع اليهم مع عدم الرشد ، و هو صريح قوله « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » ، وحينئذ فيحرم دفع ماله اليه مالم يحصل رشده و ان طعن في السن ، لأن الحكم المعلق على صفة ينتفي بدونها ، و هو قول اكثر علماء الامصار .

و قال ابو حنيفة لا يدفع اليه ماله اذا كان بلغ سفيهاً و ان تصرف نفذ تصرفه ، فاذا بلغ خمساً وعشرين فك عنه الحجر ، و دفع اليه ماله و ان كان سفيهاً . فعنده ان البالغ لا يحجر عليه و انما يمنع من تسليم المال للآية ، و انما حده بذلك لأن مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانى عشرة سنة كما عرفت ، فاذا زاد عليه اسبوع سنين وهي مدة معتبرة في تغيير أحوال الانسان ، و من ثم أمر الصبي بعدها بالصلاة تمريناً لقوله (١) **عَلَيْهِ** « مروهم بالصلاة لسبع » دفع اليه ماله بسبب حدوث ما يوجب تغيير الحال ، فلعله حدث فيه قليل من الرشد .

و هو من الضعف بمكان ، فان كون حد البلوغ ما ذكره ضعيف لما سلف ، ولو سلم فحصول التغيير في تلك الاحوال تلك المدة ممنوع أيضاً والحديث لا يدل عليه ولا معلوم العلة ، فاللازم الوقوف مع ظاهر الآية و عدم التعدي عنه بوجه ، الا أن يقوم دليل يقطع المذنب فيه ، و هو غير ثابت .

« ولانأكلوها » نهى عن اكل أموال اليتامى ، وقد وقع ذلك مكرراً في مواضع « اسرافاً و بداراً » مصدران في موضع الحال عن الفاعل ، أي لانأكلوها حال كونكم

(١) الكشف ج ١ ص ٤٧٣ وفي الشاف الكاف المطبوع ذيله شرح مصادر الحديث

وتزى مضمونه في احاديث الشيعة ايضاً انظر جامع احاديث الشيعة ج ٢ ص ١٦ و ١٧ .



مصرفين و مبادرين « أن يكبروا » أي خوفاً من أن يكبروا فإخذوا أموالهم منكم .  
و يحتمل أن يكون مفعولاً لهما ، و التقدير لا تأكلوها لا سرافكم و مبادرتكم  
كبرهم . نفرطون في انفاقها و تقولون ننفق كما نشتهي قبل أن يكبر اليتامى  
فينزعوها من أيدينا .

و لعل تقييد الأكل بما ذكره لزيادة قبجه ، و لاحتتمال كونه في خاطر الأكلين .  
و إلا فتحريم الأكل مطلقاً قد بينه في مواضع من الكتاب العزيز ، بل تحريم  
الاسراف في نفسه ، إذ لا خصوصية له بمال اليتيم . و يحتمل أن يريد بالاسراف هنا زيادة  
على المعروف الذي يجوز أكله بالآية .

« و من كان غنياً فليستعفف » من أكل مال اليتيم ولا يطمع فيه وليقنع بما رزقه  
الله من الغنى اشفاقاً على اليتيم و ابقاءً على ماله [ و في «الكشاف» استعفف أبلغ من  
عف كأنه طالب لزيادة العفة ] .

واختلف أصحابنا في كون الأمر للوجوب فلا يجوز له أكل ماله بوجهه و الاستحباب  
فذهب جماعة منهم إلى الأول نظراً إلى ظاهر الأمر و كونه حقيقة فيه ، و إلى ذلك يذهب  
الشافعي ، و ذهب آخرون إلى الثاني نظراً إلى اشعار الاستعفاف باستحباب الترك  
أولويته لا وجوبه . و لا ريب أن الاحتياط في الأول ، و على اعتباره فأنما هو فيمن يكون  
المال بيده أوصار وصياً باختياره ، أما غيره كمنصوب الحاكم فالظاهر أنه يجوز له أخذ  
أجرة المثل و إن كان غنياً و يجوز للمحاكم أن يجعل له جملاً إذا لم يوجد البازل  
بغير عوض . و على هذا فإطلاق الآية مقيد بالوصي المتبرع دون من استأجره الحاكم .  
و هل المراد الغنى في العرف أو في الشرع ، و هو من كان عنده قوت السنة له  
وليعاله ؟ كل محتمل ، و لا يبعد الثاني للاحتياط ، و مقابلة الفقير وهو في الشرع من  
لا يكون عنده قوت السنة كذلك .

« و من كان فقيراً فليأكل بالمعروف » قدر كفايته و ما لا بد منه من غير زيادة  
أو على قدر عمله الذي هو حفظ الأموال و الأوالاد و إن كان زائداً عما يحتاج إليه من قدر  
الكفاية و سد الخلة ، أو أقل الأمرين من أجرة المثل و قدر الكفاية . و لا ريب في بعد

الأول ، إذ [ قد يكون أجره عمله لانفي بقدر كفايته ومالا بد منه ، فيكون المأخوذ لافي مقابل عمل و ] يبعد أخذ شيء من مال اليتيم لافي مقابل عمل و كونه زائداً على أجره مثله .

ويؤيده <sup>(١)</sup> ما في رواية هشام بن الحكم عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن تولى مال اليتيم أله ان يأكل منه ؟ قال : ينظر الى ما كان غيره يقوم به من الاجر فليأكل بقدر ذلك . و نحوه وارد على الاخير في بعض الصور .

والأولى اخذ اقل الامرين فيما لو كان عمله مما له اجرة ، لأنه عمل يستحق عليه الاجرة ، فكان لعامله المطالبة بها كغيرها من الاعمال دون ما لأجرة له ، ويؤيده عموم « ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي أحسن » ، ولاريب أن هذا أحسن .

هذا اذا لم يوجد متبرع بحفظ المال والاولاد فلو وجد المتبرع لم يسلم إليه الاجرة ويسلم المال والأولاد الى المتبرع نعم لو جعله الميتم وصياً احتمل ذلك ، وفيه نظر . والمأمور بالاكل هو الوصي عن الميتم أو من جعله الحاكم وصياً وقيماً على الأولاد ، فلو كان المال بيده بعدموت صاحبه من غير وصاية شرعية فالظاهر عدم جريان الحكم فيه . ويحتمل جريانه مع عدم الوصي وتعذر الحاكم ، وظاهر الآية لا ينافيه . ومقتضى الامر بالاكل بالمعروف عدم رده الى اليتيم و ان صار غنياً بعد ذلك ، لانه تعالى أمر به من غير ذكر عوض فأشبهه سائر ما أمر بأكله . ولأنه عوض عن عمل فلم يلزمه بدله كالاجير ، وهو المشهور بين العلماء . وقيل يلزمه عوضه لانه استباحة للمعاجة ، فكان قرضاً في ذمته إن أيسر قضاء وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء في ذمته كالمضطر الى طعام غيره ، و به رواية عندنا <sup>(٢)</sup> عن احمد بن محمد بن ابي نصر عن ابي الحسن عليه السلام قال : سألته عن الرجل يكون في يده مال الايتام فيحتاج اليه فيمد يده فيأخذ وينوي أن يرده . قال : لا ينبغي له أن يأكل الا القصد ولا يسرف ، فان كان

(١) التهذيب ج ٦ ص ٣٤٣ الرقم ٩٦٠ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٤ باب اكل مال اليتيم الحديث ٣ وهو في المرآت ج ٣ ص ٣٩٤

ورواه في التهذيب ج ٦ ص ٣٣٩ بالرقم ٩٤٦ .



من نيته أن لا يردده فهو بالمنزل الذي قال الله عز وجل «ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً» .

و فيه نظر ، فانه لو وجب رده مع اليسار لكان واجباً في ذمته قبله ، اذ اليسار ليس سبباً للوجوب فاذا لم يجب بسبب الأكل لم يجب بعده . والفرق بينه وبين المضطر واضح ، فانه لم يأكله عوضاً عن شيء بخلاف ما هنا . والراوية غير واضحة الصحة<sup>(١)</sup> ، مع أنه يمكن حملها على ضرب من التأويل جمعاً بين الأدلة .

و ذهب بعض العامة الى عدم جواز أخذ شيء منه لاعلى سبيل القرض ولاعلى سبيل الابتداء ، لعموم قوله « و آتوا اليتامى أموالهم » . وفيه نظر ، فانها عامة وما نحن فيه خاص ، و هو مقدم .

« فاذا دفعتم اليهم أموالهم فأشهدوا عليهم » بأنهم قبضوها ، فان ذلك ابعد عن التهمة بأكل مال اليتيم وأنفى للخصومة . ومقتضى الامر الوجوب ، وربما حمله بعضهم على الاستحباب . وقيل انه للارشاد إلى ما هو المصلحة إذ معه لا يترتب الضمان على الولي لو أنكر اليتيم التسليم ولا يردأته لو علم ان بترك الاشهاد يترتب الضمان وجب حذراً من تضييع المال ، لان ذلك انما علم من دليل خارج .

واستدل الشافعية بهذه الآية على ان القيم لا يصدق في دعواه انه قد دفع المال الى اليتيم الابالبينة . و عليه أصحابنا ، فانهم قالوا دعوى القيم ان كانت تسليم المال الى اليتيم فلا يقبل الابالبينة ، و ظاهر الآية صريح فيه وان كان غيره كادعاء التلف أو الانفاق على قدر الكفاية ، فان القول في ذلك قول القيم مع يمينه ولا يكلف البينة في هذه المواضع لتعذر اقامتها ، فان اطلاع الشاهدين على الانفاق في كل يوم متعسر ، ولأنه يوجب تنفر الناس عن قبول الوصاية .

وقالت الحنفية : اذا ادعى الوصي بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع اليه المال كان مصدقاً بيمينه كسائر الامناء . وفيه نظر ، فانه أمين من جهة اليتيم ، وليس له نيابة عامة كحاكم الشرع ولاكمال الشفقة كالاب ، فلاوجه لتصديقه . وتمام ما يتعلق بذلك

(١) ففى سندها سهل بن زياد وقد عرفت غير مرة صحة السند من اجله .

يعلم من الفروع .

وكفى بالله حسيباً ، محاسباً فلا تخالفوا ما امرتم به ولا تجاوزوا ما حد لكم وكفى به محاسباً و شاهداً على دفع المال الى اليتيم . ففيه دلالة ما على عدم وجوب الاشهاد حال الدفع كما اختاره بعضهم . قيل ويدل على جواز الامتناع من الاعطاء مرة اخرى بالانهزام عن الحكم وباليمين وغيرهما على تقدير عدم الاشهاد حال الدفع وانكار اليتيم ، وهو كما ترى .

الثالثة : وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافاً خَافُوا عَلَيْهِمْ  
وَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا . إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْأَوْنَ سَعِيرًا . وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ . (النساء : ٩)

« وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم ، ما بعد الموصول من مجموع الشرط والجزاء صلته على معنى وليخش الذين صفتهم وحالهم أنهم لو شارفوا أن يتركوا خلفهم ذرية ضعافاً وذلك عند احتضارهم خافوا عليهم الضياع بعدهم لذهاب كافلهم باعتقادهم ، فالمعنى<sup>١</sup> به من قرب اجله ويكون المقصود نهيهم عن تكثير الوصية للثلابقي ذريته بلامؤنة بعد موته .

ويحتمل أن يكون المعنى بذلك الاوصياء ، أمرهم الله بأن يخشوه ويتقوه في أمر اليتامى فيفعلوا بهم ما يحبون أن يفعل بذرايرهم الضعاف بعد وفاتهم و يقدروا ذلك في أنفسهم ويصبروه حتى لا يجسروا على خلاف الشفقة والرحمة ، أو الحاضرين عند المريض حال الايضاء أمره بأن يخشوا ربهم أو يخشوا على اولاد المريض ويشفقوا عليهم شفتهم على اولادهم فلا يتركوه ان يوصى بما يضر بحالهم . ومن ثم كانت الوصية بالخمس أفضل من الربع وهو من الثلث .

وظاهر الآية الثاني ، والاخبار قد تدل عليه ، روى الكليني<sup>(١)</sup> عن سماعة قال :

(١) الكافي ج ١ ص ٣٦٤ باب اكل مال اليتيم الحديث ١ وهو في المرآت ج ٣



قال ابو عبد الله عليه السلام: «أُوعِدَ اللهُ تبارك و تعالی في مال اليتيم بعقوبتين احدهما عقوبة الآخرة النار واما عقوبة الدنيا . فقوله عز وجل « وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافاً خافوا عليهم » الآية ، يعنى : ليخش أن يضع خلفه في ذريته كما صنع بهؤلاء اليتامى .

و روى الحلبي <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال: ان في كتاب علي بن ابي طالب عليه السلام ان آكل مال اليتيم ظلماً سيد ركه وبال ذلك في عقبه من بعده: يلحقه وبال ذلك ، أما في الدنيا فان الله يقول « وليخش الذين » الآية ، و أما في الآخرة فان الله يقول « ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً » الآية .  
وقيل فيها وجوه آخر أظهرها ما قلناه .

«فليتقوا الله وليقولوا قولاً سديداً» امرهم بالتقوى الذي هو غاية الخشية بعد الامر بها رعاية للمبدء و المنتهى ، اذ لا ينفع الاول دون الثاني ، بل الاصل العاقبة . ثم امرهم بأن يقولوا لليتامى مثل ما يقولون لاولادهم بالرحمة والشفقة . وفي ترتيب الامر بالانقاء والقول السديد على سابقه اشارة الى المقصود منه والعلة فيه والبعث على الترحم ، وان يحب لاولاد غيره ما يحب لاولاد نفسه ، وتهديد للمخالف بحال الاولاد ، فقد يستنبط منها الترفق بحال الايتام ، و ان يجعلهم بمثابة اولاده في الشفقة والرحمة وتديير أحوالهم ، و ان يخاف عليهم من أن يلحقهم الاذى والضياع كما يخاف على اولاده .

ويحتمل أن يكون المراد من القول السديد منع الموصي من الزيادة على الثلث في الوصية ، بل يأمره بما قلّ عنه كما <sup>(٢)</sup> قال رسول الله صلى الله عليه وآله لسعد «انك ان تركت ولدك اغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس» . على أن الامر للمحاضر بن عنده حال الايضاء .

(١) المجمع ج ٢ ص ١٣ .

(٢) مر الحديث في ص ١٠٤ من هذا المجلد .

ويحتمل أن يكون المراد ما يعم ذلك و زيادة أمره بماله وما عليه وتذكيره التوبة و كلمة الشهادة و نحوها .

ثم انه تعالى ذكر الوعيد على اكل مال اليتيم بقوله «ان الذين يأكلون أموال اليتامى» أطلق الاكل وأراد التصرف مطلقاً كما مر غير مرة «ظلماً» حال من الفاعل أي ظالمين ، أو تمييز للاكل أي على وجه الظلم ، فان اكل مال اليتيم قد يكون بالحق لقوله « و من كان فقيراً فليأكل بالمعروف » أجره أو عوضاً على ما سلف أو على وجه القرض ، كما اذا كان في ذلك مصلحة لليتيم ، فقد روى الكليني في الصحيح <sup>(١)</sup> عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام في رجل ولي مال يتيم فاستقرض منه شيئاً . فقال: ان علي بن الحسين عليه السلام كان يستقرض من مال ايتام كانوا في حجره فلا بأس بذلك . وكذا لو خلط مالههم بماله واكل معهم ، لقوله تعالى «وان تخالطوهم فاخوانكم» وقد سأل عثمان بن عيسى <sup>(٢)</sup> الصادق عليه السلام عن قول الله عز وجل « و ان تخالطوهم فاخوانكم في الدين » . قال : يعني اليتامى . قال : اذا كان الرجل ولي على ايتام في حجره فليخرج من ماله قدر ما يخرج لكل انسان منهم فيخالطوهم ويأكلون جميعاً ولا يرزاق من اموالهم شيئاً انما هي النار .

« انما يأكلون في بطونهم ناراً » اي ملء بطونهم ، يقال اكل فلان في بطنه و بعض بطنه ، قال كلوا في بعض بطونكم تعفوا . و المراد يأكلون ما يجر الى النار و يؤدي اليها ، أو ان ذلك كناية عن دخول النار فانه إذا دخل النار بالكلية كان في بطنه ناراً وان بطونهم تمتلئ ناراً كأنهم اكلوها .

و يؤيده <sup>(٣)</sup> ما روي عن الباقر عليه السلام انه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : يبعث

(١) الكافي ج ١ ص ٣٦٥ باب التجارة في مال اليتيم الحديث ٥ وهو في المرات ج ٣

ص ٣٩٥ .

(٢) الكافي ج ١ ص ٣٦٤ باب ما يحل لقيم مال اليتيم منه الحديث ٢ وهو في المرات

ج ٣ ص ٣٩٥ .

(٣) المجمع ج ٢ ص ١٣ .



ناس من قبورهم يوم القيامة تؤجج أفواههم ناراً . فقيل : يا رسول الله من هؤلاء فقراً هذه الآية . ولعل ذكر البطن لتأكيد الاكل كما في طائر يطير بجناحيه .

« و سيصلون سعيراً » أي يلزمون النار و يقاسون حرها ، يقال صلي بالامر قاسى حره . و السعير بمعنى المفعول ، من أسعرت النار اذا ألهبتها . و في الآية وعيد عظيم على اكل مال اليتيم بالظلم ، و من ثم كان من الكبائر المعدودة بينهم .

وها هنا نكتة ، وهي انه تعالى أوعد مانع الزكاة بالكسب و آكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ، و لاشك ان هذا الوعيد أشد ، و السبب فيه ان الفقير غير مالك لجزء من النصاب حتى يملكه المالك ، و اليتيم مالك لماله ، فكان منع اليتيم أشنع . و لأن الفقير قادر على التكسب من وجه آخر و لا كذلك اليتيم فانه عاجز ، فكان ضعفه أظهر و هذا من كمال عنايته تعالى بالضعفاء .

و قال تعالى في موضع آخر « ولا تقربوا مال اليتيم » لا تدنوا اليه فضلاً عن ان تصرفوا فيه ، و في ذلك دلالة على كمال المبالغة بالاجتناب عنه « الا بالتي هي أحسن » الا بالطريقة التي هي أحسن ما يفعل بماله على حسب ما تقتضيه المصلحة كالحفظ و التعمير و التنمية الى غير ذلك مما فيه صلاحهم و يحكم العقل أنه أولى من تركه .

و قد روى الكليني في الحسن عن الكاهلي <sup>(١)</sup> قال : قيل لابي عبدالله عليه السلام : انا ندخل على أخ لنا في بيت ايتام و معهم خادم لهم ، فنقعد على بساطهم و نشرب من مائهم و يخدمنا خادمهم و ربما طعمنا فيه من عند صاحبنا و فيه من طعامهم ، فماترى في ذلك ؟ فقال : ان كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس و ان كان فيه ضرر فلا . و قال : بل الانسان على نفسه بصيرة فأنتم لا يخفى عليكم ، و قد قال الله تعالى « والله يعلم المفسد من المصلح » . و نحوها من الاخبار <sup>(٢)</sup> الدالة على اعتبار المصلحة ، و قد ذكر ذلك في

(١) الكافي ج ١ ص ٣٦٤ باب اكل مال اليتيم الحديث ٤ و هو في المرات ج ٤

ص ٣٩٥ و رواه في التهذيب ج ٦ ص ٣٣٩ بالرقم ٩٤٧ .

(٢) انظر الوسائل الباب ١٠٠ الى ١٠٥ من ابواب ما يكتسب به ص ٥٥٨ - ٥٥٩

ج ٢ ط الاميري و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٤٥٤ .

كتب الفروع مفصلاً .

«حتى يبلغ أشده» بأن يكمل قواه العقلية والحسية. والمراد أن يبلغ ويؤنس منه الرشد ، وحينئذ فيسلم اليه ماله ، وهو غاية لجواز التصرف الذي دل عليه الاستثناء وجعل بعضهم بلوغ الأشد عبارة عن البلوغ فقط ، وهو بعيد فان البلوغ وحده لا يوجب تسليم ماله ، والمنع عن التصرف فيه ما لم يؤنس منه الرشد كما دل عليه غيرها من الآيات .

والأشد جمع شد كالأشر في جمع شر والاضر في ضر ، وقيل جمع شدة كنعمة وأنعم ، قال بعض البصريين الأشد واحد لاجمع له و ان كان على بناء الجمع، فيكون مثل آنك .



ولنتبع البحث بآيات لها تعلق بالمقام :

الاولى : ( ولا تَوَكُّوْا السُّفَهَاءَ اَمْوَالِكُمْ اَلَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيَامًا وَاَرْزُقُوهُمْ

فِيهَا وَاَنْكُسُوهُمْ وَقُوْلُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ) ( النساء - ٥ ) .

« ولا توتوا السفهاء » جمع سفيه من سفه اذا خف عقله . والمراد به المبتذر امواله في غير ما يليق بحاله ، أي مالميس برشيد ، وهو المتباعد من اطلاقه كما يعلم من تتبع اللغة ، وبذلك فسرهم الفقهاء ، فيحمل عليه لرجحانه ، وهو الظاهر من المجمع والكشاف وتفسير القاضى <sup>(١)</sup> .

« أموالكم » اي الاموال التي في أيديكم وتحت ولايتكم من أموال السفهاء ، والاضافة لأدنى ملاسة لكونهم قوامين عليها ومدبرين لها ، والنهي للأولياء أن يدفعوا الى السفهاء أموالهم التي بأيديهم ، وهذا هو الملائم بالآيات المتقدمة والمتأخرة . وقيل نهى لكل أحد أن يعمد الى ما خوله الله من المال فيعطي امرأته وأولاده ثم ينظر الى أيديهم ، و انما سماهم سفهاء استخفافاً بعقلهم و استهجاناً بجعلهم قواماً

(١) انظر المجمع ج ٢ ص ٨ والكشاف ج ١ ص ٢٧١ و البيضاوى ج ٢ ص ٦٨ ط



على أنفسهم ، وقد يوافق قوله « التي جعل الله لكم قياماً » اي تقومون بها و تعيشون ، أو بها قوام معاشكم . وعلى الاول يراد بها انها من جنس ما يقيم الناس به معاشهم كقوله « ولا تقتلوا أنفسكم » وهذا هو الارجح . وفي اطلاق القيام على ما به القيام مبالغة ، فانهم لوضيعوها ضاعوا ، فكأنها في أنفسها قيامهم وانتعاشهم .

« و ارزقوهم فيها و اكسوهم » واجعلوها مكاناً لرزقهم وكسوتهم ، و ذلك بأن يتجروا فيها و يحصلوا من نفعها ما يحتاجون اليه في أمر المعاش . ولعل الوجه في التعبير بذلك دون منهاثلايكون امراً بجعل بعضهم أموالهم رزقاً لهم فيأكلها الانفاق . « و قولوا لهم قولاً معروفاً » عدة جميلة تطيب بها نفوسهم ، مثل : ان صلحتم ورشدتم سلمنا اليكم اموالكم . و ظاهر الآية ان السفه بمجرد علة لثبوت الحجر عليه و منعه من التصرف ، كما يقتضيه تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية ، فمتى ثبت الحجر كانت تصرفاته المالية باطلة ولا يجوز تسليم ماله اليه ولا الاخذ منه ، ولا يتوقف في ثبوته على حكم الحاكم والالم يكن السفه وحده علة .

و هذا مما لا ريب فيه اذا اتصل سفهه ببلوغه بأن بلغ سفيهاً ، فان حكم الحاكم لا يحتاج اليه في الحجر ولا في زواله عنه ، وقد ادعى بعضهم على ذلك الاجماع وادعى الشهيد في شرح الارشاد ان السفه هنا مختص بالسفيه المتصل سفهه ببلوغه .

وعلى هذا فلا ينافي الاحتياج الى حكم الحاكم فيما لو بلغ رشيداً ثم عاد الى السفه ، فان حكم الحاكم لازم في ثبوت حجره ولا يصير محجوراً عليه الآبه ، لأن نظر الحاكم أتم من غيره . كما أن مجرد الفلس لا يوجب الحجر ، فان مجرد زيادة الدين على المال ليس بحجر ولا موجب له ، و انما يصير المفلس محجوراً عليه بحكم الحاكم لأن العقل والنقل دلأ على جواز تصرف العقلاء في أموالهم خرج منه ما لو انضم اليه حكم الحاكم ، للاجماع المنعقد على حصول الحجر هناك ولادليل على غيره ، فيبقى على الاصل .

لكن يبقى الاشكال في أن ما ذكر يتم في المفلس ، أما السفه فظاهر الآية ان السفه بمجرد علة الحجر من غير فرق بين عروضه في الاثناء أو في أول الامر كما يعطيه العموم ، فالتخصيص يحتاج الى دليل ، والاجماع هنا غير ثابت ، فان بعضهم

يذهب الى ثبوت الحجر عليه بمجرد السفه ، الا أن يقال في ذلك حرج وضيق ، فان اكثر الناس لا يخلو عن مثله ، ان قلما يوجد خال عن سفه ما في تصرف أمواله ، فلو اقتضى ذلك الحجر وعدم اجزاء تصرفاته ، لزم ابتلاء الناس به مع ما فيه من الضيق فجعل امر ذلك منوطاً برأى الحاكم لأنه أعرف بوجوده . ولعل هذا هو الموجب لتخصيص الآية - فتأمل فيه .

الثانية : ( وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبْتَدِرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ) ( اسرى - ٢٤ ) .

« ولا تبذر تبذيراً » بصرف المال فيما لا ينبغي وانفاقه على وجه الاسراف . قال في المجمع التبذير التفريق بالاسراف ، واصله ان يفرق كما يفرق المبتذر الا انه اختص بما يكون على سبيل الافساد ، وما كان على وجه الاصلاح لا يسمى تبذيراً وان كثر . و مقتضى ذلك أنه لو أنفق جميع ماله في وجوه الخير كالصدقات وفك الرقاب و بناء القناطر والمساجد والمدارس وأشبه ذلك وان كان ممن لا يليق بحاله ذلك كما لو كان تاجراً مثلاً لا يكون تبذيراً ولا اسرافاً ، واليه ذهب بعضهم .

ويؤيده ما صح عنه عليه السلام أنه قال لعلي عليه السلام <sup>(١)</sup> « وأما الصدقة فجهدك حتى يقال قد أسرفت ولم تسرف » رواه معاوية بن عمار في الصحيح عن الصادق في وصايا النبي عليه السلام . و ظاهر العلامة في التذكرة انه تبذير ، و هو قول بعض الشافعية ، لأنه اتلاف للمال ، ولظاهر النهي في قوله تعالى « ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط » الآية ، فان ظاهرها النهي عن هذه الاشياء .

و فيه نظر ، للمدح على ايثار الغير على النفس بل على العيال مع رضاهم كما دلت عليه سورة هل أتى ، ولانسلم صدق التبذير على مثله ، لأنه تعالى مدح على ذلك في مواضع من القرآن ، والنهي في الآية - والله اعلم - محمول على صرف المال في الانفاق غير اللائق بحاله ، كصرفه في الاطعمة النفيسة و الثياب الفاخرة غير اللائقة

(١) روضة الكافي ٧٩ باب وصية النبي لامير المؤمنين عليهما السلام .



به ، فان الواجب في ذلك الاقتصاد والتوسط على وجه يناسب الحال .

أو على ان المراد الصرف في المعصية ولودرهم واحد فانه تبيذير ، ونقله الشيخ في التبيان والطبرسي في المجمع عن مجاهد أنه قال : لو أنفق مداً في باطل كان مبدراً ولو أنفق جميع ماله في الحق لم يكن مبدراً .

«ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين» أمثالهم في الشرارة ، فان التضييع والاتلاف شرٌّ أو اصدقاتهم واتباعهم ملازمتهم آثارهم وجريهم على سنتهم في الاسراف والتضييع وكان الشيطان لربه كفوراً « مبالغاً في الكفر ، فالواجب عليكم التباعد عنه وعدم اطاعته في التبيذير .

الثالثة : ( ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَاهُ مِنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوُونَ ) ( النحل - ٧٥ ) .

« ضرب الله عبداً مملوكاً » أي لحرراً ، فان جميع الناس عبيد الله فلا يلزم من كونه عبداً كونه مملوكاً « لا يقدر على شيء » أي من امره ، فلا يتصرف في اموره ، ولا يقدر على الانفاق لعجزه ، يخرج العبد المأذون والمكاتب فانهما يقدران على التصرف . « ومن رزقناه منا رزقاً حسناً » من فيه موصوفة والتقدير وحرراً رزقناه وملكناه مالا ونعمة « فهو ينفق سراً وجهراً » على أي وجه أراد لتمام القدرة عليه « هل يستوون » في ذلك ، والاستفهام للانكار ، أي يمتنع استوائهم .

مثل تعالى ما يشرك به من الاصنام وغيرها بالعبد المملوك العاجز عن التصرف بالكلية ، ومثل نفسه بالحر المالك الذي رزقه الله مالا كثيراً ، فهو يتصرف فيه وينفق كيف يشاء ، واحتج بامتناع التسوية بينهما مع تشاركهما في الجنسية والمخلوقية على امتناع التسوية بين الاصنام التي هي اعجز المخلوقات لكونها جماداً لا تعقل ولا تتحرك و بين الله الغني على الاطلاق [ القادر على كل شيء الرازق لجميع الخلق ] .

وقيل هو تمثيل للكافر والمؤمن ، فان الكافر لاخير عنده والمؤمن يكسب الخير وقيل المراد من العبد هو الصنم ، أما انه عبد فلقوله تعالى « ان كل من في السماوات والارض الا آتني الرحمن عبداً » ، وأما انه مملوك لا يقدر على شيء فظاهر . والمراد بقوله

« و من رزقناه منارزقاً حسناً » عابد الصنم ، لأن الله تعالى رزقه المال فهو ينفق من ذلك المال على نفسه وعلى اتباعه سرّاً وجهرّاً .

إذا ثبت هذا فنقول : هما لا يستويان في بديهة العقل في القدرة والتصرف ، إذ الأول جماد والثاني انسان ، فكيف يجوز الحكم بأن الأول مساوٍ لرب العالمين . والقياس التثنية لكنه جمع لأن المراد الجنس لا الاثنان بخصوصهما ، أي هل يستوي الاحرار والعبيد .

واستدل بظاهاها على أن العبد القن لا يملك شيئاً ، فانه جعله قسيماً للحر المالك ، فافتضى ذلك عدم ملكه والالم بثبت الامتياز حينئذ ، أولاً أنه تعالى نفى القدرة عنه مطلقاً ، وليس المراد الحقيقة لبطلانه ضرورة ، فيكون المراد نفى التملك لأنه أقرب المجازات الى الحقيقة ، ولأنه نفى على العموم كما هو مفاد النكرة بعد النفي . وربما استدلو عليه بقوله تعالى «هل لكم مما ملكت ايمانكم من شركاء فأنتم فيه سواء» نفى تعالى أن يشارك العبد مولاة في شيء البتة ، فكأنه تعالى قال اذا لم يشارك عبد احد مولاة في ملكه فيساويه فكذلك لم يشاركني في ملكي أحد فيساويني فيه فثبت أن العبد لا يملك شيئاً .

و فيه نظر ، فان أقصى ما تدل عليه الآية ان هاهنا عبداً مملوكاً لاقدرة له على شيء وعبداً مملوكاً قادراً على شيء في الجملة ، ولا يلزم منه أن العبد المملوك في نفسه لا يملك شيئاً ولو بغير الاختيار أو بتمليك المولى أو نحوه ، إذ يجوز أن يكون ذلك الغير القادر عبداً عاجزاً لم يملكه المولى شيئاً أولم يأذن له أو لم يضرب له ضريبة أو يكون عدم القدرة كناية عن عدم نفوذ تصرفاته في شيء أصلاً لعدم الملك ، إذ لمنافاة بين الملكية وكونه معجوراً عليه كالصبي .

ويمكن توجيه الاستدلال بأن الوصف هنا للبيان والكشف بأن المملوك من لا يكون قادراً على شيء ، فيكون حال المملوك ذلك كما هو شأن الوصف الكاشف ، إلا أن كون الوصف هنا كذلك غير معلوم ، مع ان في الآيات ما يدل على قابليته للملكية كقوله تعالى « وانكحوا الايامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم ان يكونوا فقراء



يغنيهم الله من فضله ، ولو لم يصح تملكهم لما صح إغناؤهم .  
 وفي الاخبار الصحيحة ما يدل على ذلك أيضاً <sup>(١)</sup> وان عارضها غيرها ، والجمع  
 بينهما بالحجر والتملك غير بعيد كما أشرنا اليه . و من ثم ذهب بعض عامائنا الى انه  
 يملك فاضل الضريبة وارث الجناية وما يملكه مولاه ، وبه قال مالك والشافعي في القديم  
 واحمد في احدي الروايتين و أهل الظاهر نظراً الى ما ذكر .  
 وأجيب عن هذه الآية بأن المراد يغنيهم الله بالعتق . وفيه بعد عن ظاهر الآية ،  
 مع انه لو كان العتق غني كان الرق فقراً فيكون العبد فقيراً فيصح تملكه . فتأمل فيه .  
 وكيف كان فيستثنى من عدم قدرته بعض تصرفاته ، كطلاق زوجته ونفوذ اقراره  
 بالمال و ان أتبع به بعد العنق .

### الثالث عشر

في العطايا المنجزة كالوقف والسكنى والصدقة والهبة

وليس في الكتاب آيات تدل عليها بخصوصها بل بالعموم ، وهو ما يدل على  
 فعل الخيرات ، وقد ذكر الراوندي وغيره آيات .

الأولى ( لَنْ كُنَّا لَوْ اَلْبِرَّ حَتَّىٰ كُنْفِقُوا مِمَّا كُتِبُوا ) ( آل عمران ٩٢ ) .  
 الثانية : ( وَ مَا تَقَدَّمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ  
 أجراً ) ( المزمّل ٢٠ ) .

الثالثة : ( لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ ) الى قوله  
 ( وَ آتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ) الآية ( البقرة ١٧٧ ) .

و تمام البحث في الامور الأربعة مستوفى في كتب الفروع .

(١) انظر الوسائل الباب ٧ والباب ٩ من ابواب بيع الحيوان ج ٢ ص ٦١٣ ط

الاميرى و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٢٨٥ .

## الرابع عشر

### النذر والعهد واليمين

وفيه ابحاث :

( البحث الاول )

( في النذر )

وفيه آيتان :

الاولى : ( وَمَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ نَفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُمْ مِنْ نَذْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ وَمَا

يُلْظَمُ لِمَنْ مِنْ أَنْصَارٍ ) البقرة ٢٧٠ .

« وما أنفقتُم من نفقة » في وجوه الخير وسبل البر نفقة واجبة او مندوب اليها  
وما شرطية او موصولة وما بعده صلة ، والعائد محذوف ، والمجموع في محل الرفع  
على الابتداء خبره « فان الله يعلمه » .

« أو نذرتُم من نذر » أو الزمتُم انفسكم بنذرفوفيتُم به من فعل بر كصلاة أو صوم  
أو صدقة أو نحو ذلك « فان الله يعلمه » فيعلم استحقاق صاحبه للاجر ونية فاعله  
فيجازيه على ذلك ، والتعبير بالعلم للاشعار به « وما للظالمين » الواضعين النفقة أو النذر  
في غير موضعهما كالانفاق رياء أو ضرراً أو نذراً في معصية أو ترك الوفاء به مع القدرة  
عليه « من أنصار » اعوان يدفعون عنهم العذاب .

وفي الآية دلالة على مشروعية النذر بل استحبابه اذا كان على وجه الطاعة ،  
حيث قرنه بالانفاق المندوب اليه و وعد فاعله بالاجر و توعده بالعقاب اذا لم يأت  
به كذلك .

قال في المجمع <sup>(١)</sup> النذر هو عقد الرجل على نفسه فعل شيء من البر بشرط ،

(١) المجمع ج ١ ص ٣٨٣ ومثله في التبيان ج ١ ص ٢٧٨ طيران عند تفسير الآية وفي

المفردات للراغب النذران توجب على نفسك ما ليس بواجب لحدوث امر وفي اللسان ( ن ذ ر ) ←



ولا ينعقد ذلك الا بقوله « لله على كذا » ، ولا يثبت بغير هذا اللفظ ، واصل النذر الخوف لانه يعقد بذلك على نفسه خوف التقصير فى الامور ، ومنه نذر الدم ، وهو العقد على سفك الدم للخوف من مضرة صاحبه ، ومنه الانذار - انتهى كلامه .  
وقد استفيد منه أشياء :

(الاول) تخصيصه بالفعل ، وظاهره عدم انعقاده على الترك . وهو غير واضح الوجه الا أن يراد بالفعل مايشتمل مثل الترك ايضاً ، أى مايصدر عنه فعلاً او تركاً والاطلاق على مثله كثير فى الاستعمال .

( الثانى ) تخصيصه بشيء من البرّ قديداً على عدم انعقاده فى المباح . وهو خلاف المشهور بين الاصحاب وان ذهب اليه بعضهم ، وسجىء انشاء الله تعالى .  
( الثالث ) تخصيصه الفعل بالشرط قديعاً على عدم انعقاده تبرعاً بلا شرط ، وسجىء ايضاً .

( الرابع ) قوله : لا ينعقد الا بقوله « لله على كذا » . قديداً على عدم انعقاده اذا أتى بلفظ آخر و ان كان مراداً له <sup>(١)</sup> . وقديداً عليه بعض الاخبار .

النذر النجى وهو ماينذر الانسان فيجعله على نفسه واجباً و فى مقاييس اللغة ج ٥ ص ٤١٤ ان النون والذال والراء كلمة تدل على تخويف او تخوف ومنه الانذار الابلاغ ولا يكاد يكون الا فى التخويف ومنه النذر و انه يخاف اذا اخلف .

(١) ملاك الحكم فى هذه المسئلة و مسئلة نذر التبرع والمنشأ فى الضمير والاعتقاد انه هل يصدق لفظه النذر على المنشأ فى الضمير والمنشأ بغير هذه الصيغة ونذر التبرع اولا فعن قال بالصدق يلزمه القول بالانعقاد لمكان اخبار مطلقه .

مثل الصحيح عن ابى عبدالله (ع) من جعل لله عليه ان لا يركب محرماً سماه فركبه فليعتق رقبة او ليصم شهرين او ليطعم ستين مسكيناً (التهذيب ج ٨ ص ٣١٤ بالرقم ١١٦٥ والاستبصار ج ٤ ص ٥٤ بالرقم ١٨٨) .

او الموثق عن ابى عبدالله عن ابيه فى رجل جعل على نفسه الله عتق رقبة فاعتق اشلاو اعرج قال اذا كان مما يباع اجزه عنه الا ان يكون سماه فعليه ما اشترط وسمى ( التهذيب ج ٣ ص ٣٠٨ بالرقم ١١٤٥ و الكافى ج ٢ ص ٣٧٥ باب النوادر من كتاب الايمان الحديث

ومنه يلزم عدم انعقاده من غير لفظ أصلاً بطريق أولى ، والشيخ لم يعتبر اللفظ بل اكتفى بعقده قلباً وان لم يتلفظ به ، وهو بعيد اذ لم يعلم اطلاق النذر على مثله ، مع أن الاصل براءة الذمة من الوجوب . أما الاستدلال عليه بقوله « ان تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله » و نحوه فغير واضح الدلالة ، فان ظاهرها العقاب على أفعال القلب مع قصد المعصية . وفي غيرها من الآيات دلالة على ذلك أيضاً ، كقوله « ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً » .

ولا ينافي ذلك ما دل على أن العقاب لا يكون الا مع الفعل ، فان قصد القبيح قبيح عقلاً وشرعاً ، الا ان العقاب عليه ليس بمثابة العقاب على الفعل ، و بذلك يحصل الجمع بين الأدلة .

الثانية : « إِنَّ الْأَجْرَ يُشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادَ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا يُؤفُونَ بِالنَّخْلِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُ مُسْتَطِيرًا » (الدهر ٧-٩) .

« ان الابرار » جمع بر كابر اب أو جمع البار كأشهاد . قال في المجمع وقد أجمع أهل البيت عليهم السلام و موافقوهم و كثير من مخالفيهم أن المراد بذلك على وفاطمة و الحسنان عليهم السلام ، فالآية مع ما بعدها متعينة فيهم ، وقد انعقد الاجماع على كونهم ابراراً وفي غيرهم خلاف .

« يشربون من كأس » من خمر ، وهي في الاصل القدح يكون فيه « كان مزاجها »

١٦ وهو في المرات ج ٤ ص ٢٤٦ ) وغيرهما .

ولا يزا حهما ما دل على التقييد فانها مسوقة لبيان لزوم قصد القرية ولزوم ذكر الله في النذر لفظاً أو في الضمير وعدم تعلقه بالمحرم لا لزوم التعليق واجراء صيغة مخصوصه كما قد يتوهم ومن قال بعدم صدق اللفظ على المنشأ بغير الصيغة المخصوصة او المنشأ في الضمير او نذر التبرع او شك في الصدق فلا يمكنه الاخذ بالاطلاق فيما شك فيه او قطع بعده وقد قالوا ثبت العرش ثم نقش . وحيث ان المختار عندي هو الصدق للتبادر وعدم صحة السلب والاطراد مؤيداً بما نقل عن اجلاء الفقهاء و المحدثين و فطاحل اهل اللغة فالحكم بانعقاد نذر التبرع و المنشأ بغير الصيغة المخصوصة و المنشأ بالمعد القلبى عندي اقوى والله العالم بحقائق الامور .



ما يمزج بها «كافوراً» لبرده وعذوبته وطيب عرفه وليس بكافور الدنيا . وقيل هو اسم على ماء في الجنة يشبه الكافور في رائحته وبياضه .

و يؤيده قوله «عيناً» فانها كالمفسرة للكافور «يشرب بها عباد الله» أى أولياؤه ، والباء مزيدة أو بمعنى من التبعيضية ، فان مجيئها بمعناها كثير في اللغة وقد أسلفناه «يفجرونها تفجيراً» يجرونها حيث شاءوا الى منازلهم وقصورهم اجراء سهلاً ، والتفجير تشقيق الارض لجرى الماء ، وأنهار الجنة تجري بغير أخدود ، فاذا أراد المؤمن أن يجرى نهراً خطه خطأ فيتبع الماء من ذلك الموضع وجرى بغير تعب .

«يوفون بالندر» استيناف لبيان ما رزقوه لأجله ، كأنه قيل لأى شيء استحقوا ذلك ، فأجيب بأنهم كانوا في الدنيا بهذه الصفة . و الايفاء بالندر أن يفعل ما نذر عليه فاذا نذر طاعة تممها وفى بها .

[والسبب في نزول الآية<sup>(١)</sup> على ماوردت به الاثار أن الحسن والحسين عليهما السلام مرضا

(١) الحديث أخرجه الفريقان من طرق متعددة انظر البحار ٩ ط كمياني من ص ٤٥ - ٤٩ و غاية المرام من ص ٣٦٨ - ٣٧٤ الباب الحادى و السبعين و الثانى و السبعين من المقصد الثانى و نور الثقلين ج ٥ من ص ٤٦٩ - ٤٧٧ والبرهان ج ٤ ص ٤١١ و تعاليق آية الله المرعى مدظله على احقاق الحق ج ٣ من ص ١٥٧ - ١٧٧ سردفيه طرق اخراج الحديث من اهل السنه و نقل فيه انشاد اشعار الشافى .

الىم الىم حتى متى اعاتب فى حب هذا الفتى  
وهل زوجت فاطم غيره و فى غيره هل اتى هل اتى

و نقل فيه ايضاً عن الالوسى انه قال : و من اللطائف انه سبحانه لم يذكر فيها الحور العين و انما صرح عزوجل بولدان مخلصين رعاية لحرمة البتول وقره عين الرسول لثلاثون غيرتها اذا احست و هى فى افواه الطباع البشرى ولو فى الجنة مرة و لا يخفى عليك ان هذا زهرة الربيع و لا تتحمل الفك انتهى .

و انظر ايضاً الفصل الرابع من الكلمة الغراء لآية الله المرحوم سيد شرف الدين طاب ثراه من ص ٢٣٦ - ٢٤٥ و لقد افصح الكلام الطبرى قدس سره فى مجمع البيان ج ٥ ص ٤٠٥ - ٤٠٦ عن عناد بعض اهل العصبية حيث طعن فى القصة بان قال هذه السورة مكية فكيف

فعادهما رسول الله ﷺ في ناس ، فقالوا : يا أبا الحسن لو نذرت علي ولديك . فنذر علي وفاطمة عليهما السلام وفضة جاريتهما صوم ثلاثة أيام ان برنا ، فشفيا ومامعهم شيء فاستقرض علي عليه السلام من شمعون الخيبري ثلاثة أصوع من شعير ، فطحنت فاطمة صاعاً واختبزته خمسة اقراص فوضعوها بين أيديهم ليفطروا فوقف عليهم مسكين فأثروه وباتوا لم يذوقوا الا الماء واصبحوا صياماً ، فلما أمسوا و وضعوا الطعام وقف عليهم يتيم فأثروه ، ثم وقف عليهم في الثالثة اسير ففعلوا مثل ذلك ، فنزل جبرئيل عليه السلام بهذه السورة فقال : خذها يا محمد هناك الله في أهل بيتك . [

وقيل يتمون ما فرضه الله عليهم من الواجبات ، و التعبير بذلك للمبالغة في وصفهم بالتوفر على أداء الواجبات ، لأن من وفي بما أوجبه هو علي نفسه كان أوفى بما أوجبه الله عليه .

« ويخافون يوماً كان شره مستطيراً » فاشياً منتشراً غاية الانتشار ، من استطار الفجر والحريق ، وهو أبلغ من طار . وسمى العذاب شراً لأنه لاخيره فيه للمعاقبين وان كان في نفسه حسناً لكونه مستحقاً لهم . وقيل المراد بالشرهنا أهوال يوم القيامة وشدائده .

وفي الآية دلالة واضحة على وجوب الوفاء بالنذر ، حيث عطف عليه الخوف من شذلك اليوم . و ظاهره أن ذلك مع ترك الوفاء به ، اذ المندوب لا يخاف من تركه العقاب .

وبذلك استدل اصحابنا على وجوب الوفاء بالنذر ، ومقتضى العموم وجوب الوفاء بالنذر وان لم يتعلق على شرط كقوله « لله علي أن أصوم يوماً » [ ويعبر عنه بالنذر

يتعلق بهاما كان بالمدينة واتم البيان والاستدلال بمدينة السورة .

قلت و انظر أيضاً البرهان ج ١ من ص ١٨٧ - ٢٠٥ والاتقان النوع الاول من ص ٦ الى ١٨ فظهر لك عدم الاتفاق على مكية السورة بل ترى قوة القول بكونها مدنية فمع كون الاحاديث في سبب النزول في حد التواتر من طرق الفريقين يتضح لك مدينة السورة قطعاً ولا يبقى لادعاء مكيتها الا العناد والعصبية .



المطلق ويقابله النذر المعلق على الشرط كقوله « ان شفى مريضى فلا صوم من كذا ». وقد اختلف الاصحاب في صحة الأول [ ونقل العلامة في المختلف عن الاكثر وقوع مثله وصحته، واستدل على وجوب الوفاء به بعموم الآية وبما رواه ابو الصباح الكناني<sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن رجل قال على نذر . قال : ليس النذر بشىء حتى يسمى لله شيئاً صياماً أو صدقة أو هدياً أو حجاً ] فلو كان الشرط من المصححات لذكره مع الصيام أو الصدقة أو الحج ولم يذكره ووجه الاستدلال انه جعل المصحح للنذر هو تسميته . وذهب السيد المرتضى الى عدم انعقاد مثله ، واعتبر في صحة النذر تعليقه على الشرط ، وادعى عليه الاجماع ، ويؤيده أن النذر وعد بشرط ، صرح به أهل اللغة ، وهو الظاهر من الكشاف والمجمع فيكون كذلك شرعاً لأصالة عدم النقل .

[وأجاب عن الآية بأن موردها النذر المعلق على ما عرفت ، ولو قيل المعتبر عموم اللفظ وهو شامل للمطلق ، لأنه يمكن الجواب بأن المطلق لا يسمى نذراً فلا يتناول اللفظ . وعن الرواية بالقول بالموجب ، فان تسمية العبادة شرط في النذر ومصحح له ، أما انه كان كافياً في صحة النذر فلا بل المصحح له التسمية والشرط ، ولعل اقتصار الامام على التسمية لكونه الجزء الأخير من المصححات لأنها كافية فيه . ]

وقد يستدل للاكثر بصحيفة منصور بن<sup>(٢)</sup> حازم عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا قال الرجل على المشى الى بيت الله وهو محرم بحجة أو على هدى كذا وكذا فليس بشىء حتى يقول : لله على المشى الى بيته او يقول : لله على أن احرم بحجة او يقول : لله على كذا وكذا إن لم اعمل كذا وكذا [حيث بين المطلق بقوله لله على المشى

(١) التهذيب ج ٨ ص ٣٠٣ الرقم ١١٢٥ والكافي ج ٢ ص ٣٧٢ باب النذور الحديث

٢ وهو فى المرات ج ٤ ص ٢٤٣ قال المجلسى قدس سره بعد الحكم فى سند الحديث بانه مجهول : و لعله كان لخلل فى نذره من جهتين عدم ذكر الاسم وابهام متعلق النذر و قد اشار الامام اليهما معاً فى الجواب فلا تغفل انتهى .

(٢) التهذيب ج ٨ ص ٣٠٣ الرقم ١١٢٤ و الكافي ج ٢ ص ٣٧٢ باب النذور

الحديث ١ وهو فى المرات ج ٤ ص ٢٤٣ .

الي بيته والمعلق بقوله لله على هدى كذا وكذا ان لم افعل ، فيكون النذر شاملاً لهما] وعلى هذا فلا يكون داخلًا في الآية لعدم كونه نذراً شرعاً و المسئلة لا تخلو من اشكال والاحتياط غير خفي .

## (البحث الثاني)

(العهد)

وفيه آيات :

الاولى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسرى-٣٤).

«وأوفوا بالعهد» بجميع ما عاهدتموه ، أو بما عاهدكم الله من تكاليفه ، والحمل على الجميع ممكن «ان العهد كان مسؤلاً» مطلوباً يطلب من المعاهد ان لا يضيعه ويقف به ، أو مسؤلاً عنه يسأل الناكث ويعاقب عليه. وقيل معناه ان العهد يسأل فيقال لم نكثت تمكيتاً للناكث كما تسأل المؤرذة بأي ذنب قتلت ، فيكون تخيلاً و يجوز على حذف المضاف أى ان صاحب العهد كان مسؤلاً وفي الآية دلالة على وجوب الوفاء بالعهد من وجهين : الاول صيغة الأمر والثاني كونه مسؤلاً عنه ولا يسأل يوم القيامة الا عن الواجب .

الثانية: «وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَالِكُمْ وَصَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (الانعام-١٥٢).

«و بعهد الله أوفوا» يعنى ما عهد الله اليكم من الواجبات ، أو ما عاهدتم الله عليه ، والتقديم للحصر أى يجب الوفاء به لا بغيره . وفيها دلالة على وجوب الوفاء بالعهود والنذور والايان بجميع ما أمر الله به .

«ذالكم» جميع ما تقدم ، و يحتمل كون الاشارة الى عهد الله فانه مشتمل على ما تقدم وزيادة «وصاكم به» أمركم بحفظه والعمل بمقتضاه «لعلكم تذكرون» أى لكي تذكروا فتأخذوا به ولا تغفلوا عنه ، أولكى تتعظوا به .

«الثالثة» : الَّذِينَ يُوَفُّونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ « (الرعد ٢٠٠)

«الذين يوفون بعهد الله» قد تقدم ما في معنى العهد من الوجهين «ولا ينقضون



الميثاق ، الذى أوثقوه على أنفسهم بينهم و بين الله كالعهود والنذور و الأيمان وغير ذلك ، أو بين خلقه كالعقود والشروط وسائر ما قرأوه معهم . ويحتمل أن يكون المراد بالاول ذلك أيضاً و يكون الثانى تأكيداً للاول ، فى الآية دلالة على وجوب الوفاء بالنذور والعهود والشرائط .

الرابعة: «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ» (المعارج - ٣٢) .

فى الكشف<sup>(١)</sup> سُمى الشيء المؤمن عليه امانة وعهداً ، ومنه «أن تؤدوا الامانات» و«لا تخونوا أماناتكم» وانما يؤدون العيون للمعانى ويحان المؤمنون لالامانة ، والراعى القائم على الشيء بحفظ واصلاح كراعى الغنم وراعى الرعية . وعلى هذا فيحتمل ان يراد بالامانة العموم ، أى كل ما اؤتمنوا عليه و عهدوا من جهة الله تعالى أو من جهة الخلق . ويحتمل ارادة الخصوص ، أى ما حملوه من أمانات الناس وعهدهم ، و الاظهر الاول .

و فى المجمع<sup>(٢)</sup> راعون أى حافظون وافون . والامانات ضربان : امانات الله ، وامانات العباد ، فأمانة الله تعالى هى العبادات كالصيام والصلاة وغيرها من الافعال المكلف بها ، وامانات العبادهى مثل الودائع والشهادات وغيرها . وأما العهد فعلى ثلاثة أضرب : أوامر الله ، ونذور الانسان ، و العقود الجارية بين الناس . فيجب على الانسان الوفاء بجميع ضرب الامانات والعهود والقيام بما يتولاه منها .

(١) الكشف ج ٣ ص ١٧٧

(٢) المجمع ج ٤ ص ٩٩ فى آية المؤمنون ٩ .

## (البحث الثالث)

### (اليمين)

وفيه آيات :

الاولى: «لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَئِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ» (البقرة- ٢٢٥).

«لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم» وهو ما يبدو من المرء بلا قصد ولا عقده من القلب عليه ، كقول الرجل لا والله وبلى والله من غير قصد ، وانما المراد به تأكيد الكلام ولا يخطر ببالهم الحلف ، حتى لو قيل لواحد سمعتك تحلف في موضع كذالاً نكر ذلك ولعله قال لا والله ألف مرة ، والى هذا يذهب الشافعى . وقيل هو أن يحلف وهو يرى انه صادق ثم يتبين انه كاذب ، واليه يذهب ابى حنيفة .

وفي أخبارنا ما يدل على الاول ، روى الكلينى<sup>(١)</sup> عن مسعدة بن صدقة عن ابى عبدالله عليه السلام قال : سمعته يقول في قول الله عز وجل « لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم » قال : اللغو قول الرجل لا والله وبلى والله ولا يعقد على شىء .

و يمكن الحمل على ما يشتمل الثانى ، فان أصحابنا لا يرون بذلك اثماً . وفي ايمانكم صلة يؤاخذكم أو اللغو ، لأنه مصدر أوحال عنه او صفته ، بأن يقدر المتعلق معرفاً . والمراد نفي المؤاخذة مطلقاً في الدنيا بعدم الكفارة وعدم التعزير و في الآخرة بعدم العقاب . وأوجب الحنفية الكفارة في الاول دون الثانى ، والشافعية على العكس ، ويمكن رد القولين بما تقدم .

«ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» بما عزم عليه وقصدته [ والمراد ولكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما مما قصدتم من الايمان ] و اطأت فيه قلوبكم أسنتكم

(١) الكافى ج ٢ ص ٣٦٩ كتاب الايمان باب اللغو الحديث ١ وهو فى المرات ج ٤

ص ٢٣٠ و رواه أيضاً فى التهذيب ج ٨ ص ٢٨٠ بالرقم ١٠٢٣ .



وفيه حذف أي من إيمانكم .

و يدخل في هذا الحلف على الماضي كذباً ، ويسمى «اليمين الغموس» ، [سميت به لأنها تغمس صاحبها في الأثم أو في النار ، ] وهو حرام يترتب عليه العقاب في الآخرة ، ولا كفارة فيه عند أصحابنا لأنها إنما تجب بالخلف ، وهو إنما يكون في صورة الحلف على فعل متوقع في المستقبل راجح أو ترك كذلك ، وشيء من ذلك لا يوجد في الغموس . [نعم كفارتها الاستغفار ، وخالف الشافعي هنا حيث أوجب فيها الكفارة وحكم بانعقاد اليمين على الماضي عملاً بعموم الآيات . ولعله يريد بانعقادها ثبوت حكمها ، بمعنى أنه إن كان صادقاً فلا كفارة وإن كان كاذباً عالمياً لزمته الكفارة . وفيه نظر .] وفي الآية دلالة على اعتبار القصد في اليمين وعدم العبرة باللفظ لو خلى عنه ، ويلزم من ذلك عدم انعقاد يمين الغافل والساعي والغضبان بما يرفع قصده ونحوه المكروه . « والله غفور » يغفر الذنوب مع التوبة أو بدونها فضلاً « حلیم » يمهل العقوبة ولا يجعل بها ، فانه إنما يجعل من يخاف القوت والله لا يفوته شيء .

الشاذية : ( لا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْإِيمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَقَطَ عَمَلُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (المائدة ٨٩) .

« لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم » قد تقدم معنى عدم المؤاخذة به « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الإيمان » بما وثقتم الإيمان عليه بالقصد والنية ، والمعنى يؤاخذكم إذا حنثتم أذلاً كفارة بدونه لعدم الموجب ، أو المراد بنكث ما عقدتم فحذف المضاف للعلم به ، وقرئ بالتشديد ، وليس المراد به التكثير حتى يوجب سقوط الكفارة باليمين الواحدة ، بل معنى التخفيف ، فان عقد مشدداً ومخففاً بمعنى واحد .

« فكفارته » على الأول كفارة حنثه وعلى الثاني فكفارة نكثه ، والكفارة الفعلة التي من شأنها أن تكفر الخطيئة أي تسترها ، لأنها مكفرة للخطيئة كما قاله

القاضي ، فانا لانسلم أنها مكفرة من دون تفضل منه تعالى . واستدل القاضي بظاها على جواز التكفير بالمال قبل الحنث ويحيى انشاء الله تعالى .

« اطعام عشرة مساكين » خير كفارته ، والمراد بالمسكين من لا يقدر على قوت السنة له ولعاليه فعلاً أو قوة بالكسب ، وقد تقدم في باب الزكاة « من أوسط ما تطعمون أهليكم » من أقصده في النوع كالحنطة المتوسطة بين أفرادها ، ويمكن اعتبار القدر أيضاً فان منهم من يسرف في اطعام أهله و منهم من يقتر عليهم ، واعتبار الأوسط رخصة فيجزى الاعلى ولايجزي مادونه .

و اختلف أصحابنا في هذا القدر المعتبر ، ف قيل مدان لكل مسكين ، والاكثر على الاكتفاء بالمد الواحد ، والاخبار مختلفة في ذلك ،<sup>(١)</sup> وحمل ما زاد على المد الواحد منها على الافضل طريق الجمع بينها . ويجوز أن يجمعهم على ما هذا قدره ليأكلوا . وفي تعليق الاطعام على العشرة دلالة واضحة على عدم اجزاء الاقل منها و ان كان الطعام ما يكفي العشرة ، وهو قول اكثر العلماء . وقال ابو حنيفة يجوز اعطاء مقدار طعام العشرة لواحد عشر مرات نظراً الى ان المقصود من العدد مقدار الطعام لاهو نفسه و يدفعه مخالفة النص ، و كون المقصود ما ذكره غير معلوم بل المعلوم خلافه ، ان في تعدد الاشخاص مصالح لوجود في الواحد ، كاستجابة الدعاء وتظافر القلوب ، و جواز كون شخص مستجاب الدعوة من جملةهم فتعم بركته الجميع ، و ظاهر أن مثل ذلك لا يوجد في الواحد . نعم لو تعذر العدد ولم يوجد الا واحد فرق عليه في عشرة أيام .  
والعشرة وان كانت ظاهرة في الذكور الا أن ذلك على التغليب ، فيجوز اجتماع النساء معهم بالاجماع ، و في الاخبار دلالة عليه<sup>(٢)</sup> .

و اطلاق الآية يقتضي جواز كونهم صغاراً ، الا أن اصحابنا قالوا اذا كانوا كلهم صغاراً احتسب كل اثنين منهم بواحد ، ولو اجتمع الصغار والكبار جاز و دفع اليهم

(١) انظر الوسائل الباب ١٤ من ابواب الكفارات ج ٣ ص ١٩١ ط الاميرى .

(٢) انظر الوسائل الباب ١٧ من ابواب الكفارات ج ٣ ص ١٩٢ ط الاميرى و مستدرك



ماللعشرة ، وفي الاخبار دلالة على ذلك أيضاً .

و «من أوسط» منصوب على انه صفة مفعول محذوف ، أي طعاماً من أوسط ، أو مرفوع على البدلية من اطعام عشرة مساكين - قاله القاضى <sup>(١)</sup> ، ويمكن تعلقه باطعام أو يكون حالاً عنه .

«أو كسوتهم» عطف على اطعام ، اما لكونه مصدرأ فصح عطفه على المصدر ، او بتقدير مضاف أي لباس كسوتهم . وقال القاضى هو عطف على اطعام أو من أوسط ان جعل بدلا . وفي الكشف <sup>(٢)</sup> انه عطف على محل من أوسط ، ولم يذكر اعراب محله ، ولعله يريد به ما قاله القاضى من كون محله الرفع على البدلية كما عرفت .

واطلاق الكسوة ظاهر في الاكتفاء بما يصدق عليه الكسوة لغة ، وهو الثوب الساتر للورة كالقمص والسرراويل والجببة بل الازار والوزرة ، أما الرداء فان كان صغيراً يحصل به مجرد الارتداء لم يكف . نعم لو كان كبيراً أمكن الاكتفاء به .

ويحتمل أن يكون المراد من الكسوة الثياب التي يحتاج اليها الانسان عرفاً ، كما يقال في العرف يجب كسوة الزوجة على الزوج والمملوك على مولاه ، والمراد جميع ما يحتاج اليه . ويؤيده مقابلته للاطعام الذي يعتبر فيه كونه مقدار ما يكفيه يوماً ، وحينئذ فيجب ثوبان كالقميص والعمامة أو الجبة والقلنسوة كما هو المتعارف ، واليه ذهب جماعة من أصحابنا وجعلوا الاكتفاء بالثوب الواحد مع العجز .

والاخبار عن الائمة الاطهار عليهم السلام واردة على الوجهين معاً ، ففي بعضها ما يدل على أنه ثوبان ، رواه الحلبي <sup>(٣)</sup> في الصحيح عن ابي عبدالله عليه السلام في كفارة اليمين -

(١) انظر البيضاوى ج ٢ ص ١٦٦ ط مصطفى محمد .

(٢) الكشف ج ١ ص ٦٧٣

(٣) الكافي ج ٢ ص ٣٧١ باب كفارة اليمين الحديث ١ وهو في العرات ج ٢ ص ٢٢٢

ورواه في التهذيب ج ٨ ص ٢٩٥ بالرقم ١٠٩١ والاستبصار ج ٤ ص ٥١ بالرقم ١٧٢ وروى بعضه الصدوق مرسلاً ج ٣ ص ٢٣٠ بالرقم ١٠٨٩ والحديث في كتابي الشيخ والكافي هكذا: عن الحلبي عن ابي عبدالله في كفارة اليمين يطعم عشرة مساكين لكل مسكين مد من حنطة

الى ان قال- أو كسوتهم لكل إنسان ثوبان . و نحوها <sup>(١)</sup> وفي بعضها ما يدل على الاكتفاء بالواحد، كصحيحة محمد بن <sup>(٢)</sup> قيس الثقة عن ابي جعفر عليه السلام قلت : فما حد الكسوة ؟ قال : ثوب يوارى عورته . ونحوه روى معمر بن عمر عنه عليه السلام <sup>(٣)</sup> .

أو مدمن دقيق وحفنة أو كسوتهم لكل انسان ثوبان أو عتق رقبة وهو فى ذلك بالخيار أى الثلاثة صنع فان لم يقدر على واحد من الثلاثة فالصيام عليه ثلاثه ايام .  
والحفنة على ما فى اللسان ملء كل كف وفيه عن الجوهري ملء الكفين من طعام  
قال المجلسي فى المرآت فى شرح الحديث الظاهر تعلق الحفنة بالحفنة والدقيق معا لاجرة  
خبزهما ويحتمل تعلقه بالدقيق فقط لتفاوت كيل الدقيق والحفنة كما هو المعروف .

(١) انظر الوسائل الباب ١٢ من أبواب الكفارات ومستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٢ .  
(٢) الكافي ج ٢ ص ٣٧١ باب كفارة اليمين الحديث ٤ وهو فى المرات ج ٤ ص ٢٤٢ و رواه فى التهذيب ج ٨ ص ٢٩٥ بالرقم ١٠٩٣ و الاستبصار ج ٤ ص ٥١ بالرقم ١٧٦ وللحديث صدر لم ينقله المصنف ، ثم اللفظ فى الكافي كما فى المتن وفى النسخة المطبوعة من التهذيب والاستبصار فمن وجد الكسوة مكان فمأحد الكسوة ونقله فى الوسائل أيضاً كلفظ التهذيب الباب ١٢ من أبواب الكفارات ج ٣ ص ٢٩٠ ط الاميرى .

(٣) الكافي ج ٢ ص ٣٧٢ باب كفارة اليمين الحديث ٦ وهو فى المرات ج ٤ ص ٢٤٣ و رواه فى التهذيب ج ٨ ص ٢٩٥ بالرقم ١٠٩٤ والاستبصار ج ٤ ص ٥١ بالرقم ١٧٧ واللفظ فى الكافي والمرات والوسائل معمر بن عمرو فى كتابى الشيخ المطبوعين بالنجف معمر بن عثمان وعندى نسخة خطيه من الاستبصار مصححة صححها الخاتون آبادى (ترى ترجمته فى الروضات ص ٢٨٧ عند ترجمة محمد زمان) واللفظ فيه معمر بن عثمان و كذا لفظ الحديث السابق فيه فمن وجد الكسوة .

وكذا نقله فى جامع الرواة ج ٢ ص ٢٥٣ عن معمر بن عثمان وليس فى رجال الشيخ ذكر معمر بن عثمان بل فيه معمر بن عمر سرده فى أصحاب الصادق ص ٣١٦ بالرقم ٥٧٥ وفيه أنه روى عنهما أى الصادق والباقر ولم نر فى كتب الرجال عن معمر بن عثمان ذكراً ولا أثراً الا ما قد عرفت من نقل جامع الرواة الحديث المذكور واطن أنه من سهو نساخ كتابى الشيخ والله أعلم .

وروى الحديثين فى الوافى الجزء السابع ص ٩٦ ولفظ الاول فمن وجد الكسوة ←



ونقل الطبرسي في مجمع البيان<sup>(١)</sup> ان الذي عليه اصحابنا وجوب الثوبين لكل مسكين ، و عند الضرورة يجزي الواحد ، و ظاهره الاجماع عليه ، و هو غير معلوم .  
والاولى في الجمع بين الاخبار الاكتفاء بالثوب الواحد السائر للعورة وحمل ما دل على الثوبين على الأفضلية كما قاله الاكثر ، واطلاق الآية لا ياباه .

و كيف كان فيجزي الفسيل الا أن يصير سحيقاً او منخرقاً بحيث لا ينتفع به الا قليلاً ، ويعتبر كون الكسوة من جنس القطن والكتان والصوف والحرير للنساء ، واحتمل الشهيد اجزائه للرجال ايضاً ، ويجزي الفرو والجلد لمعتاد لبسه .

« أو تحرير رقبة » أي رقبة كانت عبداً أو امة مؤمنة أو كافرة ، وبهذا الاطلاق أخذ الشيخ في الخلاف فجوز اعتناق الكافر في الكفارة ، والاكثر على اعتبار الايمان فيها اما لأن الكافر خبيث وقد منع تعالى من انفاقه والتقرب بمثله ، واما للاخبار الدالة على عدم اجزاء اعتناق المملوك الكافر ، والى هذا يذهب الشافعي لكنه قاس هذه الكفارة على كفارة القتل فاعتبر فيها الايمان مثلها .

ومقتضى « أو » التخيير بين الخصال الثلاث على الاطلاق<sup>(٢)</sup> بأيتها اخذ المكفر فقد خرج عن العهدة وامتل الامر ، ولا يجوز الاخلال بجميعها ، وكذا لا يجب الايمان بكل واحد منها ، وهذا معنى ما قاله اكثر الاصوليين ان الواجب في المخير واحد لابعينه من الخصال .

« فمن لم يجد » شيئاً من هذه الثلاث ولا أئمتها ولم يكن عنده شيء زائداً عما يحتاج

ولفظ الثاني معمر بن عمر . ثم ان الشيخ حمل في التهذيبيين اختلاف الثوب والثوبين على الاختلاف في الاستطاعة والعجز وقال في الوافي الاولى ان يحمل الثوبان على ما اذا لم يوار احدهما عورته والواحد على ما اذا واراها ويحتمل حمل الواحد على الدست الواحد وتوجيه صاحب الوافي عندي من احسن ما وجه به الاختلاف ويوافق ظاهر القرآن ايضاً .

(١) المجمع ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٢) وقد ورد في الاخبار كل شيء في القرآن «أو» فصاحبه بالخيار يختار ما شاء ومر

مصادره في ج ٢ ص ٢٧١ من هذا الكتاب .

اليه من قوت يوم وليلة له ولعياله ونحوه من الامور اللازمة له بين الناس باعتبار حاله وعلى هذا أصحابنا والشافعية ، وقالت الحنفية يجوز الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه معه الزكاة وهو بعيد .

« فصيام ثلاثة أيام » مبتدأ حذف خبره ، أو خبر مبتدأ محذوف ، تقديره فعليه أو فالواجب . وظاهر الآية الاجتزاء بالثلاثة على أي وجه صامها متفرقة أو متتابعة ، وبه أخذ مالك ، وهو ظاهر الشافعي فخير بين التتابع وعدمه ، وأصحابنا قيده بالتتابع<sup>(١)</sup> واجمعوا على عدم اجزائها متفرقة ، و في أخبارهم دلالة على ذلك ، والى هذا يذهب ابو حنيفة مستملاً بقراءة متتابعات في الشواذ<sup>(٢)</sup> . وفي الدلالة نظر ، ان لاعبرة بالشاذ فانه لم يثبت كتاباً وسنة .

« ذلك » اشارة الى جميع ما تقدم وكفارة أيما نكحتم اذا حلقتكم ، أي إذا حلقتكم وحنثتم ، لأن الكفارة لا تجب بنفس اليمين وانما تجب به وبالحنث باجماعنا ، ومقتضى ذلك عدم اجزاء التكفير بعد اليمين قبل الحنث ، و هو قول أصحابنا ان لا يتقدم المسبب على سببه [ولا الواجب على وقته ، فان التكفير عبادة وقتها الحنث لعدم وجوبها قبلها اجماعاً] ، وتابعهم على ذلك ابو حنيفة ، واجاز الشافعي تقديمها على الحنث بالمال فقط [كتعجيل الزكاة قبل تمام الحول] دون الصيام .

وقد يستدل عليه بظاهر الآية ، لاطلاق كونها كفارة عند الحلف من غير التقييد بالحنث ، و بقوله<sup>(٣)</sup> صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « من حلف على يمين ورأى غيرها خيراً منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير » .

(١) انظر اخبار الوسائل الباب ١٢ الى الباب ١٥ من أبواب الكفارات ومستدرک الوسائل ج ٣ ص ٣٢ و ٣٣ .

(٢) نقله في المجمع ج ٢ ص ٢٣٨ والكشاف ج ١ ص ٦٧٣ وفتح القدير ج ٢ ص ٦٨ عن ابن مسعود وأبي .

(٣) انظر المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٨ ص ٢٤٦ عن أحمد والنسائي ومسلم وابن ماجه وبالفاظ أخر أيضاً .



وقد عرفت تقييد الآية بالاجماع ، مع ان القاضى <sup>(١)</sup> ذكر ان الكفارة تذهب الاثم وتستر الذنب ، وذلك يقتضى كونها بعد الذنب كما في كفارة افطار شهر رمضان وغيره ، فلاوجه لاختصاص هذه بالتقديم .

ولو سلمنا أن الآية ظاهرة في ذلك فأى وجه أوجب اختصاص التقديم بالمال دون ما عداه . ولوقيل : الوجه في ذلك ان الصوم من العبادات البدنية ، وهى لا تقدم على وقتها ما لم تمس اليه حاجة كالصلاة وصوم رمضان ، ولأنه تعالى أوجب التكفير بالصيام مع عدم الوجدان لامطلقا . لقلنا : العبادات مطلقا مالية و بدنية لا تقدم على وقتها الا بدليل يدل على جواز التقديم ، وما ذكرتم لادلالة فيه ، ولأنه اذا جاز تقديم كفارة المال مع وجدانه فليجز تقديم الصوم مع عدمه . على ان جعل الخبر دليلا على أن المراد بالآية ذلك لاوجه له ، كيف وهو مقيد بكون رؤية غيره خيرا منها والمراد اعم من ذلك كما هو الظاهر .

والذي عليه اصحابنا مخالف للحديث المذكور ، فانهم يذهبون الى أنه متى حلف على شىء ثم رأى غيره أولى منه انحل اليمين من غير كفارة ، وفي أخبارهم دلالة على ذلك ، روى زرارة <sup>(٢)</sup> في الحسن عن ابى جعفر عليه السلام قال : كل يمين حلف عليها أن لا يفعلها مما له منفعة في الدنيا والآخرة فلا كفارة عليه وانما الكفارة في أن يحلف الرجل والله لأزني ولا اشرب والله لأأخون واشباه هذا ثم فعل فعله الكفارة . وروى عبدالرحمن <sup>(٣)</sup> بن ابى عبدالله عن ابى عبدالله عليه السلام قال : اذا حلف

(١) البيضاوى ج ٢ ص ١٦٦ وفى مقاييس اللغة ج ٥ ص ١٩١ ان الكاف والفاء

والراء أصل صحيح يدل على معنى واحد وهو الستر والتنطيه .

(٢) التهذيب ج ٨ ص ٢٩١ بالرقم ١٠٧٥ والاستبصار ج ٤ ص ٤١ بالرقم ١٤٢

والكافى ج ٢ ص ٣٧٠ باب اليمين التى يلزم صاحبها الكفارة الحديث ٨ وهو فى المرات ج ٨ ص ٢٤١ .

(٣) التهذيب ج ٨ ص ٢٨٩ بالرقم ١٠٦٩ وفى ص ٢٨٢ بالرقم ١٠٤٣ عن الكلينى

وهو فى الكافى ج ٢ ص ٣٦٩ باب من حلف على يمين فرأى خيرا منه الحديث ١ وهو فى المرات ج ٤ ص ٢٤٠ .

الرجل على شيء والذي حلف عليه اتيانه خير من تركه فليات الذي هو خير ولا كفارة عليه ، وانما ذلك من خطوات الشيطان . و نحوهما من الاخبار المتظافرة في ذلك <sup>(١)</sup> .  
 « واحفظوا أيمانكم » من الحنث ولا تخالفوها ، والمراد الايمان التي الحنث فيها معصية كمن حلف ان لا يشرب الخمر ، بخلاف ما لو حلف ليشرب فإنه لا يؤمر بالحفظ عن الحنث لانه اسم جنس فيجوز اطلاقه على البعض . وقيل معناه ضنوبها ولا تبذلوها لكل أمر ، وهو بعيد عن ظاهر الآية ، ففي الآية دلالة على تحريم الحنث ومخالفة اليمين سواء كفر أم لا .

ومنه يظهر ضعف قول الشافعي بتجويزه هذه الكفارة ، لما تقدم من الخبر وضعفه من جهات ، فلا يخالف به ظاهر الآية ، ولأن اليمين اما ان ينعقد أو لا ينعقد ، فان كان الاول وجب حفظها بظاهر الآية وان كان الثاني فلا كفارة . الا أن يوجه قولهم بأنه مع الكفارة ينحل اليمين كما قاله اصحابنا فيما لو وجد غيره أولى ، وفيه ما فيه .  
 « كذلك » مثل ذلك البيان « يبين الله لكم آياته » أعلام شرائعه واحكامه ، فمحل الكاف النصب على انه صفة لمصدر محذوف « لعلكم تشكرون » نعمة التعليم ، او سائر نعمه الواجب شكرها ، فان مثل هذا البيان يسهل لكم المخرج ويحصل لكم الخلاص .  
 الثالثة : ( وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصَلِّحُوا بَيْنَ النَّاسِ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ) ( البقرة - ٢٢٤ ) .

« ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » نزلت في عبدالله بن رواحة حين حلف ان لا يدخل على ختمه ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين امرأته ، فكان يقول : اني حلفت بهذا فلا يحل لي أن أفعله ، فنزلت .

والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالتقبضة يطلق لما يعرض دون الشيء فيصير مانعاً منه ، و يطلق ايضاً على المعرض للامر كما يقال المرأة عرضة النكاح والدابة المعدة

(١) انظر الوسائل الباب ١٨ و ٢٢ و ٢٣ من ابواب كتاب الايمان ج ٣ من ص ٢٢١

الى ٢٢٣ ط الاميرى ومستدرک الوسائل ج ٣ ص ٥٢ .



للسفر عرضة له . و معنى الآية على الاول لاتجعلوا الله حاجزاً لما حلفتم عليه من أنواع الخير ، فيكون قد اطلق الايمان واراد الأمور المحلوف عليها ، كقوله صلى الله عليه وسلم « اذا حلفت على يمين » الحديث <sup>(١)</sup> ، سمي المحلوف عليه يميناً .

وقوله « أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس » عطف بيان للايمان بالمعنى المذكور ، واللام صلة عرضة لما فيها من معنى الاعراض ، والمعنى لاتجعلوا الله شيئاً يعترض الأمور المحلوف عليها التي هي البر والتقوى والاصلاح بين الناس . و يجوز أن يكون للتعليل ، ويتعلق ان بالفعل أو بعرضة ، أي لاتجعلوا الله عرضة أن تبروا لأجل ايمانكم به .

و معنى الآية على الثاني لاتجعلوه معرضاً لايمانكم فتبذلوه بكثرة الحلف به ، و من ثم ذم تعالى الحلاف بقوله « ولا تطع كل حلاف مهين » ، و أن تبروا علة النهي ، أي الغرض من النهي عنه ارادة برکم و تقواکم واصلاحکم بين الناس ، فان الحلاف مجتر على الله ، والمجترى على الله لا يكون برأ نقياً ولا موثقاً به في اصلاح ذات البين .

وكلا الوجهين موافق لما يذهب اليه اصحابنا ، أما الاول فلتظافر الاخبار <sup>(٢)</sup> عن الائمة عليهم السلام ان المحلوف عليه اذا كان مرجوحاً وكان غيره خيراً منه فانه يأتي بذلك الغير ولائم عليه ولا كفارة ، وقد نقلنا جانباً من الاخبار ، وخالف هنا العامة فأوجبوا الكفارة في ذلك أيضاً . وأما الثاني فلوروده عنهم عليهم السلام ايضاً ، روى ابو ايوب الخزاز <sup>(٣)</sup> قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : لاتحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين ، فانه عز وجل يقول « لاتجعلوا الله عرضة لايمانكم » ونحوها .

(١) مرمصادر الحديث قبيل ذلك ص ١٤١ من هذا الجزء .

(٢) مرقبيل ذلك ص ١٤٣ .

(٣) روى ابو ايوب الخزاز قال سمعت ابا عبدالله يقول : لاتحلفوا بالله صادقين وكاذبين فانه عز وجل يقول لاتجعلوا الله عرضة لايمانكم التهذيب ج ٨ ص ٢٨٢ بالرقم ١٠٣٣ والفقيه ج ٣ ص ٢٢٩ بالرقم ١٠٧٨ والكافي ج ٢ ص ٣٤٦ باب كراهة اليمين الحديث ١ و هو في المرات ج ٤ ص ٢٣٨ كتاب العتق .

«والله سميع» لأقوالكم «عليهم» بما في ضمائركم ، لا يخفى عليه من ذلك خافية فافعلوا ما يوجب المغفرة دون الاثم .

## النوع الخامس عشر

( العتق )

و فيه آية واحدة ، وهي :

( وَإِذْ قَوْلُ لَيْدِي أُنْعِمَ اللَّهُ عَلَيَّ وَأُنْعِمْتَ عَلَيَّ ( الاحزاب - ٣٧ ) .

« و ان تقول ، و اذكر ان تقول « للذي أنعم الله عليه » بشرف الاسلام الذي هو أجل النعم وأعظمها « وأنعمت عليه » بالعتق والخلاص من الرق واختصاصه بك وهو زيد بن حارثة لما اسره النبي ﷺ في بعض الغزوات فأعتقه بعد أن ملكه بالأسر وجعله ابناً له ، ففي الآية على مشروعية تملك الانسان وعتقه ، بل رجحان العتق وكون المعتق منعماً ، فانه سبب لايجاد العتق لنفسه و ذلك أصل النعم ، وهذا المقدار كاف في بيان مشروعية العتق ، وسيجيء تمام الآية .

[ و ربما استدل بعض اصحابنا بقوله « ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بأخذيه » الآية ، على اشتراط الاسلام في المملوك المعتق وعدم جواز عتق المملوك الكافر . وجه الاستدلال انه تعالى نهى عن قصد الخبيث بالانفاق ، والكافر خبيث والاصل في النهي التحريم وهو يقتضي الفساد في العبادة . و ربما يؤيد ذلك بعض الاخبار الدالة على عدم جواز عتق المسلم المملوك المشرك .

و فيه نظر ، فان الآية انما دلت على النهي عن انفاق الخبيث ، و هو الرديء من المال يعطاه الفقير على ما سلف بيانه ، و ذلك لا يستلزم تحريم عتق الكافر بوجه ، لان انفاقه لكونه ذا اعتقاد خبيث ، بل ربما كانت ماليته خيراً من مالية العبد المسلم ، و على هذا الوجه لا يكون خبيثاً .

سلمنا ان الخبيث يتناول الكافر لكن لانسلم عموم النهي في كل انفاق بل في الصدقة الواجبة ، والاملاجاز التصديق بالرديء في المنسوب وهو باطل بالاجماع .والاخبار



الواردة بالمنع<sup>(١)</sup> ضعيفة السند لا يتولى افادة التحريم . وربما عارضها<sup>(٢)</sup> ما روي أن علياً عليه السلام أعتق عبداً نصرانياً فأسلم حين اعتقه.

و فصل بعض أصحابنا فحكم بجواز عتق المملوك الكافر مع النذر وعدمه مع التبرع ، جمعاً بين ما دل على المنع وما دل على الجواز كالخبر الوارد في فعل علي عليه السلام بحمل ذلك على أنه عليه السلام كان قد نذر عتقه ، لئلا ينافي النهي عن عتقه . وهو جمع بعيد ، والحمل عليه من غير دلالة صحيحة صريحة أبعد . وتمام الكلام يطلب من محله .

ولنذكر آية الكتابة ، وهي « والذين يبتغون الكتاب ، يطلبون المكاتبه ، والكتاب والمكاتبه كالعتاب والمعاتبه ، والتركيب يدل على الضم والجمع ، طافيه من ضم النجوم بعضها الى بعض . [ ويحتمل اطلاق المكاتبه على هذا الفعل باعتبار أنه يوثق بالكتابة من حيث التأجيل والتنجيم ، وما يدخله الاجل تدخله الكتابة لقوله تعالى « اذا تداينتم بدين الى أجل مسمى فاكتبوه » ] وهو أن يقول الرجل لمملوكه « كاتبتك على ألف درهم تؤديها في نجوم معلومة » فاذا أداها عتق .

ومعناها كتبت لك على نفسي أن تعتق مني اذا وفيت لي المال وكتبت على نفسك أن نفى بذلك ، أو كتبت عليك الوفاء بالمال وكتبت على العتق ، فلو أدى المال في النجوم التي سماها عتق ، و ان عجز عن ادائه كان ملواه رده في الرق ان كانت الكتابة مشروطة والاعتق منه بحسابه وبقي مملوكا بحساب ما بقي ان كانت مطلقة .

وقد يستدل بظاهر الآية على اشتراط التكليف في العبد ، كما هو مذهب أصحابنا والشافعية ، فان قوله « يبتغون » دال على الطلب وغير المكلف لا يتصور منه الطلب [ لعدم القصد ] ، وجوز أبو حنيفة كتابة الصبي ، قال و يقبل عنه الولي ، [ وهو ضعيف بما قلناه .

(١) روى حديث المنع في التهذيب ج ٨ ص ٢١٨ بالرقم ٧٨٢ والاستبصار ج ٢ ص ٢

بالرقم ١ والفقيه ج ٣ ص ٨٥ بالرقم ٣١٠ وفي طريق الحديث على بن ابي حمزة وحاله معلوم .

(٢) التهذيب ج ٨ ص ٢١٩ بالرقم ٧٨٣ والاستبصار ص ٢ بالرقم ٢ والكافي ج ٢ ص ١٣٤

باب عتق ولد الزنا والذمي والمشرک والمستضعف الحديث ١ وهو في المرات ج ٣ ص ٣٧ .

«مما ملكت أيمانكم» عبداً كان أو أمة ، و هو بيان لما تقدم، «والذين» مع صلته مبتدأ خبره «فكانبوهم» ودخلت الفاء لتضمن معنى الشرط ، ويجوز أن يكون منصوباً بفعل مضمحل هذا تفسيره .

والاكثر من العلماء على أن الامر للندب ، ونقل في المجمع انه للوجوب عن جماعة قليلة من العامة اذا طلبه العبد بقيمته أو بأكثر وعلم السيد فيه خيراً ، ولو كان بدون قيمته لم يلزم . وربما احتجوا عليه بما روي ان عمر أمر انساناً بأن يكاتب سيرين أبا عجد بن سيرين فأبى فضربه بالدرة ، فلم ينكر احد من الصحابة عليه <sup>(١)</sup> .

ولا يخفى ضعف هذا القول للاصل ، ولعموم قوله <sup>(٢)</sup> «لا يحل مال امرئ مسلم الا من طيب قلبه» ، ولأن طلب الكتابة كطلب بيعه ممن يعتقه في الكفارة ، ولا فائل هناك بالوجوب فلا يجب هنا . وهذه طريقة المعاوضة أجمع [ واثلاً يبطل اثر الملك ] .  
واطلاق الآية يقتضي جوازها حالة و مؤجلة ، واليه ذهب جماعة من الاصحاب و وافقهم الحنفية ، واعتبر آخرون في صحتها كونها مؤجلة و هو قول الشافعية نظراً الى ان ما يقع عليه الكتابة غير حاصل حالة العقد لعجزه عن العوض حينئذ ، و انما يكون متوقفاً حصوله بالكسب و هو غير معلوم الوقت ، فان ما في يد العبد لمولاه فلا تصح المعاملة عليه ، وحينئذ فلا بد من ضرب الاجل تحفظاً من الجهالة ، [ ولأن السلف من عهد النبي ﷺ لم يعقدوا الكتابة الا على عوض مؤجل ، و هو كالاجماع على تعيين الاجل منها ] .

وضعه فظاهر ، إذ لا يلزم من كون ما في يده لمولاه قبل الكتابة عدم جواز كونها حاله ، ان يجوز أن يحصل له من تملكه مال الكتابة بعد وقوعها ، ولأنهم اتفقوا على أنه يجوز العتق على مال في الحال ، وظاهر أن الكتابة مثله [ والاجماع على ذلك ممنوع ، و نقل افراد خاصة لا يوجب كون جميع ما وقع كذلك ، سلمنا لكن لا يلزم البطلان في المتنازع فيه ، ان نهاية ذلك عدم استعمالهم فيه ، و هو غير البطلان ] .

(١) المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٦ س ١٠١ اخرجه عن البخارى .

(٢) مرصود الحديث قبلا و اللفظ هناك عن طيب نفسه .



و على اعتبار الأجل فلا بد من ضبطه بما لا يحتمل الزيادة والنقصان لأجل النسيئة ولا فرق عندنا بين كونها معلقة على اجل واحد أو أكثر ، لحصول الغرض بكل منهما ، ولإطلاق الآية الصادق على كل منهما ، وحتم الشافعية تعدد الاجل ، وهو بعيد ولا فرق بين كون المال قليلاً أو كثيراً عيناً أو منفعة .

وظاهر الآية أن غير الملكت لا يصح منه الكتابة ، لأن قوله « كاتبوهم » خطاب فلا يتناول الا الملكت ، و الى هذا يذهب اصحابنا والشافعية ، وجوز أبو حنيفة ان يكتب الصبي باذن الولي ، والآية حجة عليه .

« ان علمتم فيهم خيراً » ديناً و أمانة ، و هو اختيار السيد المرتضى ، أو كسباً و امانة و هو اختيار الشيخ ، و قريب منه قول بعضهم انه الديانة و المال . و قد فسر الخير بهما لإطلاقه على الأول في مثل قوله تعالى « و ما تفعلوا من خير يعلمه الله » ، « و من يعمل مثقال ذرة خيراً يره » الآية [ فان المراد بالخير فيها العمل الصالح وهو الدين ] و على الثاني في مثل قوله تعالى « وانه يحب الخير لشديد » و « ان ترك خيراً الوصية » ، فالحمل عليهما أولى بناء على جواز حمل المشترك على كل معنييه اما مطلقاً أو مع القرينة ، وهي موجودة هنا كصححة المجلسي <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام في قول الله عز وجل « ان علمتم فيهم خيراً » . فقال : ان علمتم فيهم ديناً و مالاً .

ولكن قد روى الكليني <sup>(٢)</sup> صحيحاً عنه عليه السلام في الآية قال : ان علمتم فيهم مالاً ، بغير ذكر الدين . و يمكن أن يجاب عنه بأن المثبت مقدم ، و بأنها زيادة من العدل وهي مقبولة كما ثبت في محله .

(١) التهذيب ج ٨ ص ٢٧٠ بالرقم ٩٨٤ والكافي ج ٢ ص ١٣٦ باب المكاتب الحديث ١٠

و هو في المرات ج ٤ ص ٣٩ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ١٣٦ باب المكاتب الحديث ٩ وهو في المرات ج ٤ ص ٣٩ و رواه

في التهذيب أيضاً بسند اخر مع تفاوت ج ٨ ص ٢٦٨ بالرقم ٩٧٥ و بسند غير ما في التهذيب وغير ما في الكافي في الفقيه ج ٣ ص ٧٣ بالرقم ٢٥٦ وقد حكم المصنف بصحة حديث الكافي وفي

طريقه ابراهيم بن هاشم وقد عرفت غير مرة انه كذلك و ان حكم المجلسي فيه بالحسن .

واحتج السيد علي قوله بأنه ليس المراد بالخير المال ولا حسن التكسب ، فانه لا يسمى الكافر والمترد اذا كانا موسرين بأن فيهما خيراً ويسمى ذو الايمان خيراً وان لم يكن موسراً فالحمل عليه أولى . و دفعه ظاهر مما ذكرناه .

ومقتضى المفهوم عدم استحباب الكتابة أو عدم وجوبها مع عدم الخير ، ولا يلزم من عدمه عدم الجواز ، [ ان لا يلزم من توقف الامر بها على شرط توقف اباحتها عليه ] فيجوز كتابة العبد الكافر ، و هو الظاهر من اكثر الاصحاب ، وقد يظهر من بعضهم المنع [ لما سيذكر من الايتاء فان المراد به الزكاة أو الصلة ، والكافر لا يستحق شيئاً ، منها : أما الزكاة فظاهر ، و اما الصلة فهي مادة له و هي منهي عنها بقوله « لا تجد قوماً يؤمنون بالله و اليوم الآخر يوادون من حاد الله » الآية . ]

وفيه نظر [ فان الايتاء من مال الزكاة الواجبة مشروط بالعجز المقتضى للاستحقاق فهو راجع الى اشتراط استحقاقه فلما منع و خصص بالمحتاج لدليل جاز أن يخص بالمسلم ، للدليل الدال على عدم جواز دفع الزكاة الى الكافر . و أما استلزام اعانته بالمادة فممنوع ، ان الظاهر من المنع عن موادته من حيث كونه محاداً لله لامطلقاً ، والمحرّم موادتهم على وجه اللطف ، و هو غير ظاهر . ]

« و آتوهم من مال الله الذي آتاكم » الظاهر أنه امر للموالي كما قبله ، لكون الخطاب معهم بأن يبذلوا شيئاً من أموالهم ، وفي معناه حط شيء من مال الكتابة عنهم والاكثر على انه غير مقدر بقدر بل يحصل الامتثال بأقل متمول ، وبعضهم قدره بالربع وقيل بالسبع ، وهما بعيدان .

وظاهر الشيخ في المبسوط أنه واجب ، نظراً الى ظاهر الأمر ، ونقل عن جماعة من اصحابنا استحبابه ، وأطلق الشافعية وجوبه والحنفية استحبابه كما في هذين القولين .

وقال الشيخ في الخلاف : اذا كاتب عبده و كان السيد يجب عليه الزكاة و جب ان يعطيه شيئاً من زكاته يحتمسب به من مال مكاتبته ، و ان لم يكن ممن و جب عليه الزكاة كان ذلك مستحباً غير واجب ، ونقل عن الشافعية الوجوب مطلقاً ، وعن الحنفية الاستحباب مطلقاً ، و دفع الوجوب على تقدير عدم وجوب الزكاة عليه بأصالة عدم



براءة الذمة ، وإيجاب شيء يحتاج الى دليل .

ثم قال : وقوله تعالى « وآتوهم من مال الله » نحمله على من يجب عليه الزكاة أو على وجه الاستحباب ولو كان الايتاء واجباً لعتق إذا بقي عليه من مكاتبته درهم لأنه يستحق على سيده هذا القدر ، فلما لم يعتق دل على انه ليس بواجب . ولا يخفى ما فيه من منع الملازمة .

ثم قال : و يجوز أن يكون قوله « وآتوهم من مال الله » متوجهاً إلى غير سيد المكاتب ممن يجب عليه الزكاة ، لأن ترى الى قوله « من مال الله الذي آتاكم » تنبيهاً على ما يجب فيه الزكاة وعلى المسئلة اجماع الفرقه وأخبارهم . والى التفصيل المذكور ذهب ابن ادريس لكنه قيد الايتاء بكونه مكاتباً مطلقاً عاجزاً لامشروطاً .

ويمكن ان يقال : ظاهر الأمر الوجوب ، و العدول عنه يحتاج الى دليل ، والاجماع الذي ذكره غير معلوم ، لكن يبقى احتمال كون الخطاب متوجهاً الى غير السيد كما قاله في الخلاف انه أمر للمسلمين على وجه الوجوب باعانة المكاتبين واعطائهم سهمهم الذي جعل الله من بيت المال [ اذ مع الاحتمال المذكور لا يتم الوجوب على السيد . قيل ] ولا بعد في كون المخاطب في أحد المعطوفين غير الآخر ، ولا في كون أحد الامرين للاستحباب والآخر للإيجاب . وفيه ما فيه ، والاحتياط هنا لا ينبغي تركه .

والسهم الذي يأخذه المكاتب له صدقة ولسيده عوض ، كما قاله عليه السلام في حديث بريرة « هو لها صدقة ولنا هدية » .

ومقتضى الآية ان وقت الايتاء حال كونهم مكاتبين ، اي ما بين الكتابة والعتق ، وهو كذلك . ولومات السيد قبل الايتاء اخذ من تركته كالدين ، وبه قطع الشعيدي في الدروس .

## كتاب النكاح

والبحث فيه يتنوع أنواعاً .

### النوع الاول

في مشروعيته و اقسامه وغير ذلك

وفيه آيات :

الاولى : ( وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ « (النور - ٣٢) .

« وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ » جمع أَيْم على وزن فعيل ، وأصله إيايم جعلت الياء موضع الميم وبالعكس كاليتمى ، وهو في المرأة من لزوج لها بكرة أو ثيباً ، وفي الرجل من لا امرأة له ، والخطاب للاولياء ، والمعنى زوجوا أيها المؤمنون من لزوج له من احرار رجالكم و نساءكم . وفي المجمع<sup>(١)</sup> : اخدم مفعولي أنكحوا محذوف ، والتقدير أنكحوا رجالكم الايامى من نساءكم أو نساءكم الايامى من رجالكم .

« وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ » من غلمانكم وجواريتكم ، وقرىء من عبيدكم ولعل تخصيص الصالحين لشدة الاهتمام بشأنهم ، ولأن احسان دينهم أهم . وقيل المراد الصالحون للنكاح والقيام بحقوقه .

ثم انه تعالى اكد الأمر بالنكاح بقوله « ان يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم » معناه على ما قاله الشيخ في التبيان<sup>(٢)</sup> لا تمتنعوا من انكاح المرأة و

(١) المجمع ج ٤ ص ١٣٩ .

(٢) التبيان ج ٢ ص ٣٣٦ ط ايران .



الرجل اذا كانا صالحين لأجل فقرهما و قلة ذات أيديهما ، فانهم و ان كانوا كذلك فان الله يغنيهم من فضله فانه تعالى واسع المقدر كثير الفضل عليهم بأحوالهم وبما يصلحهم، فهو يعطيهم على قدر ذلك. ثم قال: وقال قوم معناه ان يكونوا فقراء الى النكاح يغنيهم الله بذلك عن الحرام - انتهى .

ولاشك أن الظاهر الأول ، وفيه اشارة الى أن في فضل الله غنية لهم عن المال ، ان هو غاد و رائح و فضل الله ثابت لا يزول . وقيل ان الكلام وعد بالاغناء مع النكاح لقوله <sup>(١)</sup> عَلَيْهِ السَّلَامُ «اطلبوا الغنى في هذه الآية» . وبؤيده مارواه الكليني <sup>(٢)</sup> عن عاصم بن حميد قال : كنت عند ابي عبدالله عَلَيْهِ السَّلَامُ ، فأناه رجل فشكا اليه الحاجة فأمره بالتزويج وذكر الآية - الحديث . والاختبار في ذلك كثيرة <sup>(٣)</sup> .

وجعل في الكشاف <sup>(٤)</sup> ذلك مشروطاً بمشيئة الله تعالى حيث قال : ينبغي أن يكون شريطة الله غير منسيّة في هذا الوعد ونظائره وهي مشيئته، ولا يشاء الحكيم الا ما اقتضته الحكمة وما كان فيه المصلحة و نحوه « و من يتق الله يجعل له مخرجاً و يرزقه من حيث لا يحتسب » .

وقد جاءت الشريعة منصوصة في قوله « و ان خفتن عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء » و المطلق محمول على المقيد ، ومن لم ينس هذه الشريعة لم ينتصب

(١) رواه في الطبري ج ١٨ ص ١٢٦ عن ابن مسعود موقوفاً و رواه عن الطبري ابن كثير

ج ٣ ص ٢٨٦ و في الدر المنثور ج ٥ ص ٤٥ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٥ باب ان التزويج يزيد في الرزق الحديث ٦ و هو في المرات

ج ٣ ص ٥ والحديث طويل اخذ المصنف موضع الحاجة وهو في الوسائل الباب ١١ من ابواب مقدمات النكاح الحديث ٥ ج ٣ ص ٥ ط الاميري .

(٣) انظر الوسائل ج ٣ ص ٥ و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٣٤ و نور الثقلين ج ٣ ص ٥٩٥

الى ٦٠٠ و البرهان ج ٣ ص ١٣٢ و الدر المنثور ج ٥ ص ٤٥٤ و الطبري ج ١٨ ص ١٢٦ و ابن كثير ج ٣ ص ٢٨٦ .

(٤) الكشاف ج ٣ ص ٢٣٥ و اطال الكلام في رد الزمخشري احمد بن المنير الاسكندري

في الانتصاف المطبوع ذيل الكشاف لكنه أرعد وأبرق ولم يأت بشيء .

معتزلاً بعزب كان غنياً فأفقره النكاح وبفاسق تاب وانقى الله وكان له شيء ففنى وأصبح مسكيناً، وعن النبي ﷺ «التمسوا الرزق بالنكاح» وشكى إليه رجل الحاجة فقال «عليك بالباه» - انتهى .

قلت : ولعل مثل هذه الشريطة جارية في اجابة الدعاء كما قال تعالى « ادعوني استجب لكم » ، فلا يرد الشبهة بعدم الاستجابة في كثير من الناس .

وفي الآية دلالة على الامر بالنكاح كما يشعر به أمر الاولياء بالنكاح امامهم . وفي الكشف هذا الامر للنبد لما علم من ان النكاح أمر مندوب اليه ، وقديكون للوجوب في حق الاولياء عند طلب المرأة ذلك وكان الخاطب كفوياً . ثم قال ومما يدل على كونه مندوباً اليه قوله ﷺ « من أحب فطرتي فليستن بسنتي وهي النكاح <sup>(١)</sup> » ، وعنه ﷺ « من كان له ما يتزوج به ولم يتزوج فليس منا » <sup>(٢)</sup> وعنه ﷺ « اذا تزوج احدكم عج شيطانه ياويله عصم ابن آدم منى ثلثي دينه » <sup>(٣)</sup> ، والاحاديث عن رسول الله ﷺ كثيرة .

قلت : لا يخفى أن ظاهر هذه الاحاديث الوجوب <sup>(٤)</sup> الا أن يدعى الاجماع على

(١) رواه ابو الفتوح في ج ٨ ص ٢١٣ وعنه في المستدرک ج ٢ ص ٥٣٤ وأخرجه في الكشف ج ٣ ص ٢٣٦ واللفظ التمسوا قال ابن حجر أخرجه الثعلبي وفيه أيضاً حديث اخر عن ابن مردويه عن عايشه مرفوعاً تزوجوا النساء فانهن يأتين بالمال .

(٢) رواه في المجمع ج ٤ ص ١٤٠ و ابو الفتوح ج ٨ ص ٢٠٩ والمستدرک عن الجعفریات وأخرجه في الكشف ج ٣ ص ٢٣٤ قال ابن حجر أخرجه عبد الرزاق و ابو يعلى .

(٣) الكشف ج ٣ ص ٢٣٤ قال ابن حجر أخرجه ابو داود و احمد بلفظ من كان موسراً لان ينكح فلم ينكح فليس منا وأخرجه الثعلبي بلفظ المصنف قلت وأخرجه بلفظ من كان موسراً البيهقي أيضاً ج ٧ ص ٧٨ .

(٤) رواه ابو الفتوح ج ٨ ص ٢٠٩ وقريب منه في المستدرک عن دعائم الاسلام ج ٢ ص ٥٣٠ وأخرجه في الكشف ج ٣ ص ٢٣٤ قال ابن حجر أخرجه ابو يعلى والطبراني في الاوسط والثعلبي، قوله عج شيطانه اى صاح .

(٥) كيف والتعبير بليس منا انما هو للوجوب كقوله من غشنا فليس منا ومن شهر السلاح في فتنه فليس منا وغيرهما .



حملها على الاستحباب . وفيه ان ذلك كاف من أول الامر ، وقد يقال ظاهر الأول الاستحباب وهو كاف في حمل باقي الأدلة عليه . وقد يدل على الاستحباب قوله تعالى ذلك لمن خشى العنت منكم وان تصبروا خير لكم ، والواجب لا يكون بهذه المثابة . ثم قال : وربما كان واجب الترك اذا أدى الى معصية ومفسدة ، وعن النبي ﷺ : اذا أتى على امتي مائة وثمانون سنة فقد حلت لهم العزبة والعزلة والترهب على رؤس الجبال<sup>(١)</sup> ، وفي الحديث ويأتي على الناس زمان لا تنال فيه المعيشة الا بالمعصية فاذا كان ذلك الزمان حلت العزوبة<sup>(٢)</sup> - انتهى . وفيه دلالة على أن ما يتوقف عليه الحرام حرام كما أن ما يتوقف عليه الواجب واجب ولبعض العلماء في ذلك نزاع . وقد يستدل بظاها على أن العبد والامة لا يستبدان بالنكاح من دون اذن المولى ، اذ لو استبدا لما امر المولى بانكاحهما ، بل ظاها يعطى استقلال الاولياء والآباء في النكاح وان كانت المولى عليها بالغة ، ومن هنا ذهب الشافعي الى جواز تزويج البكر البالغة بدون رضاها لعموم الآية . ورد بأن الايامى شامل للرجال والنساء ،

(١) رواه مرسل ابو الفتح باللفظ الفارسي ج ٨ ص ٢١٠ وخرجه في الكشاف ج ٣ ص ٢٣٥ قال ابن حجر اخرجه البيهقي والثعلبي من حديث ابن مسعود في اسناده سليمان بن عيسى الخراساني وهو كذاب وخرجه الذهبي في ميزان الاعتدال ج ٢ ص ٢١٨ الرقم ٣٤٩٦ ترجمة سليمان بن عيسى ابن نجيب السجزي و ابن حجر في اللسان ج ٣ ص ٩٩ الرقم ٣٣٣ واللفظ فيهما اذا اتت على امتي ثلاث مائة وثمانون سنة .

واصل الحديث موضوع فان سليمان بن عيسى راويهالك خبيث كذاب وضاع للحديث ترى ترجمته في الميزان واللسان الموضوع المتقدم والجرح والتعديل القسم الاول من المجلد الثاني ص ١٣٤ الرقم ٥٨٦ و تنزيه الشريعة عن الاخبار الشنيعة ج ١ ص ٦٥ .  
وقريب منه في المضمون حديث اخر ايضاً موضوع : لان يربى احدكم بعد ستين ومأه جروكلب خبيره من ان يربى ولدأ لصلبه، صرح بوضع الحديث السبوطي في اللالي المصنوعة ج ٢ ص ١٧٨ والكناني في تنزيه الشريعة ج ٢ ص ٢١١ .

(٢) الكشاف ج ٢ ص ٢٣٥ قال ابن حجر و في اسناده محمد بن يونس الكديمي

وحين لزم في الرجال تزويجهم باذنهم فكذا في النساء ، ويؤيده قوله ﷺ : البكر تستأمر في نفسها واذنها صمتها<sup>(١)</sup> .

وأجيب بأن في تخصيص القرآن بخبر الواحد نزاعاً ، مع أن الأيتم من الرجال يتولى أمر نفسه فلا يجب على الولي تعهده بخلاف المرأة فان احتياجها الى ما يصلح امرها أظهر . [على أن لفظ الایامی] وان كان تناول الرجال والنساء لكنه اذا أطلق لم يتناول الا النساء وتناوله للرجال انما هو مع القيد ] .

والحق أن هنا اخباراً معتبرة الاسناد دلت على اعتبار رضا البكر في النكاح ، وكون القرآن لا يخص بخبر الواحد ضعيف فلا يبنى عليه حكم ، ومن ثم ذهب الحنفية إلى اعتبار رضاها ، وهو قول كثير من أصحابنا .

هذا في البكر ، أما الأيتم الثيب فقد أجمعوا على أنها لو أبت التزويج لم يكن للولي اجبارها عليه [ الامايروى عن الحسن بن ابي عقيل ، فانه ذهب الى بقاء الولاية عليها ، وهو شاذ ] .

وقد يظهر من الآية عدم اعتبار اليسار في صحة النكاح وان الاسلام كاف ، واليه ذهب بعض اصحابنا ، ويؤيده<sup>(٢)</sup> عموم قوله ﷺ المؤمنون بعضهم اكفاء بعض ، وقول

(١) انظر سنن البيهقي ج ٧ ص ١٢٢ و ١٢٣ و نيل الاوطار ج ٦ ص ١٢٩ و ١٣٠ و الاستيثار طلب الامر و في بعض الفاظ الحديث مستأذن و انظر ايضاً الوسائل ج ٣ ص ٣٤ الى ٣٧ ط الاميرى و مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٥٦٣ و ٥٦٤ .

(٢) رواه في الفقيه ج ٣ ص ٢٢٩ بالرقم ١١٨٥ عن الصادق وفي الكافي باب ما يستحب من تزويج النساء عند بلوغهن ذيل الحديث ٢ ج ٢ ص ٧ عن النبي (ص) المؤمنون بعضهم اكفاء بعض و هو في المرات ج ٣ ص ٤٤٦ و رواه في التهذيب ج ٧ ص ٣٩٧ بالرقم ١٥٨٨ الا ان اللفظ فيه المومنون بعضهم اكفاء بعض مرة و في الكافي مرتين وهو في الوسائل الباب ٢٣ من ابواب مقدمات النكاح الحديث ٢ ج ٣ ص ٨ ط الاميرى و في الوافي ج ١ ص ١٧ .

و في احاديث اهل السنة العرب بعضها اكفاء بعض انظر سنن البيهقي ج ٧ ص ١٣٤ و ١٣٥ و منتخب كنز العمال المطبوع بهامش المسند ج ٦ ص ٣٩٩ و نيل الاوطار ج ٦ ص ١٣٨ .



أبي جعفر عليه السلام قال : (١) قال رسول الله صلى الله عليه وآله : « إذا جاءكم من ترضون خلقه ودينه فزوهوا فإياه لا تفسدوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير » ولم يذكر اليسار .

وذهب بعضهم الى أن اليسار معتبر في الكفاءة [ لأن اعسار الرجل مضر بالمرأة جداً ] وظاهرهؤلاء عدم صحة العقد بدونه للزوم الضرر ببقائها معه كذلك ، ولما رواه (٢) محمد بن الفضل الهاشمي عن الصادق عليه السلام قال « الكفو أن يكون غنياً وعنده يسار » . وحمل الأكثر هذا الخبر على الأولوية لأنه لا يصلح بدونه لاعلى انه يعتبر .

وجمع آخرون بين القولين فجعلوا للزوجة الخيار اذا لم يكن موسراً وجهلت بذلك ، بمعنى أن العقد صحيح لكنه تخير بخيارها لما في البقاء معه كذلك من الضرر المنفي [ فلها الفسخ كما يفسخ لو كان في الزوج أحد العيوب المجوزة له ] وقد اتفق الجميع على انها اذا كانت عاملة بفقره لزم العقد .

واحتج العلامة على الصحة بأن المرأة لو تزوجت ابتداءً بفقير عاملة بفقره صح نكاحها اجتماعاً ، ولو كان اليسار معتبراً لم يصح ، واذا صح مع العلم وجب أن يصح مع الجهل لوجود المقتضى السالم عن معارضة كون الفقير مانعاً . نعم أثبت لها الخيار دفعاً للضرر عنها ورفعاً للمشقة اللاحقة بسبب احتياجها الى مؤنة يعجز عنها لفقره ولا

(١) انظر التهذيب ج ٧ ص ٣٩٦ الاحاديث بالرقم ١٥٨٤ و ١٥٨٥ و ١٥٨٦ والكافي ج ٢ ص ١١ و المرات ج ٣ ص ٤٤٩ و الفقيه ج ٣ ص ٢٤٨ الرقم ١١٨١ و انظر الوسائل الباب ٢٨ من ابواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ١٠ ط الاميري والوافي الجزء ١٢ ص ١٧ ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٣٧ .

و روى مثله عن النبي (ص) من اهل السنة الترمذي و قال هذا حديث حسن غريب انظر تحفة الاحوذى ج ٢ ص ١٦٩ و نيل الاوطار ج ٦ ص ١٣٦ و منتخب كنز العمال بهامش المسند ج ٦ ص ٣٩٩ و عليه رمزت هـ ك عد ن هـ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٣٩٤ بالرقم ١٥٧٩ و رواه بسند آخر في الكافي ج ٢ ص ١١ باب الكفو و الفقيه ج ٣ ص ٢٤٩ الرقم ١١٨٦ و حديث الكافي في المرات ج ٣ ص ٤٥٠ .

يمكنها التزويج بغيره ، فلولم يجعل لها الخيار كان ذلك ضرراً عليها ، وهو منفي  
اجماعاً .

وهذا القول غير بعيد ، وإن كان القول بعدم اعتباره رأساً لا يخلو من قوة .  
[ فان عدم اعتبار اليسار لا يوجب الخيار ، و انما يوجبه اعتباره ] .  
ولعل عدم احتجاج بعض اصحابنا بالآية على ذلك لما عرفت من احتمال الوجهين ،  
وفيه ما مر فتأمل .

وقال آخرون: اليسار شرط في وجوب الاجابة منها أو من وليها ، لأن الصبر  
على الفقر ضرر عظيم فينبغي جبره بعدم وجوب اجابته وان جازت الاجابة أو رجحت  
مع تمام خلقه وكمال دينه ، فان ملاحظة المال مع تمام الدين ليس نظر ذوي الهمم العالية  
[ فهو شرط في الوجوب لافي الجواز . وهذا القول هو الاصح ] .

[ واعلم أن المعتبر في اليسار كونه مالكا للنفقة بالفعل أو بالقوة القريبة منه بأن  
يكون قادراً على تحصيلها بتجارة او حرفة و نحوها ، أما اليسار بالمهر فليس بشرط  
عندنا اجماعاً . ]

هذا ، واستدل الشيخ بظاهر الآية على أن المملوك يملك ، فان الظاهر أن  
الشرط والجزاء عائد الى الجميع لا إلى الاحرار فقط ، و اذا صح غناهم صح تملكهم .  
واجاب بجواز أن يكون المراد غناهم بالعتق ، وفيه بعد . ويمكن الجواب بأنه يجوز  
أن يكون غناهم وفقدهم باعتبار مواليتهم واذنهم في التصرف في أموالهم - فتأمل فيه .  
الثانية : « وَتَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ »  
(النور - ٣٣) .

« وليستعفف » وليجتهد في العفة وقمع الشهوة ولا يدخل في الفاحشة ، لأن المستعفف  
طالب من نفسه العفاف ، أى حاملها عليه « الذين لا يجدون نكاحاً » أى سبيلاً اليه ،  
بأن لا يوجد عنده شيء من المهر ولا يقدر على القيام بما يلزمه من النفقة و الكسوة  
ونحوها من اللوازم « حتى يغنيهم الله من فضله » ترجية للمستعفين وتقديمه وعبادته



عليهم بالغنى ، ليكون انتظار ذلك وتأمله لطفاً لهم في تحقق استعفافهم وربطاً على قلوبهم ، وليظهر بذلك أن فضله أولى بالأعفاء وأدنى من الصلحاء .

وفيه اشعار بأن الصبر والعفة انما يرغب فيهما عن النكاح مع عدم وجدان ما يتمكن به من التزويج اصلاً ، فلو وجد ما يتمكن به منه وان كان قليلاً لا ينبغي له أن يرغب عنه بالصبر والعفة . و«حتى» على هذا غاية لعدم الوجدان . ويجوز أن يراد من النكاح الزوجة المناسبة بحاله ، ويكون «حتى» غاية للاستعفاف .

وعلى كل حال ففي الآية اشعار بأنه مع التمكن من النكاح لا يحسن الصبر عنه فهي مؤكدة لما ورد من الحث على النكاح مع التمكن ولا منافاة بينها وبين سابقتها ، إذ الأولى الأمر للأولياء بالانكاح و عدم جعل الفقر مانعاً عنه وهذه أمر للزواج بطلب العفة الى أن يتمكنوا ويجدوا ما يتزوجون به . وعلى هذا فلو بذل أحد للزوج التزويج كان الاولى القبول ، لأنه حينئذ قد وجد نكاحاً .

وقد ظهر مما ذكرناه أن الامر للوجوب ، فان المراد لاستعفاف بمعنى عدم الدخول في الفاحشة ، فكأنه قال لا ينكح العاجزون عن النكاح إلى أن يرزقهم الله القدرة عليه .

هذا ، وقد روى الكليني<sup>(١)</sup> عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل «وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله» . قال : يتزوجون حتى يغنيهم الله من فضله . وظهرها أن الاستعفاف بمعنى التزويج ، وحتى تعليلية ، فيكون فيها دلالة على الامر بالنكاح لمن لا يجده [ و يؤيده ما سلف من قوله صلى الله عليه وآله «التمسوا الرزق بالنكاح»<sup>(٢)</sup> ونحوه ] .

الثالثة : «وَأَنْ خِفْتُمْ أَثْقَالَكُمْ فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مِمَّنِّي وَكَأَلَتْ وَرُبَاعًا فَمَنْ خِفْتُمْ أَثْقَالَهُمْ فَوَاحدةً ذكاً أدنى ان لا تعولوا

(١) الكافي ح ٥ ص ٣٣١ ط الاخوندي .

(٢) مرفى ص ١٧٣ .

وَ آكُوا النِّسَاءَ صَدُفَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنِ طِبِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا « (النساء - ٣) .

« وان خفتم ألتقسوا » ألتعدلوا ، من أفسط بمعنى صار ذاقسط أي عدل ، أو بمعنى ازال الفسط وهو الجور ، وقرىء بفتح التاء على أن لازائدة ، أي ان تجوروا « في اليتامى » من النساء ، فانه يطلق عليهن و على الذكور أيضاً « فانكحوا ما طاب لكم » يعني ما حل لكم « من النساء » لا ما حرم عليكم كما دلت عليه آية التحريم . واعترض الرازي بأن قوله « فانكحوا » أمر اباحة فيؤول المعنى الى قوله أبعث لكم نكاح من هي نكاحها مباح لكم ، وهو كلام مستدرك ، سلمنا لكن الاية تصير مجملة لأن أسباب الحل والاباحة غير مذكورة في هذه الاية ، فالاولى حمل الطيب على استطابة النفس وميل القلب ، فتكون عامة ويدخلها التخصيص ، وهو أولى من الاجمال عند التعارض ، لأن العام المخصص حجة في غير محل التخصيص ، والمجمل لا يكون حجة اصلاً .

والجواب عن الأول ان ذكر الشيء ضمناً ثم ذكره صريحاً لا يعد تكراراً كقوله « من طيبات ما رزقناكم » و عن الثاني ان قوله « ما طاب لكم » بمعنى ما حل لكم اذا كان اشارة الى ما بقى بعد اخراج آية التحريم [المعلومة] فلا اجمال . هذا ، والتعبير عنهن بـ « ما » دون من للاشارة الى ان الاناث من العقلاء يجزى من مجزى غير العقلاء لما فيهن من نقص العقل .

« مثني وثلاث ورباع » ثنتين ثنتين وثلاثاً وثلاثاً وأربعاً وأربعاً ، وهي في محل النصب على البدلية من مفعول انكحوا ، ومعناها المتبادر الى الفهم الاذن لجميع الناكحين الذين يريدون الجمع بين النساء ان ينكح كل واحد منهم ماشاء من العدد المذكور متفقين فيه أو مختلفين ، كقولك اقسما هذه البدرة درهمين درهمين وثلاثة وثلاثة و أربعة أربعة ، حيث إن المراد قسمة المال بين الجماعة على الوجه المذكور ، سواء كانت القسمة متفقة أو مختلفة .



ولو أفردت - بأن قيل ثنتين وثلاثاً وأربعاً - كان المعنى تجوز الجمع بين هذه الأعداد لا التوزيع ، ولوقيل أودون الواو ، لأفاد الكلام أنه لا يسوغ الاقتسام الأعلى أحد أنواع هذه القسمة ، وليس أن يجمعوا بين هذه الأنواع ، بأن يكون بعضهم على ثنائية وبعضهم على تثلث وبعضهم على تربيعة ، وهو خلاف المطلوب من تجوز الجمع بين أنواع القسمة التي دلت عليه الواو كما عرفت . فلا يرد ما يتخيل أن الآية قد تدل على تجوز الزيادة على الأربع<sup>(١)</sup> ، لما عرفت من عدم فهمه منها بوجه بل المفهوم منها خلافه .

ومقتضى الآية العموم بالنسبة إلى الحر والعبد ، نظراً إلى أن المخاطب المكلفون الشامل لهما ، ومن ثم أجاز مالك من العامة للعبد أن يتزوج بالاربع مطلقاً تمسكاً بظاهر الآية ، وأكثر الفقهاء على المنع منه نظراً إلى أن الآية إنما تتناول الأحرار دون المماليك ، فإن الخطاب فيها إنما يتناول إنساناً متى طاب له امرأة قدر على نكاحها والعبد لا يتمكن من النكاح إلا باذن مولاه .

وأيضاً فإنهم متى قال « وان خفتم إلا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم » وظاهر هذا الخطاب للأحرار . وأيضاً قوله « فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً » والعبد لا يأكل بل يكون لسيدته ، فكذا الخطاب الأول ، لأن الخطابات وردت متتالية على نسق واحد ، فيبعد أن يدخل التقييد في اللاحق دون السابق .

و ذهب جماعة من الفقهاء إلى أن الآية بعمومها تتناول العبد إلا أنهم خصصوا هذا العموم بالقياس ، قالوا أجمعنا على أن الرق له تأثير في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ، ولما كانت العدد من حقوق النكاح وجب أن يحصل للعبد نصف ما للحر .

والذي يذهب إليه أصحابنا أن الآية مخصوصة بالنصوص الواردة عن أصحاب العصمة الذين هم مهبط الوحي و اسرار التنزيل ، و قد تظافرت اخبارهم و انعقد اجماعهم على أن العبد إنما يجوز له الجمع بين الحرتين أو اربع اماء أو حرة و أمتين .

(١) انظر تعاليفنا على كثر العرفان ج ٢ ص ١٤٢ .

هذا ، وفي تعليق الجواب - اعنى قوله « فانكحوا » - بالشرط - اعنى قوله « خفتم » غموض ، <sup>(١)</sup> ومن ثم اختلف احوال المفسرين فيه ، فقيل معنى الآية ان خفتم لانعدلوها في يتامى النساء اذا تزوجتم بهن فتزوجوا ما طاب لكم من غيرهن ، فقد روي أن الرجل كان يجد اليتيمة لها مال وجمال فيتزوجها ضناً بهاعن غيره ، فربما اجتمعت عنده عشر منهن فيخاف لضعفهن وعدم من يغضب لهن أن يكون ظالماً لهن حقوقهن و مفرطاً فيما يجب لهن ، فنزلت . والمراد ان لكم في غيرهن متسع حيث جوز لكم الارباع فلا ينبغي لكم مع خوف الجور أن تنكحوهن .

وقيل ان المعنى ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتخرجتم منهن ، لما روي انهم كانوا يتخرجون عن اليتامى والتصرف في أموالهم خوفاً من العقاب بعد نزول آية اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير ولا يتخرجون عن الجور في أمور النساء من عدم التعديل ، فربما كان تحت الرجل العشرة من الازواج والثمان والسنت فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن .

فخافوا أيضاً ترك العدل بين النساء ولا تتجاوزوا القدر الذي يمكنكم العدل معه ، لان من يخرج من ذنب أو تاب عنه و هو مرتكب لمثله فهو غير متخرج ولا تائب و انما يكون كذلك لو تخرج عن الذنوب كلها .

وقيل انهم كانوا يتخرجون من ولاية اليتامى ولا يقبلونها ولا يتخرجون من الزنا ، فقيل لهم ان خفتم الجور في اليتامى فخافوا اثم الزنا وعقابه وانكحوا ما حل لكم من النساء الى الارباع ولا تحوموا حول المحرمات .

وقد يستدل بعموم الآية على عدم اعتبار النسب ، فيجوز لوضيع النسب أن يتزوج بشريفه كما هو المشهور بين اصحابنا ، و بذلك استدل العلامة في التذكرة . و ذهب بعضهم الى اعتباره فمنع من تزويج الوضيع بالشريفة ، نظراً الى بعض الاخبار و هو معارض بمثله ، فيتساقطان و يبقى عموم الآية سالماً ، مع امكان حمله على ضرب

(١) و للسيد الجليل الشريف الرضى قدس سره في كتابه حقائق التأويل في مشابه



من التأويل جمعاً بين الأدلة .

« فان خفتم ألا تعدلوا » بين هذه الاعداد المباحة لكم « فواحدة » بالنصب على القراءة المشهورة أي فانكحوا واحدة فانها لا تحتاج الى التعديل وكثرة المؤنة بخلاف الجمع ، و قرئ بالرفع على انه خبر مبتدأ محذوف ، تقديره : فحسبكم واحدة . وفيه دلالة على أن اباحة الاربع من النساء انما هو مع العدل بينهن وعدم الجور في القسمة ، ويستفاد من ذلك المبالغة في العدل ووجوب التحرز مما يوجب عدم العدل حيث حتم الواحدة بمجرد خوف عدم العدل .

« أو ما ملكت أيمانكم » من الاماء و ان تعدت ، و في التسوية بين الواحدة من الحرائر و بين الاماء من غير حصر ولا توقيف ولا عدد ، اشارة الى خفة مؤنتهن وعدم لحوق التبعة من طرفهن فلا عليك اكثرت منهن أم أقلت ، و عدلت بينهن في القسم أم لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل .

« ذلك » أي التقليل منهن أو اختيار الواحدة أو التسرى « أدنى ان لاتعولوا » اقرب من أن لاتميلوا عن الحق ، من قولهم عال الميزان اذا مال و عال الحاكم اذا جار ، و يؤيده <sup>(١)</sup> ما رواه العامة مرفوعاً عن عائشة عن النبي ﷺ في بيان ان لاتعولوا قال « ان لاتجوروا » و في رواية أخرى <sup>(٢)</sup> « أي لاتميلوا » .

- (١) الكشف ج ١ ص ٤٦٨ قال ابن حجر في الشاف الكاف المطبوع ذيله اخرج ابن حبان و ابراهيم الحربى والطبرى و ابن ابى حاتم و غيرهم من رواية محمد بن زيد عن هشام عن ابيه قال ابن ابى حاتم الصواب موقوف انتهى قلت و مثله فى تفسير ابن كثير ج ١ ص ٤٥١ و نقل فيه ايضاً عن ابن ابى حاتم قال ابى : هذا خطأ و الصحيح عن عايشه موقوف .
- (٢) رواه موقوفاً عن عدة فى تفسير الطبرى ج ٤ ص ٢٣٩ - ٢٤١ و ابن كثير ج ١ ص ٤٥١ و الجصاص فى ج ٢ ص ٦٧ و فى فقه اللسان ج ٢ ص ٣١٨ ان عول مصدر فرعى مأخوذ من علا و الاصلى من معانيه الارتفاع من عال الميزان اذا ارتفع احد طرفيه واصله علا الميزان ثم نقل الى الميل عن الاعتدال لان الميزان اذا عال عدل عن الاستواء ثم الى الجور لانه ميل عن العدل و الحق و المعول معول لانه ترفع به الحجارة .
- و فيه ايضاً ان العيال عيال لان الرجل يعول اليهم و يعيل و ان اعال بمعنى كثر عياله و فرعه معنى عال الرجل اذا افتقر لان ذا العيال اكثر فقراً من الذى لا عيال له .

ويحتمل أن يكون المراد ان لا يكثر عيالكم<sup>(١)</sup> ، من قولهم عال الرجل عياله يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا أنفق عليهم . و يؤيده قراءة « ان لاتعيلاوا »<sup>(٢)</sup> من عال الرجل اذا كثر عياله ، عبر عن كثرة العيال بكثرة المؤن على الكناية . ولعل المراد بالعيال الازواج ، اذ مع التعدد يلزم الكثرة ما ليس في الواحدة .

ويحتمل أن يريد الاولاد أيضاً ، فان في الواحدة لا يحصل الكثرة بالاضافة الى ما زاد عليها ، وكذا في الاماء فان التسرى وان تعدد لكنه في مظنة قلة الولد بالاضافة الى التزويج حيث انه يجوز العزل فيه كما هو مشهور .

وقد استفاد من الآية الترغيب في النكاح وعدم تركه بالكلية ، حيث أمر مع عدم العدل بين النساء اما بنكاح الواحدة أو ملك اليمين ، فلا يخلو الحال من النكاح لانه ان امكنه العدل بين النساء كان الجمع مباحاً له على الوجه المتقدم والا فالواحدة أو ملك اليمين . وقد استفاد منها أن الخروج عن عهدة الامر بالنكاح والندب اليه يحصل بملك اليمين ايضاً وانه بمثابة العقد في تحصيل الغرض .

وقد ظهر من تضاعيف كلامنا أن الامر بالنكاح - أعنى قوله « فانكحوا » - للإباحة ، قال في مجمع البيان<sup>(٣)</sup> واستدل بعض الناس على وجوب التزويج بقوله

(١) هذا المعنى ذكره الشافعي ولم يرتضه اهل الادب و عابوه به وقد اكثروا الكلام في عيبه و الدفاع عنه انظر احكام القرآن للجصاص ج ٢ ص ٦٨ و فتح القدير ج ١ ص ٣٨٦ و تفسير الامام الرازي ج ٩ من ص ١٧٦ - ١٧٩ و قال في الكشاف ان الشافعي اعلى كعبا و اطول باعاً في علم كلام العرب من ان يخفى عليه مثل هذا .

لكنه سلك في تفسير الكلمة طريقة الكنايات لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم لما يصعب عليه المحافظة على حدود الكسب و حدود الورع و كسب المال و الرزق الطيب و ما نقلناه خلاصة من بيان الزمخشري ليس بعين لفظه و عندي ما ذكره الزمخشري من احسن ما تأولوا به قول الشافعي .

(٢) نقله في الكشاف ج ١ ص ٤٦٩ عن ابن طاوس و في فتح القدير ج ١ ص ٣٨٦ عن طلحة بن مصرف .

(٣) المجمع ج ٢ ص ٧ .



« فانكحوا » ، و هو خطأ لانه يجوز العدول عن الظاهر لدليل ، و قد قام الدليل على عدم الوجوب .

قلت : و مما يدل على عدم الوجوب انه لو كان للزم وجوب منى من النساء ولافائل به ، فانفتت دلالة الآية من هذا الوجه ، ولعل مراد الطبرسى من الدليل هذا . ويمكن حمل الامر على الاستحباب ، و فيه تأمل اذ استحباب الثنتين و ما فوقها غير ظاهر ، بل قد يظهر من الشيخ كراهة ذلك ، ولعل وجهه التحرز عن عدم العدل و كونه مظنة الوقوع فيه ، و هذا مما يقوى كونه للإباحة أيضاً .

ثم انه تعالى خاطب الأزواج و أوجب عليهم اعطاء مهور النساء بقوله « و آتوا النساء صدقاتهن » مهورهن ، والصدقة المهر في لغة اهل الحجاز ، و قد يسمى المهر صداقاً لأنه مظهر لدعوى صدق الزوج في المحبة اذا دفعه ، و قرىء على وجوه أخر . « نحلة » أي عطية ، يقال نحلته كذا نحلة اذا أعطاه اياه من طيب نفس بالتوقع عوض سمي به المهر مع كونه عوض البضع لاشتراك فوائد التزويج بينهما و اختصاص الزوج بدفع المهر الى الزوجة فكان ذلك عطية من الله ابتداء و عطية من الزوج نفسه . و لأنه لا يملك بدل المهر شيئاً ، فان البضع في ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله ، و إنما الذي استحقه الزوج هو الاستباحة لا الملك . و هو منصوب على المصدرية ، لأن النحلة والابتاء بمعنى الاعطاء .

و يحتمل الحالية عن الصدقات اي منحولة ، أو عن فاعل آتوا بمعنى تاحلين و قيل المعنى نحلة من الله و تفضلاً منه عليهن ، فيكون حالاً عن الصدقات . و قيل المعنى ديانة من الله ، من اتحلله اذا دان به فهو مفعول له ، أو حال عن الصدقات .

و من فسرهما بالفريضة نظر الى مفهوم الآية لالى مفهوم اللفظ [ و من ثم عبر عنه بالفريضة في موضع آخر حيث قال « و قد فرضتم لهن فريضة » الآية ] و الخطاب للأزواج لأن ما قبله خطاب للناكحين . و قيل خطاب للاولياء فان العرب كانت في الجاهلية لاتعطي البنات من مهورهن شيئاً ، فنهى الله تعالى عن ذلك و أمر بدفع الحق الى أهله .

و في اطلاق النساء من غير تقييد بالدخول بهن دلالة واضحة على أن المهر يجب بمجرد العقد ، ان به تصير المرأة من النساء ، و هو صريح في أنها تملكه بمجرد العقد كما اختاره اكثر الاصحاب ، و هو المشهور فيما بينهم ، لكنه ان دخل بها استقر و ان طلقها قبل الدخول رجع عليها بالنصف .

و ذهب بعض الاصحاب الى ان العقد انما يوجب من المهر نصفه لاجمعيه والنصف الثاني يوجبه الدخول ، و ظاهر الآية حجة عليه ، و ما استدل به من الاخبار معارض بغيره أو محمول على الاستقرار ، و هو غير الملك جمعاً بين الادلة .  
و مقتضى الآية وجوب الدفع بمجرد العقد و ان لم تطلبه المرأة ، الا أنه مقيد بالطلب لامطلقا كسائر الحقوق .

و قد يستدل بظاها على ان للمرأة الامتناع من تسليم ، نفسها اذا لم تقبضه والاصحاب متفقون في الجملة على ذلك قبل الدخول اذا كان [ الزوج مؤسراً والمهر ] حالاً [ وكانت الزوجة كاملة سالحة للاستمتاع ] .

و يؤيده ان النكاح [ المشتمل على ذكر المهر ] في معنى المعاوضة و ان لم يكن محضة ، و من حكم المعاوضة أن لكل من المتعاقدين المتعاضين الامتناع من التسليم الى أن يسلم اليه الآخر .

[ لكن وهل يجبر الزوج على تسليم المهر ابتداءً فاذا سلم هو سلمت نفسها أو لا يجبر واحد منهما لكن اذا بادر أحدهما الى ان يسلم أجر الآخر تسلم ما عنده ؟ كل محتمل ، و لا يبعد الامر بتقابضهما معاً بأن يؤمر الزوج بوضع الصداق في يده من يتفقان عليه أو يد عدل و تؤمر هي بالتمكين فاذا مكنت سلم العدل الصداق اليها ، لما في ذلك من الجمع بين الحقين . ولو كان الزوج معسراً فلاكثر على ذلك ايضاً ، لأن عجز أحد المتعاضين لا يسقط الحق الثابت للآخر . ]

و ربما فرق بعضهم بين كون الزوج مؤسراً أو معسراً ، فجوز لها الامتناع في الاول دون الثاني لمنع مطالبته . و فيه نظر ، فان المنع من المطالبة لا يقتضي وجوب التسليم قبل قبض عوضه [ الحال من وجه آخر ، فانه مع اليسار اذا طالبته . نعم الزوجة



آثم بالمنع واستحقت هي النفقة وان لم تسلم نفسها اذا بذلت التمكين بشرط المهر ، لأن المنع حينئذ بحق واجب ، ومع الاعسار لائم عليه بالتأخر ، وفي استحقاقها النفقة حينئذ اشكال ينشأ من انتفاء التمكين ، اذ هو معلق بأمر يعسر حصوله عادة ، ومن ان المنع بحق فأشبهه الموسر ، وأن المعلق عليه لا يدخل له في العرف ، اذ يجوز رفعه بالاقراض ونحوه . ]

ولو كان المهر مؤجلاً لم يجز لها الامتناع عن تسليم نفسها ، اذ لا يجب حينئذ شيء ، فيبقى وجوب حقه عليها بغير معارض . ولو أقدمت على المحرم وامتنعت الى أن حل الاجل ، ففي جواز الامتناع وجهان ، أما بعد الدخول ففي جواز امتناعها قبل القبض خلاف بين الاصحاب ، فبعضهم على انه بمثابة ما قبل الدخول فلها الامتناع في كل وقت وان دخل بها اذا لم تقبضه ، نظراً الى ان المقصود بعقد النكاح منافع البضع فيكون المهر في مقابلها و يكون تعلق الوطي الأول به كتعلق غيره .

وذهب آخرون الى أنه ليس لها الامتناع بعده واستدل لهم العلامة في المختلف بأن التسليم الأول تسليم استقر به العوض برضى المسلم فلم يكن لها الامتناع بعد ذلك ، كما لو سلم المبيع قبل قبض الثمن ثم اراد منعه فانه ليس له ذلك ، ولان البضع حقه والمهر حق عليه ، وليس اذا كان عليه حق ان يمنع حقه .

قلت : في كلا الدليلين بحث ، أما الأول فقياس غير واضح العلة . فان قيل : النكاح معاوضة ، ومن حكم المتعاضين انه اذا سلم احدهما العوض الذي كان من قبله باختياره لم يكن له بعد ذلك حبسه لتسليم العوض الآخر . قلنا : لا نسلم انه معاوضة ، اذ لم يثبت ذلك بنص ، على انه مخالف لها في كثير من الاحكام فلا يمكن اجراء احكامها عليه فتأمل . وأما الثاني فلو تم افاد وجوب التسليم قبل الدخول ايضاً ، فكان لا يجوز للمرأة الامتناع بمجرد العقد ، وهو لا يقول به فتأمل .

« فان طبن لكم ، أيها الأزواج » عن شيء منه ، أي من الصداق حملاً على المعنى أو يجري مجرى اسم الإشارة أي من ذلك ، وقيل الضمير للايتاء « نفساً » تمييزاً لبيان الجنس و لذلك وحده ، والمعنى فان وهبن لكم من الصداق عن طيب نفس ، لكن جعل العمدة

في ذلك طيب النفس للمبالغة والتنبيه على انه لو صدر ذلك ممنهن اشكاسة اخلاقكم وسوء معاشرتكم فليس في محله ، و من ثم عداه بعن لتضمن معنى التجافى و التجاوز ، و قال « منه » مع كون هبة الكل أيضاً كذلك بعناً لهن على تقليل الموهوب .

قال في الكشف وفي الآية دليل على ضيق المسلك في ذلك و وجوب الاحتياط حيث تلى الشرط على طيب النفس ، فقيل « فان طبن لكم » ولم يقل فان وهبن لكم أو سمحن ، اعلاماً بأن المراعى هو تجافى نفسها عن الموهوب طيبة ، وقيل فان طبن لكم عن شيء منه نفساً ولم يقل فان طبن لكم عنها بعثالهن على تقليل الموهوب ، و نقل عن جماعة عدم جواز هبة الكل مطلقاً . ثم قال : و يجوز أن يكون تذكير الضمير لينصرف الى صدق واحد فيكون متناولاً لبعضه ولو أنت لتناول بظايره هبة الصدق كله ، لأن بعض الصدقات واحدة منها فصاعداً .

« فكلوه » أراد به مطلق الانفاق والتصرف ، لأنه قد يعبر عن ذلك بالأكل ، [ فيدخل فيه ما اذا كان المهر ديناً في الذمة ] « هنيئاً مريئاً » صفتان من هنيء الطعام ومرىء اذا ساغ من غير غص اقيمتا مقام مصدريهما ، أو وصف بهما المصدر ، أو جعلتا حالاً من ضمير المفعول . وقيل الهنيء ما يلذذ الانسان حال الاكل والمرىء ما يحمد عاقبته . و في المجمع الهنيء الشفاء من المرض ويقال هنانى الطعام ومرانى ، اذا صار لى دواء عاجلاً شافياً . ثم قال : و في كتاب العياشى مرفوعاً الى امير المؤمنين عليه السلام جاء رجل فقال : يا امير المؤمنين انى يوجعنى بطنى . فقال : ألك زوجة . قال : نعم . قال : استوهب منها شيئاً طابت به نفسها من مالها ثم اشتر به عسلاً ثم اسكب عليه ماء السماء ثم اشربه ، فانى سمعت الله يقول في كتابه « وأنزلنا من السماء ماء مباركاً » وقال « يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس » وقال « فان طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً » فاذا اجتمعت البركة والشفاء والهنيء المرىء شفيت انشاء الله . قال : ففعل ذلك فشفى .

و في الآية دلالة على أن هبة ما في الذمة التى هي في معنى الابراء لا تحتاج الى القبول ، و على عدم اختصاص الهبة بالاعيان ، كما أن الصدقة لا تختص بها على مامر .



الرابعة : ( والَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ، الْأَعْلَى أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَاتِّمُوا لَهُمْ فُرُوجَهُمْ ، فَمَنْ ابْتَغَى وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْعَادُونَ الْمُؤْمِنُونَ ٥ - ٦ ) .

« والذين هم لفروجهم حافظون » لا يبدو أنها « الاعلى أزواجهم أو ما ملكت أيماهم » زوجاتهم و سراريهم ، فعلى صلة لحافظين من قولك « احفظ على عنان فرسي » على تضمين معنى النفي كما في قولك « نشدتك الله الا فعلت كذا : اي لم اطلب منك الافعلك كذا » والمعنى هنا لا يبدو أنها على أحد الاعلى أزواجهم و سراريهم ، ويجوز أن يكون حالاً أي حفظوها في كافة الاحوال الا في حال كونهم والين على أزواجهم و سراريهم و قوامين عليهن ، من قولهم « كان على فلانة فمات عنها فخلف عليها فلان » ونظيره « فلان على البصرة » أي وال عليها . والتعبير بـ « ما » في المماليك اجراء لهن مجرى العقلاء .

ولعل في الكلام اشعاراً بمدحهم على حفظ فروجهم عما أمروا بالحفظ عنه و على عدم حفظها مما أبيض لهم ، فكما أن الحفظ عن الأول صفة مدح كذلك عدم الحفظ في الثاني ، و هو كذلك . و من ثم قد يجب وقد يستحب وقد يباح على ما يعلم تفصيله من خارج .

« فانهم غير ملومين » ولامذمومين ، واللوم والذم واحد ، والضمير يعود الى حافظون أو لمن دل عليه الاستثناء ، أي فان بذلوا لأزواجهم و امائهم فانهم غير ملومين على ذلك .

و اطلاق اباحة الأزواج والاماء وان كانت لهن أحوال يحرم وطيهن فيها كحال الحيض وبعد الظهار قبل الكفارة ونحوها ، لأن المراد بيان جنس ما يحل وطيهن من غيره ، لا الاحوال التي يحل فيها الوطى من غيرها ، فان بيان ذلك من موضع آخر . على أنه مع الوطى في تلك الاحوال لا يلحقه لوم من حيث كونها زوجة أو ملك يمين وانما يلحقه من وجه آخر .

ولا تخرج المتعة من الآية ، لأنها زوجة عندنا وان خالفت الزوجات في بعض

الاحكام ، كما أن حكم الزوجات في نفسه مختلف . وقد اعترف صاحب الكشاف <sup>(١)</sup> بأن الآية لا تنافي المتعة لأنها زوجة .

«فمن ابتغى وراء ذلك، المستثنى الذي بينه الله تعالى من الزوجة وملك اليمين فأولئك هم العادون ، الكاملون في العدوان المتناهون فيه كما يعطيه ضمير الفصل وتعريف الخبر ، لتجاوزهم عن الحد الذي حد الله لهم في الاباحة .

وفي الآية دلالة على تحريم النكاح بغير المذكورين ، فلا يجوز بالهبة ولا الاجارة ولاغيرهما من الوجوه . و مقتضى ذلك عدم جوازه بالتحليل أيضاً في الامة المملوكة ، الا ان الاصحاب على جوازه ، و ادعى بعضهم الاجماع عليه ، و في الاخبار المعتمدة الاسناد عن ائمة الهدى عليهم السلام دلالة واضحة عليه أيضاً .

و على هذا فيمكن تخصيص العموم في آخر الآية بالتحليل ، اذ الظاهر أنه وراء التزويج والملك ، من حيث أن المتبادر من الأول العقد على وجه خاص ومن الثاني ملكية العين ، والاكثر على دخوله في أحد الامرين السابقين : فبعضهم أدخله في التزويج بناء على أن المحللة متعة ، وبعضهم أدخله في الملك بناء على أن الملك أعم من المنفعة والعين والتحليل تمليك منفعة .

و في الأول بعد ، اذ ليس فيها خواص المتعة من وجوب تعيين المدة والمبلغ والصيغة الخاصة . والثاني أيضاً كذلك ، اذ الظاهر من الآية هو ملك العين لا الأعم ، و من ثم لم يجز غير التحليل حتى لو صرح بتمليك المنفعة لم يجز كما هو قول الاصحاب ، وأيضاً يجوز تحليل بعض المنافع من الامة كالثقلبة واللمس والنظر فقط ونحو ذلك ، على ما اقتضته الاخبار المعتمدة الاسناد ولا يجوز تمليكها .

وبالجملة فما ذكره بعيد ، والأظهر الأول لشيوع التخصيص حتى قيل مامن عام الا وقد خص . و مما ذكرنا يمكن تخصيصها أيضاً بالجارية المملوك بعضها فقط أو المشتركة بين الشخصين كما ذهب بعض الاصحاب الى جواز وطئها مع اذن الشريك ،

(١) انظر الكشاف ج ٣ ص ١٧٧ و انظر أيضاً تعليقاتنا على كثر العرفان ج ٢ ص ١٦٥



لكن هذا يتوقف على ورود الدليل عليه بخصوصه ، و كونه مما يصح تخصيص القرآن به والا كان على المنع .

الخامسة [ أَلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمَحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ إِذَا تَقَيَّمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (المائدة - ٥) .  
« اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم ،  
سيجيء الكلام في تفسير هذه مفصلاً .

« والمحصنات من المؤمنات » الحراير أو العفايف من المؤمنات ، أي أحل لكم نكاحهن ، و تخصيصهن بعث على ما هو الأولى في أمر النكاح « و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » أي أحل لكم نكاحهن أيضاً .

ظاهر الآية انه لا فرق في أهل الكتاب بين الحربى منهم والذمى لشمول الاسم لهما ، ومن ثم قال القاضى وان كن حريات ، ونقل عن ابن عباس عدم الحل في الحريات ، ولعل وجهه انها قد تسترق وهي حامل فيسترق الولد معها ولا يقبل قولها في حبله من مسلم ، وفيه ان هذا انما يفيد تأكد الكراهة .

« اذا آتيتموهن أجورهن » وتقييد الحل باتيان المهور لتأكيد وجوبهن لالأن الحل ينتفى مع عدم الايتاء . ويمكن أن يكون المراد بايتائهن التزام مهورهن .  
و مقتضى الآية ان نكاح الكتابية حلال ، واليه ذهب اكثر العلماء ، و قال به جماعة من أصحابنا ، ولا ينافيه قوله تعالى « ولاتنكحوا المشركات » على ما سيجىء لأن الظاهر من المشرك غير الكتابى ، ولو سلم دخوله فيه فهى عامة وهذه خاصة فتخصص بها .  
وفي الكشف ان قوله « ولاتنكحوا المشركات حتى يؤمن » منسوخ بقوله « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » نظراً الى ان سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شىء قط على ما سلف مراراً .

وفيه نظر ، ان النسخ فرع التنافى ولاتنافى بين العام والخاص فلا وجه للنسخ بل التخصيص لازم . نعم في قوله تعالى « ولاتمسكوا بعواصم الكوافر » دلالة على المنع من نكاح الكافرة وان كانت كتابية ، فمتنافى الآية المذكورة . و من ثم ذهب بعض

الاصحاب الى المنع لهذه الآية ، ويؤيده ما رواه زرارة عن الباقر عليه السلام <sup>(١)</sup> قال : سألته عن قول الله عز وجل « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » ؟ فقال : هي منسوخة بقوله « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » .

ويمكن أن يقال : ان قوله « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » ليس صريحاً في ارادة النكاح فكيف ينسخ به ، واثبات النسخ بتلك الرواية مشكل خصوصاً مع عدم صحتها <sup>(٢)</sup> و ورود روايات كثيرة بالجواز :

روى محمد بن مسلم <sup>(٣)</sup> عن الباقر عليه السلام قال : سألته عن نكاح اليهودية والنصرانية . قال : لا بأس . وفي صحيحة معوية بن وهب <sup>(٤)</sup> عن ابي عبدالله عليه السلام في الرجل المؤمن يتزوج باليهودية والنصرانية ، فقال : إذا أصاب المسلمة فما يصنع باليهودية والنصرانية ؟ قلت : يكون فيها الهوى . فقال : ان فعل فليمنعها من شرب الخمر ومن أكل لحم الخنزير و اعلم انه عليه في دينه غضاضة .

(١) الكافي ج ٢ ص ١٤ باب نكاح الذميه الحديث ٨ و هو في المرات ج ٣ ص ٤٥٣ و رواه في التهذيب ج ٧ ص ٢٩٨ بالرقم ١٢٤٥ و الاستبصار ج ٣ ص ١٧٩ بالرقم ٦٤٩ قال المجلسي قدس سره : قوله منسوخة يمكن ان يكون اباحتها منسوخة بالكرهه فان النهي اعم منها و من الحرمة و كذا ذكره الوالد رحمه الله و في المرات ايضاً نقلاً عن شرح المختصر النافع و دعوى نسخها ( والمحصنات ) بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر لم يثبت فان النسخ لا يثبت بخبر الواحد خصوصاً مع معارضته بما هو اصح منه .

(٢) لم يثبت لي وجه لعدم صحة الحديث فان كان لاجل ابراهيم بن هاشم فقد عرفت صحته نعم الحق في اصل المسئلة صحة نكاح الكتابيات انظر تعاليفنا على كثر العرفان ج ٢ من ص ١٩٣ - ١٩٩ .

(٣) التهذيب ج ٧ ص ٢٩٨ الرقم ١٢٤٧ والاستبصار ج ٣ ص ١٧٩ الرقم ٦٥٠ و تمهة الحديث : اما عملت انه كان تحت طلحة بن عبيدالله يهودية على عهد النبي (ص) .

(٤) الكافي ج ٢ ص ١٣ باب نكاح الذميه الحديث ١ و هو في المرات ج ٣ ص ٤٥٢ و رواه في التهذيب ج ٧ ص ٢٩٨ الرقم ١٢٤٨ والاستبصار ج ٣ ص ١٧٩ الرقم ٦٥٢ والفقيه ج ٣ ص ٢٥٧ الرقم ١٢٢٢ .



و فيها اشارة الى كراهة ذلك ، فيمكن حمل النهي الوارد فيه على الكراهة .  
ويمكن حمل المنع على النكاح الدائم والجواز على المتعة كما ذهب اليه جماعة من اصحابنا .  
ويؤيده ظاهر قوله تعالى « اذا آتيتموهن أجورهن » فان مهر المتعة قد أطلق  
عليه الأجر في آيتها ، ولا يماه بعض الاخبار الى أن نكاح الكافرة لا يكون الا في حال  
الضرورة . وفيه نظر ، فان الأجر يطلق على المهر ، وقد ورد في القرآن أيضاً وصحيحة  
معاوية المقدمة صريحة في الجواز مطلقاً اختياراً ، وقد ورد بعض الاخبار بجوازها  
متعة لا ينفي جواز غيرها . وبالجملة فالوقوف مع ظاهر القرآن هو اللازم والاحتياط  
غير خفي ، وسجبيء تمام الكلام انشاء الله . ]

السادسة : [ وَ أَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ قَبِلْتُمْ بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِينَ غَيْرِ  
مُسَافِحِينَ فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَكُوهُنَّ أَجُورُهُنَّ فَرِيضَةً وَ لِأَجْنَحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا  
كُرِهْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا (النساء - ٢٤) ]

« وأحل لكم » ذكر تعالى أولاً محرّمات النكاح ثم بين المحللات ، فهو عطف  
على الفعل المضمر الذي نصب كتاب الله سابقاً ، أي كتب الله عليكم تحريم المذكورات سابقاً  
« وأحل لكم ما وراء ذلكم » من المحرمات المذكورة سابقاً ، وهو عام خص بالمنفصل  
من الاخبار ، بل الاجماع الدال على تحريم نكاح المرأة على عمّتها أو خالتها بغير رضاها  
وعلى تحريم جميع ما تقدم من الرضاع ايضاً وان كان المذكور فيها البعض [ بقوله ﷺ  
يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب <sup>(١)</sup> ] .

و على تحريم المطلقة ثلاثاً [ بقوله « فلا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره » ] و  
على تحريم الحربية و المرتدة بدليل « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن » ، و على  
تحريم الامة مع القدرة على الحرية ، وعلى تحريم الملاغنة [ بقوله ﷺ « المتلاعنان » ]

(١) انظر الحديث بالفاظه المختلفة في الوسائل الباب ١ من ابواب ما يحرم بالرضاع

ج ٣ ص ٤٧ ط الاميري و مستدرك الوسائل ج ٢ ص ٥٧٢ و ٥٧٣ و من اهل السنه البيهقي

ج ٧ ص ٤٥١ - ٤٥٣ و مجمع الزوائد ج ٤ ص ٢٤١ و نيل الاوطار ج ٦ ص ٣٣٦ و ٣٣٧ .

لا يجتمعان أبداً ، <sup>(١)</sup> . ]

« ان تبتغوا » مفعول له بمعنى بين لكم ما تحل مما تحرم ارادة أن يكون ابتغاءكم « بأموالكم » كالمهر المدفوع اليهن ، ويمكن ادخال ثمن السرايى فيه على ما يظهر من القاضى .

« محصنين غير مسافحين » منصوبين على الحال من فاعل « تبتغوا » و مفعوله مقدر وهو النساء . ويحتمل أن لا يقدر له مفعول ، فكأنه قيل ارادة ان تصرفوا أموالكم حال كونكم محصنين لآحال كونكم مسافحين لثلاثضيعوا أموالكم التى جعل الله لكم فيها قياماً فيما لا يحل لكم فتحسروا دينكم و دنياكم .

و فيه دلالة على انه لا يحل اخراج الاموال فى النساء بل ولا فى غيرهن حال عدم ابتغاء الاحصان والمسافحة ، وهو أبلغ من تقدير المفعول .

ويحتمل أن يكون « ان تبتغوا » بدلاً من « ما وراء ذلكم » بدل اشتمال [ اى أحل لكم ابتغاء ما شئتم من الحلال عدا المحرمات المذكورة . ]

واستدل الحنفية بظاهر الآية على أن المهر لا بد أن يكون مالا ولا يجوز أن يكون منفعة قالوا : ولو أصدقها تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهراً ، و لها مهر مثلها لأن الابتغاء بالمال اسم للاعيان للمنافع .

واستدلوا بها أيضاً على أن المهر لا بد أن يكون عشرة دراهم فصاعداً ، ولا يجوز أن يكون أقل من عشرة ، لأنه تعالى قيد التحليل بالابتغاء بالاموال ، و ما نقص عن ذلك لا يسمى أموالاً .

والجواب : أما عن الأول فلأن تخصيص المال بالذكر لا ينفي ما عداه الا بدلالة مفهوم اللقب وهو متروك عند المحققين ، ولو سلم فالمفهوم انما يعتبر لولم يكن فى الذكر فائدة سواه ، والفائدة هنا خرجه مخرج الأغلّب كما لا يخفى فلا يدل على نفي ما سواه .

(١) مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٨١ عن عوالى اللالى و اخرجه الدارقطنى فى السنن

ج ٣ ص ٢٧٩ بلفظ المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان ابداً .



وأما عن الثاني فلان قوله « بأموالكم » مقابلة الجمع بالجمع ، فيقتضى توزيع الافراد على الافراد ، فيتحقق كل واحد من ابتغاء النكاح بما يسمى مالا ، والقليل والكثير في هذه الحقيقة سواء .

وقد انعقد اجماع أصحابنا وتظافت أخبارهم <sup>(١)</sup> على جواز كون المهر مالا و منفعة قليلا أو كثيرا من غير تحديد بقدر معين . وقد وافقنا على ذلك الشافعية من العامة . والاحسان العفة ، فانها تحصن النفس عن اللوم والعقاب ، لأن صاحبها لا يقع في الحرام . والسفاح الزنا ، من السفح وهو صب المنى ، فانه الغرض منه ، وقد كان الفاجر يقول للفاجرة سافحيني .

« فما استمتعتم به منهن » فمن تمتعتم به من النساء المحللات لكم ، والتعبير بما ذهابا إلى الوصف . أو المراد فما استمتعتم به منهن من عقد عليهن ونحوه ، والاستمتاع والتمتع بمعنى واحد ، و الاسم المتعة .

« فآتوهن أجورهن » التي وقع عليها العقد كسائر الاجراء « فريضة » حال من الاجور ، بمعنى مفروضة ، أو صفة مصدر محذوف أي ايتاء مفروضا ، أو مصدر مؤكد لما تقدمه والتقدير فرض ذلك فريضة .

والاكثر من العلماء على أن الآية نزلت في مشروعية المتعة ، وهي النكاح المنعقد بمهر معين الى أجل معلوم . وعلى ذلك أصحابنا الامامية أجمع ، وهو قول ابن عباس والسدي وسعيد بن جبير وجماعة من الصحابة والتابعين . قال في المجمع وهذا هو الواضح لأن لفظ الاستمتاع والتمتع - وان كان في الاصل واقعا على الانتفاع والالتذاذ - فقد صار في عرف الشرع مخصوصا بهذا العقد ، <sup>(٢)</sup> لا سيما اذا أضيف الى النساء ، فعلى هذا يكون معناه فمتى عقدتم عليهن هذا العقد المسمى متعة فآتوهن أجورهن ، وبدل

(١) انظر الوسائل الباب ٢١ من ابواب المتعة و الباب ١ الى الباب ٦ من ابواب

المهور ص ٧٨ و ١٠٣ و ١٠٤ ط الاميرى و مستدرک الوسائل ص ٥٩٠ و ٤٠٦ - ٦٠٦ و يتعرض

المصنف بعد ذلك لبعض احاديث الباب عند شرح الاية ٢٠ من سورة النساء .

(٢) المجمع ج ٢ ص ٣٢ .

على ذلك أن الله تعالى علق وجوب اعطاء المهر بالاستمتاع ، و ذلك يقتضي أن يكون معناه هذا العقد المخصوص دون الجماع والاستلذان ، لأن المهر لا يجب إلا به .

وقد روى عن جماعة من الصحابة منهم أبى بن كعب وعبدالله بن عباس وعبدالله بن مسعود انهم قرأوا « فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى فآتوهن أجورهن » ، وفي ذلك تصريح بأن المراد به عقد المتعة .

وقد أورد الثعلبي في تفسيره عن حبيب بن ابى ثابت<sup>(١)</sup> قال : اعطاني ابن عباس مصحفاً فقال هذا على قراءة ابى ، فرأيت في المصحف « فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى » .

و باسناده عن أبى نضرة<sup>(٢)</sup> قال : سألت ابن عباس عن المتعة . فقال : أما قرأت سورة النساء؟ فقلت : بلى . فقال : أما تقرأ « فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى » ؟ قلت : لاقرأها هكذا . قال ابن عباس : والله هكذا أنزلها الله عز وجل - ثلاث مرات . و باسناده عن سعيد بن<sup>(٣)</sup> جبير أنه قرأ « فما استمتعتم به منهن الى أجل مسمى » .

(١) حديث حبيب ابن ابى ثابت رواه فى الطبرى أيضاً ج ٥ ص ١٢ وفيه فرايت المصحف عند نصير فيه فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى .

(٢) حديث ابى نضرة كذلك رواه فى الطبرى أيضاً ج ٥ ص ١٣ و فى الدر المنثور ج ٢ ص ١٤٠ و اخرج عبد بن حميد و ابن جرير و ابن الانبارى فى المصاحف و الحاكم و صححه من طرق عن ابى نضرة قال قرأت على ابن عباس فما استمتعتم به منهن فاتوهن اجورهن فريضة قال ابن عباس فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فقلت ما نقرأها كذلك قال ابن عباس والله لانزلها الله كذلك .

قلت و تراه أيضاً فى الطبرى ج ٥ ص ١٣ و فيه والله لا نزلها الله كذلك ثلاث مرات و تراه فى مستدرک الحاكم ج ٢ ص ٢٠٥ كتاب التفسير وقد اقره الذهبى أيضاً .

(٣) رواه فى الطبرى أيضاً و اخرجه فى الدر المنثور ج ٢ ص ١٤٠ عن ابن ابى داود فى المصاحف عن سعيد بن سعيد بن جبير انه قرائة ابى بن كعب قال العلامة كاشف الغطاء اعلى الله مقامه الشريف فى كتابه اصل الشيعه واصولها ص ١٣٤ ومما ينبغي القطع به ان ليس مرادهم التحريف فى كتابه جل شأنه و النقص منه ( معاذ الله ) بل المراد بيان معنى الاية على نحو التفسير الذى اخذوه من الصادق بالوحى ومن انزل عليه ذلك الكتاب الذى لا ريب فيه انتهى .



و باسناده عن شعبة <sup>(١)</sup> عن الحكم بن عيينة قال : سألته عن هذه الآية « فما استمتعتم به منهن » أمسوخة هي ؟ قال : لا . قال الحكم : قال علي بن ابي طالب - عليه السلام : لولا أن عمر نهى عن المتعة ما زنى إلا شقى .

(١) رواه في الطبرى أيضاً ج ٥ ص ١٣ وعنه الرازى فى تفسيره ج ١٠ ص ٥٠ والنيسابورى ج ١ ص ٢٢١ ط ايران و فى الدر المنثور ج ٢ ص ١٤٠ عن عبدالرزاق و ابي داود فى ناسخه و ابن جرير ، وترى حديث على لولا ما سبقنى . . . فى كتب الشيعة فى الكافى ج ٢ ص ٤٢ باب المتعة الحديث ٢ و هو فى المرات ج ٣ ص ٤٨١ والعياشى ج ١ ص ٢٣٣ الرقم ٨٥ و كنز العرفان ج ٢ ص ٤٨ .

و رواه فى الوسائل ج ٣ ص ٧٣ الباب ١ من ابواب المتعة عن رسالة المتعة للمفيد عن ابن بابويه باسناد كثيرة الى ابي عبدالرحمن بن ابي ليلى عن ابي عبدالله و باسناد اخر عن على و فى مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٨٧ عن كتاب عاصم بن حميد عن ابي بصير عن ابي جعفر عن على (ع) و عن العياشى عن النضر عن عاصم عن ابي جعفر عن جابر عن على (ع) . و اخرج فى الدر المنثور ج ٢ ص ١٤٠ عن عبدالرزاق و ابن المنذر عن عطاء قال سمعت ابن عباس يقول رحم الله عمر ما كانت المتعة الا رحمة من الله رحم بهامة محمد (ص) ولولانيه لما احتاج الى الزنا الاشفا و رواه فى النهاية و اللسان لغة ( ش ف ي ) .  
و للمرحوم العلامة اية الله كاشف الغطاء قدس سره بيان فى اصل الشيعة ص ١٤٧ يعجبني نقله بعين عبارته قال رفع مقامه :

ولله در عالم بنى هاشم و حبر الامة عبدالله بن عباس رضى الله عنه فى كلمته الخالدة الشهيرة التى رواها ابن الاثير فى النهاية و الزمخشري فى الفائق و غيرهما حيث قال ما كانت المتعة الا رحمة رحم الله بها امة محمد (ص) ولولانيه عنها ما زنى الاشفا .

وقد اخذها من عين صافية من استاذه و مريه امير المؤمنين عليه السلام و فى الحق انها رحمة واسعة و بركة عظيمة ولكن المسلمين فوتوها على انفسهم و حرموها من ثمراتها و خيراتها و وقع الكثير فى حمأة الخنا و الفساد و العار و النار و الخزي و البوار ( اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير ) فلا حول ولا قوة الا بالله انتهى .

ثم اللفظ فى رواية على عليه السلام فى كتب اهل السنة الا شقى و اما فى كتب الشيعة فنقله فى المرات و قلائد الدرر ج ٣ ص ٦٧ عن ابن ادريس انه بالقاء و اللفظ فى روايات

وباسناده عن عمران بن حصين<sup>(١)</sup> قال : نزلت آية المتعة في كتاب الله عز وجل ولم تنزل بعدها آية تنسخها و أمرنا بها رسول الله ﷺ فتمتعنا مع رسول الله ومات ولم ينهنا عنها ، فقال رجل بعد برأيه ماشاء ، يريد أن عمر نهى عنها .  
ومما أورد مسلم بن حجاج في صحيحه<sup>(٢)</sup> : حدثنا الحسن الحلواني ، قال حدثنا

ابن عباس كلها بالفاء .

قال ابن الأثير بعد نقله حديث ابن عباس الأشفاى الا قليلا من الناس من قولهم غابت الشمس الأشفاى الا قليلا من ضوءها عند غروبها و قال الأزهرى قوله الأشفاى الا ان يشفى يعنى يشرف على الزنا ولا يواقعها فاقام الاسم و هو الشفا مقام المصدر الحقيقى و هو الأشفاء على الشىء انتهى و مثله فى اللسان .

و قال آية الخوئى مدفله فى ص ٢٢٢ من كتابه البيان على لفظ حديث على عليه السلام الذى عرفت انه فى اكثر المصادر شقى : لعل المراد بالشقى فى هذه الرواية هو ما فسره هذا اللفظ فى رواية ابى هريره (المسند ج ٢ ص ٣٤٩) قال قال رسول الله (ص) لا يدخل النار الا شقى قبل و من الشقى قال الذى لا يعمل بطاعة ولا يترك لله معصية انتهى .

(١) حديث عمران بن حصين رواه فى البخارى باب التمتع على عهد رسول الله من كتاب الحج ج ٤ ص ١٧٧ فتح البارى من طريق مطرف و فى كتاب التفسير تفسير سورة البقرة باب فمن تمتع بالعمرة الى الحج ج ٩ ص ٢٥٢ فتح البارى من طريق ابى رجاء و رواه احمد فى المسند من طريق عمران القصير عن ابى رجاء عن عمران ج ٤ ص ٤٣٦ و من طريق حميد عن الحسن عن عمران ج ٤ ص ٤٣٨ .

و اخرجه مسلم بعدة طرق بالفاظ مختلفة يسير اختلاف تراها فى ج ٨ من شرح النووى من ص ٢٠٦ - ٢٠٨ و اخرجه النسائى ايضا مع يسير تفاوت ج ٥ ص ١٥٥ والبيهقى فى السنن ج ٥ ص ٢٠ و ابن القيم الجوزيه ج ١ ص ٢٠٨ ولم يتعرض فى الحديث ان اى المتعتين اراده . واورده ابو حيان فى البحر المحيط ج ٢ ص ٣٨٨ والامام الرازى ج ١٠ ص ٥٠ والنيسابورى ص ٢٢١ عند تفسير آية متعة النساء .

واما الرجل فنقل عن البخارى انه فسره بعمر وقال ابن حجر فى فتح البارى لم اره هذا فى شىء من الطرق التى اتصلت لنا من البخارى انتهى وعلى اى فهو المراد لانه اول من نهى عن المتعة ومن فسره بعثمان او معاوية فقد اخطأ راجع فتح البارى و شرح النووى وغيرهما .  
(٢) حديث جابر هذا تراه فى صحيح مسلم بشرح النووى ج ٩ ص ١٨٣ و اخرجه احمد ايضا فى مسنده ج ٣ ص ٣٨٠ .



عبدالرزاق ، قال أخبرنا ابن جريج ، قال عطا : قدم جابر بن عبدالله معتمراً ، فحجنا منزله فسأله القوم عن أشياء ثم ذكروا المتعة ، فقال : نعم استمتعنا على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وعمر .

و هذا ظاهر في بقاء شرعيتها بعد موت النبي ﷺ من غير نسخ .  
ثم قال : ومما يدل أيضاً على أن لفظ «الاستمتاع» في الآية لا يجوز أن يكون المراد به الانتفاع والجماع ، انه لو كان كذلك لوجب أن لا يلزم المهر من لا ينتفع من المرأة ، وقد علمنا انه لو طلقها قبل الدخول لزمه نصف المهر ، ولو كان المراد به النكاح الدائم لوجب للمرأة بحكم الآية جميع المهر بنفس العقد ، لأنه قال «فأتوهن أجورهن» أي مهورهن ، ولا خلاف في أن ذلك غير واجب ، وإنما يجب الاجر بكامله بنفس العقد في نكاح المتعة - انتهى .

قلت: لعل مراده من وجوب المهر بنفس العقد وجوبه كذلك مستقراً ، حتى لو وهبها المدة قبل الدخول لا ينتصف ، ولكن المشهور بين الاصحاب أن مهر المتعة أيضاً لا يستقر الا بالدخول وبدونه ينتصف .<sup>(١)</sup> والظاهر أنه يذهب إلى عدم التنصيف لو وهب الرجل المرأة المدة قبل الدخول أو أسقطها عنها بوجه من الوجوه ، وفيه ما فيه . والحق تمام الكلام بدون الحاجة إلى ذلك وسيجيء انشاء الله تعالى .

« ولا جناح عليكم ، ولا ائتم عليكم » فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ، في المجمع من قال ان المراد بالاستمتاع الانتفاع والجماع قال المراد به لاجز ولا ائتم عليكم فيما

(١) ونقل في الجواهر ج ٥ ص ١٣٧ ط الحاج محمد حسين الكاشاني ادعاء صاحب جامع المقاصد وابن ادريس في السرائر الاجماع عليه و في كشف اللثام هو مقطوع به في كلام الاصحاب ومثله في الرياض .

وقد ورد به أيضاً حديث زرعه عن سماعه المروى في التهذيب ج ٧ ص ٣٧٤ الرقم ١٥١٣ قال: سألته عن رجل تزوج جارية او تمتع بها ثم جعلته من صداقها في حل ايجوز له ان يدخل بها قبل ان يعطيها شيئاً قال نعم اذا جعلته في حل فقد قبضته منه فان خلاها قبل ان يدخل بهاددت المرأة على الزوج نصف الصداق .

ولا يضره الاضمار وقد عرفت الكلام في مضمرات سماعه في هذا المجلد .

تراضيتم به من زيادة مهر أو نقصانه أو حطه أو ابرائه ، وقال السدي معناه لاجنح عليكم فيما تراضيتم به من استيناف عقد آخر بعد انقضاء المدة المضروبة في عقد المتعة يزيد بها الرجل في الأجر وتزیده في المدة . وهذا قول الامامية وتظافت به الروايات عن ائمتهم عليهم السلام .

قلت : وقد اعترف العامة بشرعية المتعة وثبوتها <sup>(١)</sup> ، الا أنهم يدعون نسخ ذلك كما قاله صاحب الكشاف <sup>(٢)</sup> والقاضي انها كانت ثلاثة ايام حين فتحت مكة ثم نسخت

(١) وقد انتهى العلامة آية الله الاميني -رحمة الله عليه- اقوالهم فيها في ج ٦ ص ٢٢٥ من الغدير الى خمسة عشر قولاً واليك جملة من تلكم الاقوال .

١ - كانت رخصة في اول الاسلام نهى عنها رسول الله يوم خيبر .  
٢ - لم تكن مباحة الا للضرورة في اوقات ثم حرمت اخر سنة حجة الوداع قاله الحازمي .

٣ - لا تحتاج الى الناسخ انما ايحت ثلاثة ايام فبانقضائها تنتهي الاباحة .

٤ - كانت مباحة ونهى عنها في غزوه تبوك .

٥ - ايحت عام او طاس ثم نهى عنها .

٦ - ايحت في حجة الوداع ثم نهى عنها .

٧ - ايحت ثم نهى عنها يوم الفتح .

٨ - ايحت يوم الفتح ونهى عنها يوم ذاك .

٩ - ما حلت قط الا في عمرة القضاء .

١٠ - هي الزنا لم تبح قط في الاسلام قاله النحاس .

١١ - ايحت ثم نهى عنها عام خيبر ثم اذن فيها عام الفتح ثم حرمت بعد ثلاث .

١٢ - ايحت في صدر الاسلام ثم حرمت يوم خيبر ثم ايحت في غزوة او طاس ثم حرمت

١٣ - ايحت في صدر الاسلام و عام او طاس ويوم الفتح وعمرة القضاء وحرمت يوم

خيبر وغزوة تبوك وحجة الاسلام .

١٤ - ايحت ثم نسخت ثم ايحت ثم نسخت ثم ايحت ثم نسخت .

١٥ - ايحت سبعاً ونسخت سبعاً نسخت بخيبر وحذين وعمرة القضاء و عام الفتح و عام

الاطاس وغزوة تبوك وحجة الوداع .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٤٩٨ والبيضاوي ج ٢ ط مصطفى محمد .



ونحن نقول اذا ثبت شرعيتها في وقت بالكتاب والسنة واجماع الامة فان أحداً لم يخالف في أصل مشروعيتها كان نسخها موقوفاً على الدليل الواضح القطعي الذي يقوى على معارضة القرآن ، فان نسخ القرآن بخبر الواحد لا وجه له ، وكون الخبر متواتراً عنه صلى الله عليه وآله مع عدم اطلاع اكثر الصحابة مما يقطع بعدمه .

مع أن رواياتهم في ذلك متناقضة <sup>(١)</sup> ، فقد روى الجواز أكابر الصحابة كابن عباس وأبي وغيرهما على مامر ورووا المنع عن علي عليه السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أنه نهى عن متعة النساء يوم خيبر و [ اكثر الروايات عنهم أنه صلى الله عليه وآله أباح المتعة في حجة الوداع ويوم الفتح ، وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر ] .

وروا عن الربيع بن سبرة <sup>(٢)</sup> عن أبيه انه قال : شكونا العزبة في حجة الوداع ، فقال : استمتعوا من هذه النساء ، فتزوجت امرأة ثم غدوت على رسول الله وهو قائم بين الركن والباب ، وهو يقول : اني قد كنت أذنت لكم في الاستمتاع ألا و ان الله قد حرهما الى يوم القيامة .

ولا يخفى ما في هذه الروايات وأمثالها ، اذ من المعلوم ضرورة من مذهب علي و أولاده عليهم السلام حلها وانكار تحريمها بالغاية ، فالرواية عن علي بخلافه باطلة .

ثم اللازم من الروايتين أن يكون قد نسخت مرتين ، فان اباحتها في حجة الوداع الاولى ناسخة لتحريمها يوم خيبر ، ولا فائده .

على أن المنقول من اكثر الصحابة بقاؤها الى زمن عمر و ان المحرم لها هو عمر نفسه كما هو الظاهر من رواياتهم ، وقد اشتهر عن عمر انه قال : <sup>(٣)</sup> متعتان كانتا

(١) انظر تعاليفنا على كنز العرفان ج ٢ من ص ١٤٦ - ١٧٣ .

(٢) وقد اشبعنا الكلام في روايات الربيع بن سبره واضطرابها متناً وسنداً في تعاليفنا

على كنز العرفان فراجع .

(٣) رواه في منتخب كنز العمال بهامش المسند ج ٦ ص ٢٠٤ عن ابي صالح كاتب

الليث في نسخته والطحاوي وتراه في البيان والتبيين للجاحظ ج ٢ ص ٢٨٢ ونقله عبد السلام

هرون في تذييله عن كتاب الحيوان ج ٤ ص ٢٧٦ وكتاب العباسية من رسائل الجاحظ ص

على عهد رسول الله حلالاً وأنا أنهى عنهما وأعاقب عليهما . وهو ظاهر في أن النهي عنهما نفسه ، والظاهر أن ذلك لضرب من الرأي والاجتهاد ، ولو كان النبي هو الذي نسخها وأنهى عنها لضاف النهي إليه ﷺ لا إلى نفسه ، فإنه أدخل في النفوس وأزجر في الوعظ .

وفي صحيح الترمذي <sup>(١)</sup> أن رجلاً من أهل الشام سأل ابن عمر عن متعة النساء ،

### ٣٠٢ الرحمانية .

وتراه في احكام القرآن للجصاص ج ١ ص ٣٤٢ - ٣٤٥ و ج ٢ ص ١٨٤ وشرح الحدیدی للنهج ج ١ ص ١٨٢ و ج ١٢ ص ٢٥١ وتفسير الامام الرازی عند تفسير آية متعة الحج ج ٥ ص ١٦٧ وآية متعة النساء ج ١٠ ص ٥٠ - ٥٢ و القرطبي ج ٢ ص ٣٩٢ ووفيات الاعيان ج ٢ ص ٣٥٩ ترجمة يحيى بن اكرم وزاد فيه وعلى عهد ابي بكر .  
وقد نقل الراغب في المحاضرات ج ٢ ص ٩٤ ط افندی شرف قصة يناسب هنا نقلها قال: وقال يحيى بن اكرم شيخ بالبصرة بمن اقتديت في جواز المتعة قال بعمر بن الخطاب رضی الله عنه قال كيف وعمر كان اشد الناس فيها قال لان الخبر الصحيح انه صعد الى المنبر فقال ان الله ورسوله قد احللكما متعتين وانى محرمهما واعاقب عليهما فقبلنا شهادته ولم نقبل تحريمه انتهى ولنعم ما قيل :

ان التمتع سنة مشروعة	صدع الكتاب بها وسنة احمد
وروى المخالف ان ذلك قد جرى	زمن النبي و بعد فقد محمد
ثم استمر الامر في تحليلها	اذصح ذلك بالحديث المسند
عن جابر وعن ابن مسعود وفي	نص ابن عباس كريم المولد
حتى نهى رجل بغير دلالة	عنها فكدر صفو ذاك المورد

(١) انظر الترمذی ج ٣ ص ١٨٥ الرقم ٨٢٤ ط مصر مصطفى البابی الحلبي كتاب الحج باب ماجاء في التمتع وقال هذا حديث حسن صحيح وهو في ط دهلي ج ١ ص ١٠١ وفي تحفة الاحوذی ج ٢ ص ٨٢ وقريب منه ما في البيهقي ج ٥ ص ٢١ و القرطبي ج ٢ ص ٣٨٨ و زاد المعاد لابن القيم الجوزيه ج ١ ص ٢٠٩ والقصة في متعة الحج وكذا لفظ الحديث .

واللفظ في النسخ المخطوطة من مسالك الافهام متعة النساء وكذلك في الروضه



فقال : هي حلال . فقال : ان أباك نهى عنها . فقال ابن عمر : رأيت ان كان ابي نهى عنها وصنعها رسول الله أتترك السنة وتمتع قول أبي .

و أيضاً بمقتضى حديثه لا ينبغي الفرق بين متعة النساء ومتعة الحج ، ولا خلاف ان متعة الحج غير منسوخة ولا محرمة ، وقد تواترت الاخبار عن أئمة الهدى عليهم السلام ببقائها وعدم نسخها ، وهم أسرار التأويل و مهبط الوحي والتنزيل ، وهم أعرف من غيرهم بمحكم القرآن من منسوخه وهو صريح في أن المخترع لتحريمها عمر .

وأما ما نقل في الكشاف وتفسير القاضى <sup>(١)</sup> من أن عبدالله بن عباس رجع عن القول بها عند موته وقال « اللهم اني ثبت اليك من قولي بالمتعة » فمما لا يخفى على

الفصل الرابع في نكاح المتعة وكذلك في البحار ج ٨ ص ٢٨٦ ط كمياني وقلائد الدرر ج ٣ ص ٦٨ وكذلك في نهج الحق للعلامة قدس سره .

وظنى ان الاشتباه وقع من ناسخى نهج الحق ثم تبعه من تأخر عنه وقد تبعه لهذا الاختلاف العلامة المظفر قدس سره في دلائل الصدق ج ٣ ص ١٠٧ وقال اعلى الله مقامه بعد ذكر الاختلاف فلعله قد سقط من نسخة صحيحة المطبوع في هذا الزمان او وقع الاشتباه من المصنف قدس سره .

وعلى تقدير الاشتباه فالحديث نافع لنا في افادته ان عمر هو المشرع لتحريم متعة الحج خلافاً لله ولرسوله فمثلها متعة النساء لان تحريمه لهما بلسان واحد ولفظ الانشاء لا الرواية في واحدة والانشاء في الاخرى انتهى .

(١) قال ابن حجر في الشاف الكاف المطبوع ذيل الكشاف ج ١ ص ٤٩٨ : اما رجوعه عن المتعة فرواه الترمذى بسند ضعيف واما قوله اللهم اني اتوب اليك من قولي بالمتعة فلم اجده انتهى .

ومما يؤكد بقاءه على الحكم بحل المتعة ما رواه البيهقي في السنن ج ٧ ص ٢٠٦ السطر ٨ عن أبي نصره عن جابر رضى الله عنه قال قلت ان ابن الزبير ينهى عن المتعة وان ابن عباس يأمر بها قال على يدي جرى الحديث .

تمتعا مع رسول صلى الله عليه وآله ومع ابي بكر رضى الله عنه فلما ولي عمر خطب الناس فقال ان رسول الله صلى الله عليه وآله هذا الرسول وان هذا القرآن هذا القرآن وانهما

أحد أنه كذب على ابن عباس ، فان قوله بها لم يكن تشهياً من نفسه بل كان مستنداً الى الدليل ، فكيف يصح الرجوع عند موته من غير أن يظهر له خلافه في حال حياته ، وبعده ظهور دليله عند موته وكونه مخفياً عنه الى حين موته وعن غيره حتى ينتبه عليه . ولقد اضطرب كلامهما فيها ، فنارة يفهم أنه صلى الله عليه وسلم أباحها مرة ثم حرمها ، ونارة انها أبيحت مرتين وحرمت مرتين وانه صلى الله عليه وسلم أباحها ثم أصبح وقال لان الله حرمها ابدأ فانه يفهم منها انها كانت يوماً واحداً بل ليلة واحدة ، وفي موضع آخر أنها كانت ثلاثة ايام . مع أن صاحب الكشاف قال : كان الرجل منهم يتمتع أسبوعاً بثوب أو غير ذلك ويقضي وطره منها ثم يسرحها . ومثل هذا الاضطراب في كلامه لتحريم ما أحل الله حيث أن عمر حرمها خروج الى مخالفة الله ورسوله .

« ان الله كان عليماً » بمصالح العباد « حكيماً » فيما فرض لهم من عقد النكاح الذي يحفظ به الاموال والانساب ، أو فيما فرض لهم من الاحكام .

السادسة : وَمَنْ لَمْ يَسْتَتِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْبَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانَكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُمْ بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَادْرِكُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِيهِنَّ وَأَدْوَاهُنَّ أَوْ رَهْنٍ بِإِذْنِ مَعْرُوفٍ مُحْصَنَاتٍ غَيْرِ مُسَافِحَاتٍ وَلَا مُتَّخِذَاتِ أَخْدَانٍ فَإِذَا أَحْصَيْتُمْ فَان أَدْبَنَ بِفَاحِشَتِهِ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ ذَلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَدَتَ مِنْكُمْ وَأَنْ تَصْبِرُوا خَيْرٌ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (النساء : ٢٥)

كانتا متعتان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وانا انهى عنهما واعاقب عليهما احديهما متعة النساء ولا اقدر على رجل تزوج امرئة الى اجل الاغيبته بالحجارة والاخرى متعة الحج افصلوا حجكم من عمرتكم فانه اتم لحجتكم واتم لعمرتكم .

قال البيهقي اخرجته مسلم في الصحيح من وجه اخر قلت وترى ما اخرجته مسلم في ج ٩ ص ١٨٢ من شرح النووي يظهر منه ومن احاديث أخر ايضاً مثل ما في ص ١٨٨ منه من قول ابن الزبير ان ناساً اعمى الله ابصارهم ... يعرض بابن عباس يدل على بقائه على حكم الحل زمان خلافة ابن الزبير ورجوعه عند ظهور امارات الموت بعيد كل البعد كما افاده المصنف قدس سره بل لعله مقطوع العدم .



« ومن لم يستطع منكم طولاً » غنى واعتلاء ، وأصله الفضل والزيادة ، ويقال لفلان على طول أي زيادة وفضل ، ومنه الطول في الجسم لانه زيادة فيه كما أن القصر قصور فيه .

وقوله « أن ينكح المحصنات المؤمنات » في موضع النصب به ، أو بفعل مقدر صفة له ، أي ومن لم يستطع منكم ان يعتلى نكاح المحصنات ، أو من لم يستطع غنى يبلغ به نكاح المحصنات ، يعنى الحرائر المسلمات «فمما ملكت ايمانكم » أي فليتزوج من جنس ما ملكتم « من فتياتكم المؤمنات » والمراد إماء الغير المسلمات ، لأن الانسان لايجوز له أن يتزوج بجارية نفسه ، يعنى يجوزالتزوج بهن مع عدم استطاعة الطول لنكاح الحرة .

ومن احتمل في الآية أن يكون المعنى : فمن لم يقدر على نكاح المسلمة الحرة فليأخذ الاماء سراي ، فقد أبعد .

وقد نبه عليه الشيخ في الخلاف حيث قال : فان قالوا معنى قوله « ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات » أراد به الوطي فيهما ، فكأنه قال من لم يقدر على وطى حرة وطيء أمة بملك اليمين وهكذا نقول . قلنا هذا فاسد من ثلاثة أوجه : الاول : ليس من شرط جواز ملك اليمين عدم القدرة على وطى الحرة والثاني أن قوله « فأنكحوهن باذن أهلهن » يمنع من الحمل على وطى ملك اليمين والثالث أنه قال اخيراً « ذلك لمن خشي العنت منكم » وليس من شرط جواز ملك اليمين ذلك - انتهى ، وهو جيد .

والظاهر أن الخطاب للاحرار ، فلايجري هذا الشرط في العبد ، بل يباح له نكاح الامة وان قدر على الحرة بلاخلاف بينهم .

[ وتقييد الاماء بالمؤمنات ظاهر فانه لايجوز نكاح الأمة الكافرة بوجه لاجتماع الرق والكفر فيها ، وذلك نقصان في الغاية . وقيل بالجواز وان مفهوم الوصف لاحجة فيه ، أو يحتمل على الأفضلية ، كما أن تقييد المحصنات بالمؤمنات كذلك ، اذيجوز نكاح المحصنة الكتابية كما مر في قوله تعالى « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » . والقولان مبنيان على جواز نكاح الكافرة الكتابية وعدمه . وفرق بعض الشافعية

فجعل المؤمنات في الاول قيداً دون الثاني، وجوز نكاح الامة لمن قدر على الحرية الكتابية دون الامة . [

« والله أعلم بايمانكم » فيعلم ما بينكم وبين أرقامكم من التفاضل فيه ، وربما كان ايمان الامة أرجح من ايمان الحرية ، ومن حق المؤمن أن يعتبر فضل الايمان لافضل النسب، والمراد تأنيصهم بنكاح الاماء ومنعهم عن الاستنكاف منه .  
« بعضكم من بعض » أنتم وارقاؤكم متناسبون نسبكم من آدم ودينكم الاسلام فلا تأبوا نكاح الاماء ، لأن المدار على الجنسية والايمان ولا تفاضل بينكم في الجنسية .  
نعم تفاضلكم في الايمان ، وهو أمر لا يعلمه الا الله .

« فأنكحوهن باذن أهلن » يريد مواليهن وأربابهن . وفيها دلالة واضحة على أن نكاح الامة لا يجوز بدون اذن سيدها . ومقتضى الاطلاق توقف جواز النكاح مطلقاً على الاذن ، سواء كان النكاح دائماً او منقطعاً لصدق النكاح على كل منهما ، سواء كان المولى رجلاً أو امرأة ، وهو المشهور بين الاصحاب .

وللشيخ في النهاية<sup>(١)</sup> قول بجواز العقد المنقطع على مملوكة المرأة من غير اذنها ، استناداً الى رواية سيف بن عميرة عن علي بن المغيرة قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتمتع بأمة امرأة بغير اذنها . قال : لا بأس به . ونحوها مما رواه سيف أيضاً عن داود بن فرقد عنه عليه السلام بلا واسطة .

والشيخ في الاستبصار بعد أن أورد هذه الاخبار والاخبار الدالة على أن نكاح الامة بغير اذن أهلها لا يجوز ، قال : لاتنافي بين هذه الاخبار والاخبار المانعة ، لأن هذه الاخبار الاصل فيها واحد وهو سيف بن عميرة ، فتارة يرويه عن علي بن المغيرة

(١) التهذيب ج ٧ ص ٢٥٨ بالرقم ١١١٣ و ١١١٤ و ١١١٥ الاول عن سيف بن عميره عن علي بن المغيرة عن ابي عبدالله والثاني عن سيف بن فرقد عن الصادق والثالث عن سيف بن الصادق بلا واسطة والاحاديث الثلاثة في الاستبصار ج ٣ ص ٢١٩ بالارقام ٧٩٥ و ٧٩٦ و ٧٩٧ وروى الاخير في الكافي ايضاً ج ٢ ص ٤٧ باب تزويج الاماء الحديث ٤ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٨٥ .



عنه عليه السلام ، وتارة عن داود بن فرقد عنه عليه السلام ، وتارة عنه عليه السلام بلا واسطة ، ومع ذلك فالأخبار المانعة مطابقة لقول الله تعالى «فانكحوهن باذن أهلن» ، وذلك عام في النساء والرجال وهذه الأخبار مخالفة لتلك فينبغي أن يكون العمل بها .

ثم قال : ويمكن مع تسليمها أن يخص الأخبار المانعة بهذه الأخبار فيحمل هذه الأخبار على جواز ذلك في عقد المتعة دون الدوام لثلاثتناقض الأخبار ، انتهى .  
والأولى طرح هذه الأخبار لوقوع الاضطراب في سندها ومعارضتها بما هو أصرح منها وأكثر ، وذلك يوجب سقوطها والعمل بظاهر القرآن ، مع أنها مخالفة للأصل الذي هو تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه عقلاً وشرعاً ، فلا وجه للالتفات إليها وإن كانت صحيحة ، ولذلك طرحها الأصحاب عدا الشيخ في النهاية جرياً على قاعدته .  
وفي الاكتفاء باذن الأهل في إباحة نكاحهن دلالة على جواز مباشرتهن العقد كما ذهب إليه أصحابنا وتابعهم الحنفية فيه وانكره الشافعية ، فقول القاضي أنه لا إشعار فيه بذلك بعيد .

ومقتضى الآية عدم اعتبار اذن الأمة ، حيث جعل نكاحها منوطاً باذن الأهل فقط ، فاقضى ذلك الجواز مع اذنه فقط وإن كانت كارهة . وقد انعقد الإجماع على أن للسيد اجبار أمته على النكاح سواء كانت صغيرة أو كبيرة بكرراً أو ثيباً .

«وأتوهن اجورهن» وأدوا اليهن مهورهن باذن أهلن ، فحذف لتقدم ذكره ، أو المراد فأتوا مواليهن ، فحذف المضاف للعلم بأن المهر للسيد لأنه عوض حقه فيجب أن يؤدي إليه . ولا خلاف في ذلك بين علمائنا ، وهو قول أكثر العامة ، خلافاً لمالك حيث ذهب إلى أن المهر للأمة نظراً إلى الظاهر .

«بالمعروف» بغير مظل وضرار وحواح إلى الاقتضاء واللز ، أو مهر المثل مع خلو العقد عن ذكر المهر «محصنات» عفايف «غير مسافحات» غير مجاهرات بالسفاح بقرينة قوله «ولامتخذات أخذان» أخلاء في السر أي مسرات للسفاح ، جمع خدن وهو الخليل سراً .

وعن ابن عباس أنه كان قوم في الجاهلية يحرمون مظهر من الزنا ويستحلون

ماخفي منه ، فنهى الله سبحانه عن الزنا سرّاً وجهراً ، وهي كلها أحوال عن المفعول .  
«فإذا أحسن» بالتزويج على قراءة المجهول ، أي اذا زوجن وأحصن من الزنا  
بالتزويج ، وقرء على البناء للمفاعل و معناه أحسن انفسهن من الزنا بالتزويج او أحسن  
ازواجهن منه .

« فان أتين بفاحشة » أي زنين « فعليهن نصف ما على المحصنات » أي الحرائر  
« من العذاب » وهو الحد لقوله « وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » وهو في الزنا  
مائة جلدة نصفها خمسون ولا رجم عليهن ، لأن الرجم لا ينتصف فلا يثبت عليهن مطلقاً  
الا ان يكون في المرتبة الثامنة لهن بعد اقامة الحد ، فانهن يرجمن في التاسعة كما دلت  
عليه رواية زرارة وبريد العجلي عن الصادق عليه السلام ، وسيجيء انشاء الله .

ومقتضى الشرط عدم ثبوت الحد مع عدم الاحصان ، لكنه غير مراد عندنا وعند  
اكثر العامة ، فان الحد ثابت على الامة وان لم تكن محصنة . ولعل فائدته بيان أن  
المملوك وان كان محصناً فحده الجلد لا الرجم ، وهو لا ينافي ثبوت الحد فيه مع  
الزنا وان لم يكن محصناً . [أو المراد ان حد الزنا يغلظ عند التزويج ، فهذه اذا زنت  
وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليها ، فبان يكون حدها هذا القدر قبل  
التزويج أولى ] .

وأخذ بعض العامة بظاهر الآية فنفاها عن غير المزوجة من الاماء ، وأيده بحصول  
الشبهة لهن من تجويز الزنا مع عدم الزوج ملاني تركه من الاضرار .  
وهو بعيد . أما الشبهة فلا أصل لها ، ولو أسقط الشبهة المذكورة الحد لسقط مع  
التزويج أيضاً ، اذ قد يحصل في بعض الاحيان ، وهو خلاف الكتاب والاجماع . ولأن  
الظاهر ان سوق الآية لبيان أن المملوكة وان كانت محصنة فلا رجم عليها ، ويبقى عموم  
الادلة الدالة على ثبوت الحد مع الزنا خالية عن المعارض .

ولو حملنا الاحصان على الاسلام - كما قاله بعضهم - أمكن القول بعدم الحد في  
الكافرة لمكان الشبهة ، وفيه ما فيه .

ويلزم من التنصيف في الامة التنصيف في العبد ، لعدم القائل بالفصل ، فلا رجم



عليه لعدم التنصيف فيه .

« ذلك » أي نكاح الاماء « لمن خشى العنت منكم » لمن خاف الوقوع في الزنا ، وهو في الاصل انكسار العظم بعد الجبر ، فاستعير لكل مشقة وضرر ، ولا ضرر أعظم من موافقة الاثم بأفحش القبائح .

وقيل المراد به الحد المترتب على الزنا وقيل المراد به الضرر الشديد في الدين والدنيا لغلبة الشهوة المفضية الى الامراض الشديدة ، كأوجاع الوركين والظهر والوسواس ونحوها وضعف القوى . قال في المجمع والأول أصح ، وهو جيد ، وهذا شرط آخر لنكاح الاماء . وقد اختلف أصحابنا بل العامة في جواز نكاح الامة مع عدم الشرطين ، فظاهر جماعة منهم عدم الجواز ، واختاره ابن ابي عقيل حيث قال لا يحل للمحر المسلم عند آل الرسول بأن يتزوج الامة متمعة ولا نكاح اعلان الاعند الضرورة ، وهو اذا لم يجد مهر حرة وضرت به العزوبة وخاف منها على نفسه الفجور ، فاذا كان كذلك حل له نكاح الامة . واليه ذهب ابن البراج حيث قال اباح الله من تضمنت الآية بشرطين : الأول عدم الطول لنكاح الحرائر والآخر أن يخشى العنت ، وذكر أن العنت الزنا .

قال : فاذا كان للانسان أمة لم يجز لغيره ان ينكحها الا ان لا يجد الطول الى نكاح الحرة أو يخشى العنت ، فان تزوج بأمة وهو يجد الطول الى نكاح الحرة فقد خالف امر الله وما شرط عليه . وهو قول ابن الجنيد والمفيد وجماعة مستدلين عليه بظاهر الآية الدال على ذلك وبرواية محمد بن مسلم<sup>(١)</sup> قال : سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يتزوج المملوكة . قال : اذا اضطر اليها فلا بأس . ومقتضى الشرط ثبوت البأس مع انتفاء الاضطرار ، وهو حجة عند المحققين . والى هذا القول يذهب الشافعية .

وذهب الشيخ في النهاية الى جواز أن يعقد الرجل الحر على أمة غيره على كراهة مع وجود الطول ، والى ذلك ذهب جماعة من الاصحاب ، مستدلين عليه بالاصل وبعموم ما دل على الامر بالتزويج الشامل للامة والحرة كقوله « ولا أمة مؤمنة خير من مشركة » و« انكحوا الایامی منكم والصالحین من عبادكم وامائکم » ، « الاعلى أزواجهم واما ملكت

أيمانهم ، ، « وأحل لكم ماوراء ذلكم » ونحوها .

ويؤيد الكراهة ما رواه ابن بكير<sup>(١)</sup> مرسلًا عن الصادق عليه السلام قال : لا ينبغي أن يتزوج الرجل الحر المملوكة اليوم ، إنما ذلك حيث قال الله عز وجل « ومن لم يستطع منكم طولا ، والطول المهر ، ومهر الحرية اليوم مثل مهر الامه وأقل . وظهور لفظة لا ينبغي في الكراهة .

وأجابوا عن الآية بأنها تدل من حيث المفهوم ، ومفهوم الشرط إنما يعتبر مع كونه صريحا ، ومن ثم قيده بعضهم بمفهوم إن ولاصراحة هنا . سلمنا لكن المفهوم إنما يعتبر إذا لم يكن للتقييد فائدة سوى نفي الحكم عن المسكوت عنه .

ويجوز أن تكون الفائدة هنا الترغيب في أمر النكاح والتحريض عليه وأنه لا ينبغي تركه مع عدم القدرة على نكاح الحرية ولو كان بأمة إلا أن الأفضل مع القدرة كونه على الحرية . [سلمنا لكن المعلق على الشرطين الأمر بالنكاح أما إيجاباً أو استحباباً ، وفيهما لا يستلزم نفي الجواز لأنه أعم ونقيض الأخص أعم من نقيض الأعم مطلقاً] وعلى هذا فيبقى عموم الأدلة سالماً عن المعارض الصريح فتعمل عملها .

على أن المفهوم ضعيف فلا يقوى على معارضة المنطوق ولا يمكن تخصيصه به ، ولأن « من » عامة في الحر والعبد ، ولا خلاف بينهم في أنه يجوز للعبد مع القدرة على الحرية نكاح الامه ، ولو كان المفهوم هنا حجة لزم عدم الجواز له أيضاً - فتأمل . ومن هنا ظهر أن القول بالجواز على كراهة غير بعيد وإن كان الاحتياط في الأول .

واعلم أن ظاهر كلام بعض المانعين أنه لو عقد مع وجود الطول على الامه كان العقد ماضياً وإن فعل محرماً فيرجع الخلاف معهم في تحريم العقد وكراهته ، لافي الصحة والبطالان وفيه ما فيه . نعم في كلام ابن أبي عمير تصريح ببطالان العقد على الاماء مع انتفاء الشرطين .

« وان تصبروا خير لكم » أي وصبركم عن نكاح الاماء بعد شروطه الطبيعية متعفين

(١) التهذيب ج ٧ ص ٣٣٤ الرقم ١٣٧٢ والكافي ج ٢ ص ١٥ باب الحر يتزوج

الامه الحديث ٧ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٥ .



خير لكم من تزويجكم بهن لمافيه من المفساد . وقد روى عنه عليه السلام : الحرائر صلاح البيت والاماء هلاكه . وهذا كالمؤيد لجواز نكاح الامه ، لأن المراد أن ترك التزويج بالاماء خير بدون الشرطين لامعهما ، فانه مع خوف العنت يجب التزويج حذراً من الوقوع في الزنا أو حصول ضرر لا يتحمل مثله عادة . ومن ثم أطلق الفقهاء وجوب النكاح مع خوف الوقوع في الزنا أو حصول الضرر . وعلى هذا فلا يكون ترك التزويج بالاماء مع القدرة على الحرية وحصول الضرر أو خوف الوقوع في الزنا خيراً ، وهو ظاهر .

« والله غفور رحيم » يغفر ذنوب عباده تفضلاً وكرماً أومع التوبة ، ويجوز أن يكون المراد غفور لمن يصبر ، رحيم شرع الرخصة في نكاح الاماء .

## النوع الثاني

### في المحرمات

وفيه آيات :

الاولى : **وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا (النساء - ٢٢) .**

« ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم ، ولا تنكحوا التي نكحها آباؤكم ، فقد روى ابن عباس وجمهور المفسرين أن أهل الجاهلية كانوا يتزوجون بأزواج آبائهم فنهوا عن ذلك . والتعبير بـ « ما » دون « من » لأنه أريد به الصفة أي المنكوحة ، ويحتمل كونها المصدرية على ارادة المفعول من المصدر .

« من النساء » بيان ما نكح على الوجهين . والنكاح فيها يمكن أن يراد به الوطني كما هو في اللغة ، فانه حقيقة فيه لغة اجماعاً ، فيكون في الشرع كذلك لاصالة عدم النقل . ويؤيده استعماله فيه كثيراً ، قال تعالى « حتى تنكح زوجاً غيره » وبالافتاق التحليل لا يحصل بمجرد العقد ، وقال « وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح » اي الوطني لان أهلية العقد حاصله ابدأ ، وقال « الزاني لا ينكح الا زانية » و نحوها [من الوجوه الدالة على أن النكاح يراد به الوطني] .

و مقتضى ذلك تحريم الزانية على ابن الزاني ، وعلى ذلك اكثر أصحابنا و هو قول ابي حنيفة ، مستدلين بظاهر الآية [الدال على أن الرجل يحرم عليه نكاح موطوء ابيه ، فيدخل فيه مزنية الاب ] و يدل عليه من الاخبار ما رواه علي بن جعفر <sup>(١)</sup> في الحسن عن اخيه الكاظم عليه السلام قال : سألته عن رجل زنى بامرأة هل يحل لابنه أن يتزوجها؟ قال : لا .

وفي الموثق <sup>(٢)</sup> عن عمار عن الصادق عليه السلام في الرجل يكون له الجارية فيقع عليها ابن ابنه قبل أن يطأها الجد ، أو الرجل يزني بالمرأة هل يحل لابنه أن يتزوجها؟ قال : لا انما ذلك اذا تزوجها فوطئها ثم زنى بها ابنه لم يضره لأن الحرام لا يفسد الحلال وكذلك الجارية .

وانكر ابن ادريس التحريم في هذه الصورة ، ونقل الاباحة عن المفيد والسيد المرتضى [ وهو قول الشافعية ] وقال : ان الاستدلال بقوله تعالى « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » تمسك ببيت العنكبوت ، لأنه لاخلاف في انه اذا كان في الكلمة عرفان لغوي وشرعي كان الحكم لعرف الشرع دون عرف اللغة ، ولاخلاف في أن النكاح في عرف الشرع هو العقد حقيقة ، وهو الطاري على عرف اللغة كالناسخ له ، والوطي الحرام لا يطلق عليه في عرف الشرع اسم النكاح بغير خلاف .

ونقل عن الشيخ في العدة التصريح بأن النكاح في عرف الشرع قد اختص بالعقد كلفظة الصلاة ، وأيضاً قوله « اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن » صريح في ذلك ، وقول الرسول ﷺ <sup>(٣)</sup> « لا يحرم الحرام الحلال » دليل على صحة

(١) التهذيب ج ٧ ص ٢٨٢ الرقم ١١٩٥ والاستبصار ج ٣ ص ١٦٣ الرقم ٥٩٤ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٨٢ الرقم ١١٩٦ والاستبصار ج ٣ ص ١٦٤ الرقم ٥٩٧ .

والكافي ج ٢ ص ٣٣ باب ما يحرم على الرجل مما نكح ابنه وابوه وما لا يحل الحديث ٩ وهو في المرات ج ٣ ص ٤٧٢ .

(٣) انظر البيهقي ج ٧ ص ١٦٨ - ١٦٩ وانظر من كتب الشيعة ماورد عن الائمة عليهم السلام مع الاختلاف في الالفاظ مثل ما في المتن او الحرام لا يفسد الحلال ولا يفسد الحرام الحلال ، أو ما حرم حرام حلالا وغيرها الوسائل الباب ٤ و ٨ و ٩ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ص ٥٣ - ٥٥ ط الاميري وانظرا أيضاً مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٧٥ - ٥٧٦ .



ماقلناه واخترناه - انتهى كلامه .

ويمكن أن يقال في رد الاستدلال بالآية على التحريم في الصورة المذكورة :  
 انا لو سلمنا أن النكاح في الشرع يطلق على الوطي فلا كلام في أنه يطلق على العقد  
 أيضاً ، كما ورد في قوله تعالى « وانكحوا الايامى » ، « فانكحوا ما طاب لكم من النساء »  
 « واذانكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن » ، « النكاح سنتى » ، ولا شك أن الوطي من حيث  
 أنه وطي ليس سنه له ، وقوله « ولدت من نكاح لامن سفاح » وان لم نقل بثبوت الحقائق  
 الشرعية ولم نقل باختصاص النكاح بالعقد في عرف الشرع .

وكفى بهذا تصريح صاحب الكشاف عند قوله « ولا تنكحوا المشركات » ان النكاح  
 في القرآن لم يجيء الا بمعنى العقد ، وحينئذ فحمل الآية على الوطي ليس أولى من  
 حملها على العقد ، بل الظاهر الثاني لاجماع المفسرين على أن سبب النزول هو العقد لا  
 الوطي ، فكيف يستدل بها على التحريم في الصورة المخصوصة .

وعلى هذا فاستدلال العلامة<sup>(١)</sup> بالآية على تحريم الزانية على ابن الزاني لا يخفى  
 مافيه لظهور النكاح في العقد أيضاً . وما أجاب عنه في المختلف من استعمال النكاح  
 في الوطي كثيراً لا يدل على أنه مرادنا كما لا يخفى .

ويمكن الاستدلال على التحريم في الصورة المذكورة بالاخبار السابقة الدالة على  
 النهي ولعل انكار ابن ادريس ذلك بناءً على أصله - فتأمل .

ثم انه على تقدير كون المراد به العقد ، فامشهور بين أصحابنا انه لو سبق العقد  
 من الأب على امرأة ثم زنى بها ولده لم تحرم على الاب وان لم يدخل بها ، وعلى  
 هذا اكثر علمائنا . وشرط ابن الجنيدي في اباحتها للاب الوطي بعد العقد ، فلو عقد  
 ولم يدخل فزنى الابن بها حرمت على الاب ابدأً أما لو دخل بها لم تحرم ، محتجاً  
 عليه بظاهر قوله « ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم » ولا فرق بين الاب والابن عند أحد .  
 ويؤيده من الاخبار ما رواه عمار عن الصادق عليه السلام وقد تقدم .

(١) انظر المختلف الجزء الرابع كتاب النكاح ص ٧٥ ط الشيخ احمد

والجواب أن الظاهر من النكاح العقد كما عرفت ، ولأقل من احتمالها فتكون  
مجملة ، فلا يصح التمسك بها في شيء والحرام لا يحرم الحلال ، كما اشتهر في الاخبار  
والتقييد بالوطى في الحديث لا يدل على نفي الحكم فيما عداه ، إذ هو استدلال بمفهوم  
اللقب و هو ضعيف عند المحققين فتأمل .

« الا ما قد سلف » استثناء من المعنى اللازم للنهي و هو العقاب ، كأنه قيل  
تستحقون العقاب بنكاح ما نكح آباؤكم الا النكاح الذي قد سلف قبل نزول هذه الآية  
فانه معفو عنه لا عقاب فيه . ويمكن أن يكون استثناء من اللفظ كما استثنى « غير أن  
سيوفهم » في قوله <sup>(١)</sup> :

(١) اشارة الى بيت النابغة الذبياني في قوله :

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم      بهن فلول من قراع الكتاب

استشهد به في المعنى لاستعمال بيد ويقال ميد بالميم بمعنى غير وروى البيت بيدان سيوفهم  
ورواه غيره غير ان سيوفهم واستشهد بالبيت السيد عليخان المدني قدس سره في انوار الربيع  
ص ٧١٥ وابن حجة الحموي في خزانة الادب ص ٤١٩ وحاشية الدسوقي على المختصر ج ٢  
ص ٤٢٠ و المختصر والمطول كتاب اليديع في تأكيد المدح بما يشبه الذم من المحسنات  
البديعيه .

وهذا النوع من مستخرجات ابن المعتز وتأكيده المدح فيه من جهتين احدهما كدعوى  
الشيء بيينة لانه علق نقيض المطلوب وهو اثبات شيء من العيب بالمحال وهو كون القلول من  
العيب مع ان القول كناية عن كمال الشجاعة فهو في المعنى تعليق بالمحال كقولهم حتى يبيض  
القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط والمعلق بالمحال محال لعدم العيب ثابت .

والثانية ان الاصل في الاستثناء ان يكون متصلا لان الاستثناء المنقطع مجاز فذكر كلمة  
الاستثناء يوهم السامع ان ما يأتي بعدها مخرج مما قبلها فاذا انت بعدها صفة مدح وتحول  
الاستثناء من الاتصال الى الانقطاع اشعر بانه لم يجد صفة ذم حتى يشتها فاضطر الى صفة  
مدح وتحويل الاستثناء من الاتصال الى الانقطاع مع ما فيه من نوع خلافة و تأخير للقلوب  
واليك بيت بديعيه السيد عليخاني المدني رفع مقامه .

ان شئت في معرض الذم المديح قتل      لا عيب فيهم سوى اكنار نبلهم

ثم فلول السيف ثلمه ، والقراع المضاربة ، والكتاب جمع كتيبة الجماعة المستعملة



\* ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم \*  
 والمعنى لا تنكحوا حلائل آبائكم الا ما قد سلف ان امكنكم ان تنكحوه و  
 ذلك غير ممكن ، والغرض المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته . وقيل ان الاستثناء  
 منقطع ، و معناه ولكن ما قد سلف فانه لا مؤاخذه عليه .  
 انه كان فاحشة ومقتاً وساء سبيلاً ، علة للنهي ، أي ان نكاحهن كان فاحشة  
 عند الله ما رخص فيه لأمة من الامم بمقوتاً عند ذوي المروءات ، ولذلك سمي ولد الرجل  
 من زوجة أبيه المقتى ، كذا قاله القاضى ، و مقتضاه ان ذلك لم يكن حلالاً في شيء  
 من الاوقات و ان كان معمولاً به في الجاهلية على ما قيل انه كان اكبر ولد الرجل  
 يخلف على امرأة ابيه .

وفي المجمع <sup>(١)</sup> نقلاً عن اشعث بن سوار أن ابا قيس لما توفي وكان من صالحى  
 الانصار خطب ابنه قيس امرأة ابيه فقالت: انى أعدك ولداً وأنت من صالحى قومك ولكن  
 آتى رسول الله واستأمره ، فأتمته فأخبرته بذلك ، فقال لها رسول الله ﷺ : ارجعي الى  
 بيتك ، فأنزله الله هذه الآية .

ولادلالة في هذا على جوازها في ذلك الوقت ، فان النبي ﷺ كان ينظر الوحي  
 في الاحكام و ان كانت ثابتة قبله في الملة السابقة عليه ، كما سلف في الخمر الذي ورد  
 تحريمها بعد شرب بعض الصحابة ، مع انه لم يثبت جوازها في شريعة كما اشرنا اليه .  
 الشاشية ( النساء ٢٣ ) « حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ » التحريم في هذه المواضع  
 ينصرف الى الغرض الأصلي المقصود من الذات التي تعلق بها التحريم ، لأنه انما  
 يتعلق بالأفعال لا بالذوات ، فالمراد هنا تحريم نكاحهن ، وهو المتبادر من الاطلاق كما  
 يتبادر الاكل في « حرمت عليكم الميتة » ونحوها . [ فقول بعضهم ان الآية مجملة  
 بناءً على أن المراد منها تحريم الفعل وهو غير مذكور ، وليست اضافة قيد التحريم  
 الى بعض الأفعال أولى من بعض . مدفوع بما ذكرناه . ]

والامهات جمع الام<sup>(١)</sup>، و الهاء مزيدة ووزن أم فعل، أو أصلية و وزنه فعلة، و يجمع على أمات. وقيل الامهات للانسان والامات لغيره<sup>(٢)</sup>. والام امرأة رجع نسبها اليها بالولادة بغير واسطة أو بواسطة الأب أو الام كالجددة. «وبناتكم»، وهي امرأة رجع نسبها اليك بالولادة بواسطة أو بلاواسطة دخل فيها بنت الابن وبنت البنت و ان نزلت. «وأخواتكم»، جمع الاخوت، وهي امرأة ولدها وولدك شخص واحد بغير واسطة.

(١) اختلف اهل الادب في الهاء من امهات فقال بعضهم انها مزيدة لاستعمالهم الامومة على ما حكى عن ثعلب وليس في استعمال العرب واوزانها فعوله حتى يكون الامومة فعوهه بحذف اللام فهو اذا فعوله فيكون الهاء في امهات مزيدة. وقال آخرون انها اصلية لما نقل من كتاب العين استعمال تامهات اى اتخذت اماً فهو مثل تفوهت وتنبهت وليس في استعمال العرب واوزانها تفعلت كى يمكن كونها مزيدة فهو على وزن فعلت فيكون الهاء اصلية وقد استعمل امهه على وزن أبهه وترهه قال قصى: امهتى خندف و الياس ابى.

استشهد بالبيت السهيلي في الروض الانف ج ١ ص ٧ والبكري في سمط اللالي ص ٩٥٠ على كون الالف في الياس للوصل تسقط في الدرج وقيل انها اصلان وفي الام اربع لغات يضم الهمزة وكسرها و امه بالهاء وامهه على وزن ابهة فالامات والامهات لغتان ليست احديهما اصلا للاخرى ولا حاجة الى دعوى حذف ولا زيادة.

انظر تفصيل البحث في شرح الشافيه للمحقق الرضى ط ١٣٥٨ ج ٢ من ص ٣٨٢ - ٣٨٤ وشرح شواهد اللبغدادى الشاهد بالرقم ١٤٩ من ص ٣٠١ - ٣٠٨ واللسان لغات وامه ومعيار اللغة كلمة ام.

(٢) ولكن قد ورد استعمال هذه الكلمة بالعكس ايضاً قال مروان بن الحكم:

اذا لامهات قبحن الوجوه فرجت الظلام باماتكا

فاستعمل الامات في الانسان وقال السفاح بن بكير اليربوعى:

قوال معروف وفعاله عقار مشى امهات الرباع

فاستعمل الامهات للرباع جمع ربيع يضم ففتح وهو ما يولد من الابل في الربيع او مانتح

اول النتاج وهو احمد النتاج.



ويدخل فيها الاخوات من الاب أو الام أوهما معاً .

« و عماتكم » جمع عمّة ، وهي امرأة ولدها و ولد أباك أو أبا ابيك أو أبا امك بالغاً ما بلغ شخص .

« و خالاتكم » جمع خالة ، وهي مثل العمّة الا أن النسبة هنا الى الام بمنزلة الاب هناك .

« و بنات الاخ و بنات الاخت » يعلمان مما سبق ، اذ بعد العلم بالاخ و الاخت والبنات يعلم بناتهما .

هذا هو التحريم النسبي ، ولاخلاف بين الامة فيه ، ويتحقق في العقد الصحيح في نفس الامر أو عند الفاعل أو كان لشبهة فانها بحكم الصحيح عندنا ، ولو كان من زنا - كالبنت المخلوقة منه - فأصعابنا أجمع على أنه كذلك ، وبه قال ابو حنيفة ، نظراً الى ان حقيقة البنتية موجودة فيها ، فان البنت هي المتكوّنة من مني الرجل ، و انتفاء بعض الاحكام الشرعية عنها من الميراث و شبهه لا يوجب نفيها حقيقة .

ولظاهر قوله « ان أمهاتهم الاللائمي ولدنهم » فجعل الام الوالدة مطلقاً ، فتكون المتولدة بنتاً ، بل تكون حقيقة البنتية والامية والاختية ثابتة فيها وان انتفت الاحكام الشرعية ، وحينئذ فيحرم عليه وعلى من يندرج في الآية . و بالجملة حكمها حكم البنت عن عقد صحيح في ذلك .

وانكر الشافعي<sup>(١)</sup> التحريم وجوز وطئها بالنكاح من الرجل الذي خلقت من مائة

(١) فتوى الشافعي بجواز نكاح الرجل بنته المخلوقة من مائة بالزنا معروف مشهور نقله الشيخ في الخلاف ج ٢ ص ٣٨٢ المسئلة ٨٣ من مسائل كتاب النكاح والعلامة في التذكرة ج ٢ ص ٦١٣ و الفاضل المقداد في كنز العرفان ج ٢ ص ١٨١ و اسد حيدر في الامام الصادق والمذاهب الاربعة ج ٥ ص ٢٤٥ .

وقد اعترف علماء الشافعية به واقروه واستدلوا له ، انظر تفسير الامام الرازي ج ١٠ ص ٢٨ المسئلة الثانيه من مسائل النوع الثاني من المحرمات البنات وتفسير النيسابوري ج ١ ص ٤١٨ ط ايران و المنهاج للنووي بشرح الغمراوي الموسوم بالسراج الوهاج ص

٣٧٢ ومغنى المحتاج للشرييني الخطيب ج ٣ ص ١٧٥ وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي ج ٧ ص ٢٩٩ والفقهاء على المذاهب الأربعة ج ٤ ص ٦٦ ورحمة الأمة في اختلاف الأئمة للشيخ محمد بن عبد الرحمن الدمشقي العثماني الشافعي المطبوع بهامش الميزان للشعراني ج ٢ ص ٧٠ والميزان للشعراني ج ٢ ص ١٢٠ وغيرها من كتبهم .

ونسب هذا الفتوى إلى مالك أيضاً إلا أنه لم يثبت فعنه روايتان ولما في هذا الفتوى من الاستبشاح ، قال الزمخشري في الآيات المنسوبة إليه .

وان شافعيًا قلت قالوا بآبني ايح نكاح البنت و البنت تحرم

حمى ابن القيم الجوزيه جانب الشافعي وانكر صدور هذا الفتوى من الشافعي وبسط

الكلام في اعلام الموقعين ج ١ من ص ٣٩ - ٤٣ .

ونقله عنه في مقدمة تحفة الاحوذى ص ٢٠٥ وادعى ان الشافعي نص على كراهة تزوج الرجل بنته من ماء الزنا ولم يقل قط انه مباح ولا جائز والذي يليق بجلالته وامامته ومنصبه الذي اجله الله به من الدين ان هذه الكراهة منه على وجه التحريم و اطلق لفظ الكراهة لان الحرام يكرهه الله ورسوله ، وادعى ان لفظ الكراهة اطلق في القرآن والحديث على المحرمة . واستدل من القرآن بقوله تعالى « كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروهاً » بانه ذكرها حرمه من المحرمات من الشرك والعقوى وقتل الاولاد والزنا وقتل النفس وظلم اليتيم والقول بغير علم .

ومن الحديث بقوله ( ص ) ان الله عز وجل كره لكم قبل وقال وكثرة السؤا

واضاعة المال .

وذكر موارد عبر فيه مالك ومحمد بن الحنفين واحمد والشافعي عن الحرمة بالكراهة وقال فالسلف كانوا يستعملون الكراهة في معناها الذي استعملت فيه في كلام الله ورسوله ولكن المتأخرون اصطالحوا على تخصيص الكراهة بما ليس بمحرم و تركه ارجح من فعله ثم حمل من حمل منهم كلام الأئمة على الاصطلاح الحادث فغلط في ذلك .

ثم قال واقبح غلطاً منه من حمل لفظ الكراهة او لفظ لاينبغي في كلام الله ورسوله على المعنى الاصطلاحى الحادث وقد اطرده في كلام الله ورسوله استعمال لاينبغي في المحذور شرهاً او قدراً وفي المستحيل المتمنع كقوله تعالى « وماينبغي للرحمن ان يتخذ ولداً » وقوله « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » وقوله « وما تنزلت به الشياطين وماينبغي لهم » وقوله على لسان



و هو قول مالك لأنها منتقية عنه شرعاً ، لقوله <sup>(١)</sup> **وَالْمَوْلَى** «الولد للفراش» ، و هو يقتضى حصر النسب في الفراش ، والغرض انتفاؤه فلا يثبت بينهما تحريم . وفيه نظر ، فان انتفاء بعض الاحكام الشرعية لا بوجوب عدم صدق البنتية عليها لغة ، ومدار التجريم

نبيه « كذبنى ابن آدم و ما ينبغي له و شتمنى ابن آدم و ما ينبغي له » وقوله (ص) فى لباس الحرير « لا ينبغي هذا للمتقين » و امثال ذلك انتهى .

قلت و هذا الحمى من ابن القيم الجوزية الحنبلى للشافعى مع اعتراف كبار علماء الشافعية بصدور فتوى الشافعى بالجواز اشبه شىء بما هو المعروف فى لسان الفرس جازياً مجرى المثل (كاسه از آش گرمتر و خاله مهر بانتر از مادر) .

(١) انظر البيهقى ج ٧ ص ٤١٢ و ٤١٣ و ينل الاوطار ج ٦ من ص ٢٩٥-٢٩٨ وقد جرى الحديث مجرى المثل فاورده الميدانى فى مجمع الامثال فى ج ٢ ص ٣٦٥ بالرقم ٤٣٦٨ و نظمه الاحدب فى فرائد اللال فقال :

للعاهر الحجر و الولديا خليل للفراش فى مارويا

و قال السيد الرضى قدس سره فى ص ١٣٩ من المجازات النبويه الرقم ١٠٦ : و من ذلك قوله عليه الصلوة والسلام الولد للفراش وللعاهر الحجر وهذا مجاز على احد التاويلين . و هو ان يكون المراد ان العاهر لاشيىء له فى الولد فغير عن ذلك بالحجر اى له من ذلك ما لاحظ فيه و لا انتفاع به كما لا ينتفع بالحجر فى اكثر الاحوال كانه يريد ان له من دعواه الخيبة و الحرمان كما يقول القائل لغيره اذا اراد هذا المعنى : ليس لك من هذا الامر الا الحجر و الجلمد و التراب و الكثكث (التراب و فئات الحجارة) اى ليس منه الا ما لم يحصل له و لا منفعة فيه .

ومما يؤكد هذا التأويل مارواه عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبى عليه الصلوة والسلام قال الولد للفراش وللعاهر الاثلب . و الاثلب التراب المختلط بالحجارة و هذا الخبر يحقق ان المراد بالحجر هاهنا ما لا ينتفع به كما قلنا . و مما يصدق ذلك قول الشاعر :

كلانا يا معاذ يحب ليلى  
شركتك فى هوى من كان حظى  
بقي و فيك من ليلى التراب  
و حظك من تذكرها العذاب

اراد ليس لنا منها الا ما لانفع به و لا حظ فيه كالتراب الذى هذه صفته . و اما التأويل الاخر الذى يخرج الكلام عن حيز المجاز الى حيز الحقيقة فهو ان يكون المراد انه ليس للعاهر الا اقامة الحد عليه وهو الرجم بالاحجار فيكون الحجر هاهنا اسماً للجنس لا للمهود.

على الصدق لغة ، وهو ثابت كما عرفت .

وَأَمْهَاتِكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ أَرَادَ أَنْ يَشِيرَ إِلَى مَا يَحْرَمُ مِنَ الرَّضَاعِ ، وَقَدْ نَزَلَهُ تَعَالَى مِنْزِلَةَ النَّسَبِ حَتَّى سَمَاءَ مِنْ أَمْهَاتِ لِلْحَرَمَةِ ، فَكُلُّ أُنْثَى انْتَسَبَتْ إِلَيْهَا بِاللَّبَنِ فَهِيَ أُمُّكَ مِنَ الرَّضَاعَةِ سِوَاءِ أَرْضَعْتِكَ أَوْ أَرْضَعْتَ امْرَأَةً أَرْضَعْتِكَ ، أَوْ رَجُلًا أَرْضَعْتَ بِلْبَانِهِ مِنْ زَوْجَتِهِ أَوْ أُمِّ وَلَدِهِ ، وَكَذَا كُلُّ امْرَأَةٍ وُلِدَتْ امْرَأَةً أَرْضَعْتَكَ أَوْ رَجُلًا أَرْضَعْتَ بِلْبَانِهِ عَلَى مَا تَقَدَّمَ .

وَآخَوَاتِكُمْ مِنَ الرَّضَاعَةِ يَعْنِي بَنَاتِ الْمُرْضِعَةِ ، وَهُنَّ ثَلَاثٌ : الصَّغِيرَةُ الْأَجْنَبِيَّةُ الَّتِي أَرْضَعْتَهَا أُمُّكَ بِلْبَانِ أَبِيكَ ، سِوَاءِ أَرْضَعْتَهَا مَعَكَ أَوْ مَعَ وَلَدِكَ أَوْ بَعْدَكَ ، وَالثَّانِيَةُ اخْتِكَ لِأُمِّكَ دُونَ أَبِيكَ وَهِيَ الَّتِي أَرْضَعْتَهَا أُمُّكَ بِلْبَانِ رَجُلٍ غَيْرِ أَبِيكَ ، وَالثَّلَاثَةُ اخْتِكَ لِأَبِيكَ دُونَ أُمِّكَ وَهِيَ الَّتِي أَرْضَعْتَهَا زَوْجَةُ أَبِيكَ بِلْبَانِ أَبِيكَ وَأُمُّ الرِّضَاعَةِ وَأَخْتُ الرِّضَاعَةِ لَوْلَا الرِّضَاعَةُ لَمْ تَحْرَمْ ، وَسَبَبُ تَحْرِيمِهُمَا الرِّضَاعَةُ ، وَهُمَا الْمَحْرَمَاتُ بِنَصِّ الْكِتَابِ .

أَمَّا أَنْ كُلِّ مَا يَحْرَمُ بِالنَّسَبِ مِنَ اللَّائِي مَضَى ذِكْرُهُنَّ فَانْهَى يَحْرَمُ مِنْ أَمْثَالِهِنَّ مِنَ الرِّضَاعَةِ أَيْضًا ، فَلَقَوْلِ النَّبِيِّ <sup>(١)</sup> تَعَالَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إِنْ لَمْ يَكُنْ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا حَرَّمَ مِنَ النَّسَبِ وَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْمَعْنَى عَنْ أَيْمَنَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فِي إِخْبَارِهَا مُتَعَدِّدَةً وَانْعَقَدَ إِجْمَاعُ الْمُسْلِمِينَ عَلَيْهِ فَبِمَقْتَضَى هَذَا كَانَ جَمِيعُ مَا حَرَّمَ بِالنَّسَبِ مِنَ الْأَقْسَامِ السَّبْعَةِ الْمَتَقَدِّمَةِ فَهُوَ حَرَامٌ بِالرِّضَاعِ .

وهذا إذا كان العاهر محصناً فإن كان غير محصن فالمراد بالحجر هاهنا على قول بعضهم الاعتراف به والغلظة عليه بتوفية الحد الذي يستحقه من الجلد له وفي هذا القول تعسف واستكراه وإن كان داخلاً في باب المجاز لأن الغلظة على من يقام الحد عليه إذا كان الحد جلداً لا رجماً لا يعبر عنها بالحجر لأن ذلك بعيد عن سنن الفصاحة ودخول في باب الفهاهه فالاولى إذا الاعتماد على التأويل الاول لأنه الاشبه بطريقهم والاليق بمقاصدهم ، انتهى كلامه رفع مقامه .

وقوله الجلمد هو والجلمود الصخر وقوله الكنكث بفتح كافيه وبكسرهما التراب والحجارة وفي اللسان ومنه الحديث الاخر وللعاهر الكنكث قال ابن الاثير قد مر بمسامعي ولم يثبت عندي انتهى . وفي القاموس والكنكثي بالضم مقصوراً وتفتح كافاه لعبة بالتراب وقوله الائلب هو بالفتح والكسر كجعفر وزبرج .

(١) مر مصادر الحديث بالفاظه المختلفه من طرق الفريقين فراجع .



قال في الكشف<sup>(١)</sup>: الا في مسألتين: احدهما أنه لا يجوز للرجل ان يتزوج أخت ابنه من النسب ويجوز ان يتزوج أخت ابنه من الرضاع، لأن المانع في النسب وطى أمها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع .

و الثانية لا يجوز أن يتزوج ام أخيه من النسب ، ويجوز في الرضاع ، لأن المانع في النسب وطى الأب وهذا المعنى غير موجود في الرضاع .

وأجاب القاضى<sup>(٢)</sup> بأن هذا الاستثناء ليس بصحيح ، فان حرمتها في النسب بالمصاهرة دون النسب . وحاصله ان معنى تحريم الرضاع ما يحرم بالنسب ان كل ما يحرم بسبب النسب بأحد الوجوه السبعة المذكورة في الآية فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه ، مثل الام الرضاعية والاخت كذلك ، ومعلوم انتفاء ذلك في المسألتين المفروضتين ، لأن أخت الابن ان كانت من الرجل فهي بنته والافريقيته ، فتمحريمها بالمصاهرة لا بالنسب ، ولم يثبت أن ما يحرم بالمصاهرة يحرم بالرضاع . وكذا أم الاخ ، فانها اما أمه أو زوجة أبيه ، ومعلوم انتفاؤها من الرضاع ، فان الاجنبية لو أرضعت أخاك لم يكن بهذه المثابة .

قلت: وهنا صورتان آخرتان صالحتان للاستثناء في الظاهر وهما نظيرتا ما سلف : الاولى أم ولد بالولد بالنسب ، فانها حرام لأنها اما بنت أو زوجة ابنه و كلاهما حرام ولا يحرم مثله في الرضاع ، ان قد لا تكون احدهما مثل ان ترضع الاجنبية ابن الابن فانها ام ولد الولد وليست بحرام . الثانية جدة الولد في النسب حرام لأنها اما أم أمك أو أم زوجتك ، ولا تحرم في الرضاع ان قد لا تكون احدهما ، كما لو أرضعت أجنبية ولدك فان امها جدته وليست بأمك ولا أم زوجتك . وهذا الاستثناء في الظاهر وإلا ففي الحقيقة لا استثناء على ما عرفت ، ويمكن حمل قول الكشف على أن مراده ذلك - فتأمل .

ثم إن ظاهر الآية اقتضى التحريم في الرضاع ، وانما يتحقق الرضاع بأمر: « الاول » - المرضع ، ويجب أن يكون امرأة ، فلبن الرجل لا يثبت تحريماً .

(١) الكشف ج ١ ص ٢٩٢ .

(٢) البيضاوى ج ٢ ص ٧٧ ط مصطفى محمد .

و ان تكون حية ، فلو كانت ميتة لم يتعلق الحكم بالارضاع من لبنها . و ان تكون محتملة للولادة ، بأن بلغت تسعاً فصاعداً . والوجه في ذلك عدم صدق الارضاع بانتفاء أحد الأمور المذكورة .

«وثانيها»- اللبن ، قيل والظاهر تعلق التحريم به مطلقاً، سواء كان من الثدي أو من خارج ، وسواء غلى أولم يغل ، وسواء خلط بمایع أولاً ، وفيه توقف .  
«الثالث» - المعحل ، وهو معدة الصبي الذي هو أقل من الحولين ، فلو احتقن أو كان الصبي ميتاً أو بعد الحولين لم يكن معتبراً .

ومع تحقق الامور المذكورة فانما يتم التحريم على تقدير كون المرخصة أمّاً أو اختاً والظاهر عدم الصدق بمجرد أنها ارضعت او ارتضعت ، بل لابد من تحقق عدد يحصل صدق الامومة مع الارضاع به ، و حينئذ فاستدلال الحنفية بها على ان مجرد صدق الارضاع كاف في صدق الامومة فيثبت التحريم و متابعة ابن الجنيد من اصحابنا لهم في ذلك ، بعيد وقد التزموا صدق كونها أمه بمجرد الرضعة الواحدة بل أن ذلك يحصل بما يفطر به الصائم . وهو بعيد ، ان لو أريد أن مطلق الارضاع كاف في صدق الامومة لكان الاكتفاء بقوله « و اللاتي ارضعنكم » أولى لشموله الجميع .

مع أن في دلالته على المرة تأملاً ، فانه لا يقال فلان الذي فعل كذا اذا كان يصدر منه مرة واحدة في الغالب ، فتكون في الآية دلالة على الكثرة من وجهين ، وقد اشار العلامة في التذكرة الى الاخير ، و يؤيده ما رواه العامة <sup>(١)</sup> عنه صلى الله عليه وآله قال : لا تحرم المصّة والمصتان ولا الرضعة والرضعتان .

(١) انظر الحديث بهذا المضمون مع اختلاف في الالفاظ في سنن البيهقي ج ٧ ص ٤٥٧-٤٥٨ ومجمع الزوائد ج ٤ ص ٢٦١ ونيل الاوطار ج ٦ ص ٣٢٨ ولفظ بعض الاحاديث الملجة والملجتان قال ابن فارس في المقاييس ج ٥ ص ٣٢٧ الميم واللام والجيم كلمة يقال ملج الصبي تناول الثدي للرضاع بادنى فمه وفي الحديث لا تحرم الاملاجة والاملاجتان وهي ان تمصه لبنها مرة او مرتين .

و روى حديث لا يحرم المصّة والمصتان والرضعة والرضعتان ايضاً في مستدرک الوسائل

ج ٢ ص ٥٧٢ عن عوالى اللالى عن النبى (ص) .



إذا عرفت هذا فنقول : قد اختلف أصحابنا في العدد الموجب للتحريم ، فذهب بعضهم الى أنه خمس عشرة رضعة تامات أو ماكمل له يوم وليلة ، بحيث يرضع كلما تقاضاه أو احتاج اليه . ويؤيده رواية زياد بن سوقة <sup>(١)</sup> قال : قلت لابي جعفر عليه السلام : هل للرضاع حد يؤخذ به ؟ فقال : لا يحرم الرضاع اقل من يوم وليلة أو خمس عشرة متواليات من امرأة واحدة من لبن فحل واحد ولم يفصل بينهما برضعة امرأة غيرها . وفي معناها أخبار أخر .

وقد يستدل عليه بصحيفة علي بن رثاب <sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : ما يحرم من الرضاع ؟ قال : ما أنبت اللحم وشد العظم . قلت : فيحرم عشر رضعات ؟ قال : لا لأنها لا تنبت اللحم ولا تشد العظم عشر رضعات فانتفت العشر بهذا الخبر ، فلم يبق الا القول بالخمس عشرة وان لم يذكر صريحاً ، ان لا واسطة بينهما .

و ذهب بعض أصحابنا الى الاكتفاء بعشر رضعات نظراً الى ظاهر الآية الدال على التحريم على العموم ، خصص بما دون العشر قطعاً للاجماع عليه فيبقى الباقي . ويؤيده رواية الفضيل بن يسار <sup>(٣)</sup> عن الباقر عليه السلام : لا يحرم من الرضاع الا المخبور . قلت : وما المخبور ؟ قال : ام تربي أو طئر تستأجرا أو أمة تسري ثم ترضع عشر رضعات يروى الصبي وينام .

وصحيفة عميد بن زرارة <sup>(٤)</sup> عن الصادق عليه السلام الى ان قال : قلت فما الذي ينبت

(١) التهذيب ج ٧ ص ٣١٥ بالرقم ١٣٠٤ والاستبصار ج ٣ ص ١٩٣ بالرقم ٤٩٦ و تمام الحديث : ولو ان امرئة ارضعت غلاماً او جارية عشر رضعات من لبن فحل واحد و ارضعتها امرئة اخرى من لبن فحل آخر عشر رضعات لم يحرم نكاحهما . هكذا في نسخ التهذيب والاستبصار ولا يخفى ان الصواب وجاريه بالعطف بالواو وتثنية الضمير في وارضعتها .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٣١٣ الرقم ١٢٩٨ والاستبصار ج ٣ ص ١٩٥ الرقم ٧٠٤ .

(٣) التهذيب ج ٧ ص ٣١٥ الرقم ١٣٠٥ والاستبصار ج ٣ ص ١٩٦ الرقم ٧٠٩ .

(٤) التهذيب ج ٧ ص ٣١٣ الرقم ١٢٩٦ والاستبصار ج ٣ ص ١٩٤ الرقم ٧٠١ .

والكافي ج ٢ ص ٣٩ باب حد الرضاع الحديث ٩ وهو في المرات ج ٣ ص ٤٧٨ وللحديث صدور و ذيل لم يتعرض لها المصنف ونحن نذكر ذيله : فقلت فهل يحرم عشر رضعات فقال :

اللحم والدم؟ فقال: كان يقال عشر رضعات.

ويمكن ترجيح القول الثاني، نظراً الى انه يوجب تقليل التخصيص في الآية، والاختبار الدالة على خلافه معارضة بمثلها، فيتساقطان في العشرة ويبقى حكمهما مندرجاً تحت عموم الآية، ولأنه مع تعارض الاباحة والتحرير والتحرير أقوى، لقوله ﷺ «ما اجتمع الحلال والحرام الاًغلب الحرام على الحلال»<sup>(١)</sup>، مع ما فيه من الاحتياط. ولو قيل تحريم الخمس عشرة معلوم بالاجماع وبعض الاخبار ولا اجماع فيما دونه فيبقى على أصل الاباحة. لقلنا ظاهر الآية العموم وانما أخرجنا مادون العشر الاجماع فيبقى ما عداه على التحريم لعدم صلاحية ما يوجب التخصيص فيه، مع أن تعليل التخصيص في الآية أولى، ومن هنا يعلم أن القول بتحريم العشر رضعات قوي. واعلم أن بعض العامة يكتفي في التحريم بخمس رضعات، وهو قول الشافعية، مستدلين عليه بما روته عائشة<sup>(٢)</sup> عنه ﷺ «خمس رضعات يحرر من»، وقد انعقد اجماعنا على خلافه، فيكون مردوداً.

«وأمهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم» يريد الاشارة الى ما يحرم بالمصاهرة، وقدم ما يحرم بالرضاع عليه لأنه بمثابة النسب، بخلاف المصاهرة فان تحريمهن عارض لمصلحة الأزواج. وما يحرم بها أم الزوجة وبناتها. و الربائب جمع ربيبة، والريبب ولد المرأة من آخر، سمي به لأنه يربه كما يرب ولده في غالب الامر، فهو فعيل بمعنى مفعول، وانما لحقه التاء لانه صار اسماً. والتقييد بكونها في حجره نظراً الى الغالب، ولما فيه من تقوية العلة وتكميلها

دع إذا وقال ما يحرم من النسب فهو يحرم من الرضاع. انتهى الحديث.

ولا يخفى عليك ان الحديث على خلاف ما استدلل له المصنف ادل حيث نسب التحريم بعشر رضعات الى غيره و اعرض عن جواب السائل عن صحة ذلك و عدل من جوابه الى شبيء آخر.

(١) رواه في البحار باب ما يمكن ان يستنبط من الايات والخبر من متفرقات اصول الفقه ج ١ ص ١٥٣ ط كمياني عن عوالي اللالي.

(٢) انظر سنن البيهقي ج ٧ ص ٤٥٤-٤٥٨ ونيل الاوطار ج ٦ ص ٣٢٩-٣٣٢.



فان الربائب اذا كن في الحجور تقوى الشبهة بينها و بين الاولاد وصارت أحقاء بأن يجزين مجراهم في التحريم ، لأن المراد تقييد الحكم بذلك .

وقد انمقد اجماع علمائنا الامامية على تحريمهن وان لم يكن في الحجور ، ونقل في الكشاف<sup>(١)</sup> عن علي عليه السلام اشتراط التحريم بكونها في حجره ، وهو غلط ، فان أهل البيت عليهم السلام نقلوا عنه التحريم مطلقا :

روي عن الباقر عليه السلام انه قال : ان علياً عليه السلام كان يقول : الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاتي قد دخل بهن في الحجور وغير الحجور . وفي خبر آخر عنه عليه السلام : كن في الحجور أولم يكن<sup>(٢)</sup> .

«من نسائكم اللاتي دخلتم بهن ، الظاهر أنه قيد في الربائب فقط ، واكد ذلك بقوله «فان لم يكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم ، فلا اثم ولا حرج في نكاحهن ، ولا يجوز تعلق «من» بالامهات ، سواء جعل مع ذلك متعلقاً بربائبكم أيضاً على أن يكون التحريم في كل من الامهات والربائب مقيداً بالدخول أو لا يتعلق بها بل يختص بالامهات ويكون التحريم فيهن مقيداً بالدخول لا في الربائب .

(١) الكشاف ج ١ ص ٤٩٦ وفي فتح القدير للشوكاني ج ١ ص ٤٠٩ : قال ابن المنذر والطحاوي لم يثبت ذلك عن علي لان راويه ابراهيم بن هبيد عن مالك بن اوس بن الحدثان عن علي و ابراهيم هذا لا يعرف .

(٢) الحديث رواه في التهذيب عن اسحق بن عمار عن جعفر عن ابيه ج ٧ ص ٢٧٣ الرقم ١١٦٥ وفي الاستبصار ج ٣ ص ١٥٦ الرقم ٥٦٩ و رواه العياشي ج ١ ص ٢٣١ الرقم ٧٧ ونقله عنه في المجمع ج ٢ ص ٢٩ و آخر الحديث والامهات مبهمة دخل بالبنات او لم يدخل بهن فحرموا ما حرم الله و ابهموا ما ابهم الله .

واللفظ في العياشي في الحجور وغير الحجور وفي المجمع كن في الحجور اولم يكن وفي كتابي الشيخ هن في الحجور و غير الحجور سواء و ليس في كتابي الشيخ ما حرم الله بعد فحرموا .

وفي الفقيه ج ٣ ص ٢٦٢ بالرقم ١٢٢٦ وقال علي عليه السلام الربائب عليكم حرام كن في الحجر او لم يكن ، وترى هذه الجملة ذيل الحديث بالرقم ١١٦٦ من التهذيب و ٥٧٠ من الاستبصار .

أما الأول فالأنه لو كان قيداً فيهما لزم أن تكون الكلمة الواحدة في خطاب واحد لمعنيين مختلفين ، فان « من » اذا تعلق بالربائب كانت ابتدائية و اذا تعلقت بالامهات كانت بيانية لبيان النساء ، واستعمال المشترك في معنييه مرغوب عنه في تصحيح الكلام الا أن يقصد بها مطلق الاتصال والتعلق كقوله :

\* فاني لست منك ولست مني <sup>(١)</sup> \*

(١) تمثل به في الكشاف ج ١ ص ٤٩٤ وبعده بقوله ما انا من دد ولا الدد مني . اما الاول فهو شطرييت ولم ارم من تعرض له وانه من القائل له وتمثل به كثير من المفسرين وجعله في تفسير البيضاوي ج ٢ ص ٧٧ ط مصطفي محمد عجز البيت ونقل صدره هكذا اذا حاولت في اسد فجوراً . وذكره في مجمع البيان ج ٢ ص ٤٦٦ و التبيان ج ١ ص ٧٢٥ ط ايران و مقاييس اللغة ج ١ ص ٣٨٧ صدر البيت و نقلوا عجزه كذلك اذا ما طار من مالي الثمين اي اخذت الزوجة نصيبها وهو الثمن من ماله .

واما الثاني فحديث نبوي ولم يتعرض ابن حجر في الشاف الكاف لتخريجه وقد اخرج البخاري في الادب المفرد ج ٢ ص ٢٥٦ فضل الله الصمد بالرقم ٧٨٥ بلفظ لست من دد ولا الدد مني عن انس عن النبي (ص) .

واخرجه السيوطي في الجامع الصغير ج ٥ ص ٢٦٥ فيض التقدير بهذا اللفظ عن البخاري في الادب المفرد والبيهقي عن انس والطبراني عن معاوية بالرقم ٧٢٤ واخرج بالرقم ٧٢٤١ بلفظ لست من دد ولا دد مني و لست من الباطل ولا الباطل مني بتكثير الدد في الموضوعين عن ابن عساكر عن انس ومثله في منتخب كنز العمال بهامش المسند ج ٦ ص ١٧٤ .

واخرجه الذهبي في الميزان ج ٤ ص ٤٠٥ بالرقم ٩٦١٦ ترجمة يحيى بن محمد بن قيس المدني عن انس مثل ما في الادب المفرد واخرجه البيهقي بلفظ لست من دد ولا دد مني عن انس بتكثير الدد في الموضوعين ج ١٠ ص ٢١٧ واخرجه في النهايه واللسان لغة (ددن) و مقاييس اللغة ج ٢ ص ٢٦٦ بلفظ ما انا من دد ولا الدد مني بتكثير الاول وتعريف الثاني وفي آلاء الرحمن ج ٢ ص ٦٦ بلفظ ما انا من دد ولا دد مني بتكثيره في الموضوعين .

وفي امالي السيد المرتضى المجلس الثالث ج ١ ص ٣٣ : فاما الددن فهو اللهو واللعب وفيه لغات ثلث دد على مثال دم و ددا على مثال فتى و ددن على مثال حزن ومنه قول النبي (ص) ما انا من دد ولا الدد مني في ذيله هذه الهاء للاستراحة وهي تدل على تأكيد امتناعه من اللهو ) ←



وهو بعيد<sup>(١)</sup>، ولأنه يلزم اطلاق الوصف الواحد على موصوفين مختلفي العامل، فان الموصول مع صلته لو كان وصفاً للنساء المتقدمة و المتأخرة لزم ذلك، اذ الاولى مجردة بالاضافة والثانية بمن - كذا قيل .

وأما الثاني فبعيد أيضاً، فان ما يليه هو الذي يستوجب التعليق به مالم يعترض أمراً يمكن رده مانع عن التعليق، وهو هنا غير معلوم .

ومقتضى ما ذكرناه تحريم امهات النساء مطلقاً و تحريم الربائب مع الدخول بأمهاتهن لامطلقاً، فلو فارق الام قبل الدخول حل له تزويج ابنتها، وهو موضع وفاق، والقول بالفرق بين الامهات والربائب في اعتبار الدخول هو المشهور بين أصحابنا وعليه اكثرهم .

وقد خالف فيه ابن ابي عقيل، وقال ان الشرط عند آل الرسول ﷺ في الامهات والربائب جميعاً الدخول، فاذا تزوج الرجل امرأة ثم ماتت عنه أوطلقها قبل أن يدخل بها فله ان يتزوج بأمها وابنتها .

و نقل في معيار اللغة ثلث لغات اخرى اللديد كبيت و اللديدا بالمقصورة و اللديدان كرمضان و في الفرائد الغوالي ج ١ ص ٢٢١ عند شرح الحديث من الامالى الدد كالعبد للهو و اللعب و في اللسان ج ١٣ ص ١٥٢ ط بيروت و رايت بخط الشيخ رضی الدين الشاطبي اللغوى رحمه الله في بعض الاصول دد بتشديد الدال قال و هو نادر ذكره ابو عمرو المطرزي قال ابو محمد بن السيد ولا اعلم احداً حكاه غيره انتهى .

(١) قال البلاغى قدس سره في آلاء الرحمن ج ٢ ص ٦٦ : فانما هو خيال باطل ينتج بعمومه امرأ فاسداً لانه لا بد من ان يراد من الاتصال المزعوم معناه العام الذى يشمل بعمومه اتصال الام و اتصال الربيبه فيصدق التحريم حينئذ على أم الزوجة التى لم يدخل بها اذا كانت متصله بأى زوجة مدخول بها و ان كانت اختها المطلقة أو بنت عمها مثلاً وهم لا يرضون بذلك و يصدق التحريم ايضاً على الربيبه التى لم يدخل بامها اذا كانت متصله بأى زوجة مدخول بها و ان كانت اختها المطلقة او بنت عمها مثلاً وهو مخالف لاجماع المسلمين اذن .

فايراد هذا القيد العام الذى لا يراد بعمومه لا يكون فى مقام التحديد و التقييد الا من المعاياة و القصور فى التعبير و حاشا شأن القرآن الكريم من ذلك فلانما فى مستقيم الكلام عن كونه قيداً للربائب انتهى كلامه رفع مقامه .

ورواه الصدوق في الفقيه<sup>(١)</sup> عن جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها هل له نكاح ابنتها . قال : الام والابنة في ذلك سواء اذا لم يدخل باحدهما حلت له الاخرى . وفي معناه اخبار اخر دلت على ذلك<sup>(٢)</sup> .  
والاول أصح لما ذكرناه ، ويؤيده ما رواه اسحاق بن عمار<sup>(٣)</sup> عن الصادق عليه السلام عن الباقر عليه السلام أن علياً عليه السلام كان يقول : الربائب عليكم حرام مع الامهات اللاني قد دخل بهن في الحجور وغير الحجور سواء ، والامهات مبهمات دخل بالبنات أولم يدخل بهن فحرّموا وابهموا ما أبهم الله .

وعن ابي بصير<sup>(٤)</sup> قال : سألته عن رجل تزوج امرأة ثم طلقها قبل أن يدخل بها . قال : تحل له ابنتها ولا تحل له أمها . ونحوها من الاخبار .

ويجاء عمادكره من اشتراط الدخول انه غير ظاهر من الآية على ما بيناه ، لما فيه من المحذور وخلاف الظاهر واشتهار الحكم به بين الاصحاب حتى كاد أن يكون اجماعاً ، والاخبار المذكورة لا يمكن العدول بها عن ظاهر الكتاب .

وقد أجاب الشيخ عنهما بأنهما شاذان مخالفان لظاهر كتاب الله ، قال الله تعالى «وأمهات نسائكم» ولم يشترط الدخول بالبنات كما شرط في الام الدخول ، فينبغي أن تكون الآية على اطلاقها ولا يلتفت الى ما يخالفه ويضاده ، لما روى عنهم<sup>(٥)</sup> عليهم السلام

(١) الفقيه ج ٣ ص ٢٦٢ الرقم ١٢٤٧ ومثله مع تفاوت في اللفظ في الكافي ج ٢ ص ٣٤ الباب ٧٨ الرجل يتزوج المرثة او تموت قبل ان يدخل بها او بعده فيتزوج امها او بنتها الحديث ١ و هو في المرات ج ٣ ص ٤٧٢ ومثله في التهذيب ج ٧ ص ٢٧٣ الرقم ١١٦٨ والاستبصار ج ٣ ص ١٥٧ الرقم ٥٧٢ .

(٢) انظر الوسائل الباب ٢٠ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ج ٣ ص ٥٩ ط الاميري و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٧٩ .

(٣) قدمر مصادر الحديث في ص ٢٢٤ من هذا الجزء .

(٤) التهذيب ج ٧ ص ٢٧٣ الرقم ١١٦٧ والاستبصار ج ٣ ص ١٥٧ الرقم ٥٧١ .

(٥) قدمر مصادر حديث العرض على الكتاب في ص ١٢ من المجلد الاول من هذا الكتاب و انظر ايضاً جامع احاديث الشيعة ابواب المقدمات من ص ٦٢-٦٧ ترى فيها اخباراً ←



« ما أتاكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فخذوا به وما خالفه فاطرحوه » ، وأما قوله ، فإن أكثر العامة على التحريم ، وقد يقال التقيية لا يستلزم كونها مباحة عند الجميع - فتأمل . مع أن في التحريم احتياطاً ، فلا ينبغي القول بخلافه .

كثيرة دالة على العرض وقد تلقى أصحابنا الإمامية حديث العرض على الكتاب بالقبول و انكره اهل السنة وقد نقلناه هناك عن القرطبي ج ١ ص ٣٨ من تفسيره و اخرج الحديث الدارقطني ايضاً في سننه ج ٢ ص ٢٠٨ كتاب الاقضية و الاحكام الحديث ١٧ عن ابي هريره عن النبي (ص) و ضعفه بوجود صالح بن موسى في سنده .

و اخرج الحديث في ميزان الاعتدال ايضاً في ج ٢ ص ٣٠٢ بالرقم ٣٨٣١ عند ترجمة صالح بن موسى و نقل عن ابن عدى انه قال هو عندي ممن لا يعتمد الكذب و اخرج حديث العرض ايضاً الدارقطني في السنن بالرقم ٢٠ من كتاب الاقضية عن علي عليه السلام عن النبي (ص) و ضعفه شمس الحق في التعليق على المغني المطبوع ذيله بوجود جبارة بن المغلس في سنده .

قلت ولكن ابن ابي حاتم نقل في الجرح والتعديل القسم الاول من المجلد الاول ص ٥٥٠ بالرقم ٢٢٨٤ عن ابن نميرانه قال ما هو عندي ممن يكذب وما كان عندي ممن يعتمد الكذب و نقل عن ابيه ابن حاتم انه قال هو على يدي عدل مثل القاسم بن ابي شيبه و قريب منه في ميزان الاعتدال ج ١ ص ٣٨٧ بالرقم ١٤٣٣ .

و اخرج ابن حجر في مجمع الزوائد ج ١ ص ١٧٠ باب حفظ العلم عن الطبراني في الكبير حديثين احدهما عن ثوبان عن النبي (ص) و ضعفه بوجود يزيد بن ابي ربيعه و قال الذهبي في الميزان ج ٢ ص ٤٢٢ الرقم ٩٦٨٨ انه قال ابو مسهر كان يزيد بن ربيعه فقيهاً غيرتهم ما نكرانه ادرك ابا الاشعث ولكن اخشى عليه سوء الحفظ و الوهم و قال الجوز جاني اخاف ان تكون احاديثه موضوعة و اما ابن عدى فقال ارجوانه لا بأس به و مثله في لسان الميزان ج ٦ ص ٢٨٦ الرقم ١٠٠٨ .

و الحديث الاخر عن عبدالله بن عمر عن النبي (ص) و ضعفه بوجود ابي حاضر عبدالملك بن عبد ربه في السنن و قد نقل في لسان الميزان ج ٢ ص ٦٦ الرقم ١٩٦ ان ابن حبان ذكره في الثقات .

و قد اوضح البيان في رد اهل السنة حيث انكروا الحديث ، المحقق الداماد قدس سره

والمراد بالدخول المعتبر في التحريم الوطني لانه المتبادر من الدخول ، والشيخ في التهذيب استدلل بظاهر القرآن على ذلك ، وبصحيفة العيص بن القاسم <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام الدالة على تحريم البنث مع الافضاء الى الام ، وعلى جواز نكاحها مع عدم الافضاء الى الام .

ونقل الطبرسي في المجمع <sup>(٢)</sup> في معنى الدخول قولين : احدهما الجماع ونقله عن ابن عباس ، الثاني الجماع وما يجري مجراه من المسيس والتجريد ، ثم قال وهو مذهبنا . والظاهر أنه يريد مذهب بعض اصحابنا ، ذهب اليه ابن الجنيد فانه حكم بتحريم البنث مع القبلة والملامسة أو النظر الى عورة الام ، وهو مذهب الشيخ في الخلاف <sup>(٣)</sup> حيث قال : اللبس بشهوة مثل القبلة ، واللمس اذا كان مباحاً أولشبهة ينشر التحريم ويعرم الام وان علت والبنث وان نزلت .

في الرشحة الاولى ص ٣٨ و الرشحة السابعة و الثلثين ص ٢٠٠ من كتابه الرواشح السماوية قال قدس سره في ص ٣٨ .

معنى الحديث انه اذا تعارضت الروايات المختلفة في امرنا اهل البيت ولم يكن في احد الطرفين على المسلك المعتبر في طريق الرواية ترجيح فاعرضوها على كتاب الله فما وافقه فاستمسكوا به و ما خالفه بحيث لا يمكن التوفيق فردوه لانه اذا وردت رواية صحيحة معتبرة عنهم توجب تخصيص ظاهر الكتاب الكريم كما في حرمان الزوجة غير ذات الولد من ان ترث زوجها في رقبة الارض عيناً مثلاً لم يصح العمل بها .

و كذلك القول فيما يروى عن النبي (ص) من قوله اذا رويت عنى حديثاً فاعرضوه على كتاب الله فان وافق فاقبلوه و ان خالف فردوه فطعن بعض العلماء فيه بانه موضوع اذ يدفعه قوله (ص) انى قد اوتيت الكتاب وما يعدله وفي روايه اوتيت الكتاب ومثله معه ساقط انتهى .

(١) التهذيب ج ٧ ص ٣٨٠ الرقم ١١٨٦ و الاستبصار ج ٣ ص ١٦٢ الرقم ٥٨٩ و الكافي ج ٢ ص ٣٢ الباب ٧٤ الرجل يفجر فيتزوج امها او ابنتها الحديث ٢ و هو في المرات ج ٣ ص ٤٧١ .

(٢) انظر المجمع ج ٢ ص ٢٩ .

(٣) انظر الخلاف ج ٢ ص ٣٨١ ط قم المسئلة ٨١ من مسائل النكاح .



واستدل عليه باجماع الفرقة وأخبارهم وما روي عنه عليه السلام انه قال <sup>(١)</sup>: لا ينظر الله الى رجل نظر الى فرج امرأة وابتنتها . وقال عليه السلام: من كشف فناع امرأة حرم عليه أمها وبتنتها <sup>(٢)</sup>.

وقد يستدل له أيضاً بما رواه محمد بن مسلم <sup>(٣)</sup> في الصحيح عن أحدهما عليهما السلام قال: سألته عن رجل تزوج امرأة فنظر الى رأسها والى بعض جسدها أيتزوج ابنتها؟ قال: لا اذا رأى منها ما يحرم على غيره فليس له أن يتزوج ابنتها .

وما رواه ابو الربيع <sup>(٤)</sup> قال: سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل تزوج امرأة فمكث اياماً معها لا يستطيعها غير انه قد رأى منها ما يحرم على غيره ثم طلقها أ يصلح له ان يتزوج ابنتها؟ فقال: لا يصلح له وقد رأى من أمها ما رأى .

والاكثر من الاصحاب على عدم التحريم في الصورة المذكورة لما عرفت . وأجاب الشيخ في التهذيب عن الحديثين بأنهما محمولان على الكراهة دون الحظر، لأن الذي يقتضي الحظر هو الواقعة حسب ما نطق به ظاهر القرآن . وبمثلها أجاب في الاستبصار، وهو جيد وإن كان الاحتياط في الاجتناب .

« وَحَلَالُ أَيْنَائِكُمْ » زوجاتهم، جمع حليلة، سميت الزوجة بذلك لحلها أو لحلولها مع الزوج « الذين من أصلابكم » لا الذين سميتهم أولاداً وهم أولاد الغير، وقد يعبر عنهم بالادعاء للشفقة والمحبة الحاصلة بينكم وبينهم ومثلهم لا يوجب

(١) المستدرک ج ٢ ص ٥٧٨ عن عوالى اللالى واخرجه فى الدر المنثور ج ٢ ص ١٣٧

عن ابن مسعود موقوفاً .

(٢) مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٧٩ عن عوالى اللالى وروى الحديثين فى الخلاف

ايضاً ج ٢ ص ٣٨١ ط قم المسئلة ٨٢ من مسائل النكاح .

(٣) الكافى ج ٢ ص ٣٤ الباب ٧٨ الحديث ٣ وهو فى المرات ج ٣ ص ٤٧٢ والتهذيب

ج ٧ ص ٢٨٠ الرقم ١١٧٨ والاستبصار ج ٣ ص ١٦٢ الرقم ٩٥٠ .

(٤) الكافى ج ٢ ص ٣٤ الباب ٧٨ الحديث ٥ وهو فى المرات ج ٣ ص ٤٧٣ وحكم

بصحة الحديثين والتهذيب ج ٧ ص ٢٨٠ الرقم ١١٨٨ والاستبصار ج ٣ ص ١٦٢

الرقم ٥٩١ .

التحرير، فقد تزوج النبي ﷺ زينب بنت جحش الأسدي حين فارقتها زيد بن حارثة وكان قد سماه الرسول ابناً، وقال الله عز وجل «لئلا يكون للمؤمنين حرج في أزواج ادعيائهم» .

وكذا لو تزوج بأمه ورباه ولداً . وليس التقييد لخروج ولد الولد ، فانه ولده من صلبه قطعاً وان كان بواسطة ، وهكذا ولد ولد الولد وابن ابن البنت فنازلاً ، ولا خلاف بين المسلمين في ذلك . وحكم الابن من الرضاع حكم الابن من النسب في تحرير حليلته للحديث المشهور .

والطلاق الآية يقتضي تحرير حلائل الابناء على الآباء وان لم يدخلوا بهن ، فان الحليلة تصدق بمجرد العقد ولا يتوقف الحرمة على الدخول .

ويمكن ادخال السراي في الحلائل ، الا ان الاصحاب على ان مجرد كونها سرية من غير نظر بشهوة أو تقبيل ونحوه لا يوجب التحريم ، الا أن يقال لا يصدق عليها الاتخاذ للتسري الامع حصول أحد الامور المذكورة . أو يقال مقتضى الآية التحريم بمجرد الملك اذا قصد بها التسري ، خرج عنه ما اذا تجرد للجماع والنظر واللمس بالاجماع فيبقى غير التجرد على العموم .

وبذلك استدل العلامة <sup>(١)</sup> في المختلف على تحريم الجارية المنظورة أو المقبلة للابن على الاب ، كما هو المشهور بين الاصحاب . ويؤيده من الاخبار مارواه محمد بن اسماعيل <sup>(٢)</sup> في الصحيح عن ابي الحسن عليه السلام وقد سئل عن الرجل تكون له الجارية فيقبلها - الى أن قال - ان جردها فنظر اليها بشهوة حرمت على ابنه وأبيه .

وخالف ابن ادريس هنا وقال : لا تحرم الجارية على أحدهما لو نظر الآخر إليها وقبل وان كان بشهوة ، بل المقتضى للتحريم الوطي لأصالة الاباحة وهو بعيد ، فان الاصل قديترك مع وجود الدليل . والحق ان استفادة تحريم الجارية المقبلة او المنظورة بشهوة

(١) انظر الجزء الرابع ص ٧٤ كتاب النكاح .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٨١ الرقم ١١٩٢ عن الكليني و هو في الكافي ج ٢ ص ٣٣

باب ما يحرم على الرجل مما نكح ابنه و ابوه و هو في المرات ج ٣ ص ٤٧٢ .



من الآية بعيد ، ولعل الرجوع الى الاخبار في ذلك أولى .

« وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ » في موضع الرفع عطفاً على المحرمات . وفي ذكر الجمع دلالة على أن ذلك هو المحرم لاعتينها ، فلو فارق احدهما حلت له الاخرى ، وبذلك وردت الأخبار أيضاً .

ومقتضى الاطلاق تحريم الجمع بينهما في العقد أو الملك ، وبظاهره أخذ بعضهم فحرم الجمع بينهما في الملك ، قالوا : لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز وطؤهما معاً لقوله «الاعلى أزواجهن أو ما ملكت أيمانهم» ، لكنه لا يجوز .

وقيل ان النهي انما ورد عن الجمع بينهما في النكاح ، فتجوز الجمع بينهما بملك اليمين ، الا انه اذا وطئ احدهما حرم وطئ الاخرى عليه ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع أو هبة أو عتق أو تزويج ونحوه . وعلى هذا علمناؤنا اجمع واكثر العامة ، واخبارنا متظافرة به<sup>(١)</sup> ، وعن النبي ﷺ انه قال<sup>(٢)</sup> : ملعون من جمع ماؤه في رحم أختين .

ويؤيده ان الحرمة هنا غير مقصورة على النكاح أي العقد ، فان المحرمات المعدودة كما هي محرمات في النكاح فهي محرمات في ملك اليمين أيضاً ، اذ لا يباح الوطئ لام المرأة وان ملكها الرجل ، وفي صحيحة محمد بن مسلم<sup>(٣)</sup> سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل كانت له جارية فعتمقت فتزوجت فولدت ايصالح لمولاهما الأول أن يتزوج ابنتها؟

(١) انظر الوسائل الباب ٢٩ من ابواب ما يحرم بالمصاهرة ج ٣ ص ٦٢ ط الاميري

و مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٨٠ .

(٢) لم اظفر على هذا الحديث في اي كتاب من كتب الفريقين عن النبي (ص) نعم

اخرج في الدر المنثور ج ٢ ص ١٣٧ عن ابن ابي شيبه و ابن المنذر عن وهب بن منبه ان فيما انزل الله على موسى عليه السلام انه ملعون من جمع بين الاختين .

(٣) التهذيب ج ٧ ص ٢٧٩ الرقم ١١٨٥ و الاستبصار ج ٣ ص ١٦٢ الرقم ٥٨٨

و الكافي ج ٢ ص ٣٧ باب الجمع بين الاختين من الحرائر و الاماء الحديث ١٠ و هو في

المرات ج ٣ ص ٤٧٦ .

قال : هي حرام وهي ابنته ، والحرة والمملوكة في هذا سواء ، ثم قرأ «وربائبكم اللاتي في حجوركم» . ونحوها من الاخبار الدالة على أن تحريم ذلك من حيث النكاح والمملك . [ وبالجملة فالجمع بين الاختين في الآية يتناول الجمع بينهما عقداً ووطياً في الحرائر، ووطياً في ملك اليمين ، ومعنى تحريم الجمع بينهما في الوطى استباحة وطئها ولو على التعاقب ] .

وقال مالك الجمع بينهما في الوطى بملك اليمين مكروه وليس بمحرم ، وينقل عن ابن عباس انه قال أحلتها آية وحرمتها آية ولم اكن لأفعل ، يريد بالحرمة هذه الآية وبالمحللة قوله «أوما ملكت أيمانهم» .

ونقل القاضي وصاحب الكشاف<sup>(١)</sup> عن علي عليه السلام التحريم وعن عثمان التحليل ، قال القاضي : وقول علي أرجح ، لأن آية التحليل مخصوصة في غير ذلك ، ولقوله وَالَّذِينَ آمَنُوا ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام<sup>(٢)</sup> . وهو جيد موافق لطريق الاستدلال ، فان المعبود منه العمل بالخاص وتخصيص العموم به لاسقاط حكمه والعمل بالعام . وما زعمه بعض العامة من أن حكم الحرائر في الوطى مخالف لحكم الاماء ، ومن ثم تحرم الزيادة على الاربع في الحرائر دون الاماء . فلادخل له هنا .

«الأمأقد سلف» استثناء عن لازم المعنى كما تقدم ، أو منقطع على معنى ولكن أمأقد مضى مغفور . بدليل قوله «ان الله كان غفوراً رحيماً» أي هو كذلك من قبل ومن بعد كما يعطيه لفظه كان .

(١) انظر الكشاف ج ١ ص ٣٩٦ و البيضاوى ج ٢ ص ٧٨ قال ابن حجر فى الشاف الكاف اما عثمان فلم اجد عنه التصريح بالتحليل و انما توقف و اما على فى رواية الموطأ ثم خرج السائل فلقى رجلا من الصحابة قال الزهرى احسبه قال على فساله فقال له و لكى انهاك ولو كان لى سبيل على فعله لجعلته نكالا و انظر ايضاً الدد المنثور ج ٢ ص ١٣٦ اخرجه عن مالك و الشافعى و عبد بن حميد و عبدالرزاق و ابن ابى شيبه و ابن ابى حاتم و البيهقى فى سننه .

(٢) البيضاوى ج ٢ ص ٧٨ ط مصطفى محمد وقد مر عن البحار ايضاً و رواه فى تفسير



« وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ » ذوات الأزواج منهن حصنهن التزويج أو الأزواج، وهو عطف على ما تقدم من المحرمات، أي حرم عليكم نكاح ذوات الأزواج «إلماً ملكت إيمانكم» من اللاتي سبين ولهن أزواج في دار الكفر، فان وطيهن جائز للمسلمين وان كن محصنات لبطان حكم نكاحهن بالسبي والتمليك، فقد روى أبو سعيد<sup>(١)</sup> قال: أصبنا سبايا يوم أوطاس ولهن أزواج فكرهنا أن نقع عليهن، فسألنا النبي ﷺ فنزلت الآية فاستحللناهن».

ومقتضى الاطلاق أن الزوجين لوسبياً معاً جاز الوطي بالملك أيضاً [ لزوال الزوجية، فيحل للمالك الوطي بعد أن يستبرئها بوضع الحمل ان كانت حاملاً من زوجها أو بالحيض ان لم تكن. والى هذا مذهب الشافعية] وقال ابو حنيفة لوسبى الزوجان لم يرتفع النكاح ولم يحل للسبى نظراً الى أن النكاح باق بينهما لم يرتفع، كما لو اشترى المملوكين أو اتهبهما أو ورثهما. واطلاق الآية والحديث حجة عليه، مع انه يمكن الفرق بين الصورتين بأن الحاصل عند السبى احداث ملك فيها وعند البيع نقل الملك من شخص الى شخص، والاول اقوى فظهر الفرق.

ويحتمل ان يراد بـ « ماملكت إيمانكم » اما نكح المزوجات، فان للمالك ابطال نكاحهن من أزواجهن اذا كان زوجهما مملوكاً له بغير خلاف ثم يطأها بعد العدة، ورواه الكليني عن محمد بن مسلم في الصحيح<sup>(٢)</sup> قال: سألت ابا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل « والمحصنات من النساء الا ماملكت إيمانكم »؟ قال: هو أن يأمر الرجل عبده وتحتة أمته فيقول له اعترل امرأتك ولا تقر بها، ثم يحبسها حتى تحيض ثم يمسه، فاذا حاضت بعد مسه اياها ردها عليه بغير نكاح. والاية وان اقتضت جواز الوطي مطلقاً الا أن الخبر خصصها بما بعد العدة، وعلى ذلك الاجماع.

[ويحتمل ان يريد بـ « ماملكت إيمانكم » ملك النكاح، والمعنى ان ذوات الأزواج

(١) المجموع ج ٢ ص ٣١ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٥٢ باب الرجل يزوج العبد امته ثم يشتريها الحديث ٢ وهو

فى المرات ج ٣ ص ٤٩٠ ورواه فى التهذيب ج ٧ ص ٣٤٦ بالرقم ١٤١٧ .

حرام عليكم إلا إذا ملكتموهن بنكاح جديد بعد وقوع البينونة بينهن وبين أزواجهن ،  
والمقصود من ذلك الزجر عن الزنا والمنع من وطئهن الابتنكاح جديد ، وظاهر الآية  
الى الأول أقرب . ]

«كتاب الله عليكم» منصوب على المصدرية بفعل محذوف ، أي كتب الله تحريم  
ما حرمه عليكم كتاباً وفرضه فرضاً فلا تخالفوه وتمسكوا به . وقرئ «كتب الله» بالجمع  
والرفع ، أي هذه فرائض الله عليكم .

الثالثة (البقره - ٢٢١) : «ولا تنكحوا المشركات» الأكثر على أن النكاح في أمثال  
هذه المواضع يراد به العقد قال في الكشف : ما جاء النكاح في القرآن إلا بمعنى العقد  
وفي مجمع البيان أن أصله الوطئ ثم كثر حتى قيل للعقد نكاح ، أي لا تنزجوا المشركات  
وقرئ بضم التاء أي لا تزوجوهن من المسلمين «حتى يؤمن» غاية لتحريم نكاحهن  
أي يصدقن بالله ورسوله ، ولفظ المشركات متناول لاهل الكتاب ايضاً فانهم مشركون .  
أما النصراني فظاهر حيث قالوا بالأقانيم الثلاثة ، وأما اليهود والنصارى  
فلقوله تعالى وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصراني المسيح ابن الله إلى قوله  
سبحانه وتعالى عما يشركون ، فسمّاهم مشركين وقال في موضع آخر «اتخذوا أحبارهم  
ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم» و الاشرار كما يتحقق باثبات إله آخر  
مع الله سبحانه متحقق ايضاً باثبات اله غير الله ونفيه ، وقال في موضع آخر «ان الله  
لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء» الآية ولا خلاف أن الكافر بجميع  
أقسامه غير مغفور بل مغلّد في النار .

ومقتضى الآية عدم جواز نكاح الكافرة مطلقاً ونحوه قوله تعالى «ولا تمسكوا  
بعصم الكوافر» وبين الزوجين عصمة لا محالة فيدخل النكاح تحت النهي قال الشيخ  
في التبيان<sup>(١)</sup> عند هذه الآية وفي ذلك دلالة على أنه لا يجوز العقد على الكافرة سواء  
كانت ذميمة أو حربية أو عابدة وثن وعلى كل حال ، لأنه عام في جميع ذلك وعلى هذا

(١) التبيان ج ١ ص ٢٣٤ وما نقله مفاد كلام الشيخ لاعتين عبارته .



أكثر أصحابنا وادعى السيد المرتضى في الانتصار<sup>(١)</sup> إجماع الأمامية على حظر نكاح الكتابيات .

ولا ينافي ذلك قوله تعالى « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب » حيث دلّ على جواز نكاحهن لأنّها محمولة على أحد وجوه .

إمّا ان يراد بالمحصنات اللاتي أسلمن منهنّ وبالمحصنات المؤمنات اللاتي كنّ في الأصل مؤمنات بأن ولدن على الأسلام ويؤيدنه ما قيل إن قوماً كانوا يتحرونّ جون من العقد على من اسلمت عن كفر فبيّن أنّه لا حرج في ذلك .

وإمّا ان يكون مخصوصاً بملك اليمين فانّهنّ يجوزنّ وطؤهنّ بالملك وإمّا ان يكون منسوخة بقوله تعالى « ولا تنكحوا المشركات أو بقوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر » فإنّ في الاخبار ما يدلّ على ذلك روى زرارة<sup>(٢)</sup> في الحسن عن الباقر عليه السلام قال سألته عن قول الله عزّ وجلّ « والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » قال هي منسوخة بقوله « ولا تمسكوا بعصم الكوافر » .

وروى الحسن بن الجهم<sup>(٣)</sup> قال قال لي الرضا عليه السلام : يا باعجّد ما تقول في رجل تزوج نصرانية على مسلمة قلت : جعلت فداك ، وما قولي بين يديك ؟ قال : لتقولنّ ، فإن ذلك يعلم به قولي قلت لا يجوز تزويج النصرانية على المسلمة ولا على غير المسلمة ، قال : لم قلت لقول الله عزّ وجلّ « ولا تنكحوا المشركات حتّى يؤمن » ، قال فما تقولنّ في هذه الآية « و المحصنات من المؤمنات و المحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم » قلت قوله « ولا تنكحوا المشركات » نسخت هذه الآية فتبسم ثم سكت .

(١) انظر الانتصار ص ٦٥ ط ١٣١٥ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٩٨ الرقم ١٢٤٥ و الاستبصار ج ٣ ص ١٧٩ الرقم ٦٤٩ والكافي ج ٢ ص ١٤ باب نكاح الذمية الحديث ٨ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٣ وقدم الحديث أيضاً عند الكلام على الآية ٥ من سورة المائدة .

(٣) الكافي ج ٢ ص ١٣ باب نكاح الذمية الحديث ٦ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٢ وقال فيه موثق ورواه في التهذيب ج ٧ ص ٢٩٧ الرقم ١٢٤٣ والاستبصار ج ٣ ص ١٧٨ الرقم ٦٤٧ وفي المرآت شرح مبسوط في المسئلة وفي قوله فتبسم ظاهره التجويز واحتمال كونه لو هن كلامه في غاية الضعف .

وإما ان يحمل على ما إذا لم يجد المسلمة فإن له أن ينكح الكتابية دفعا للضرورة  
وتحرزا من الزنا ورواه محمد بن مسلم<sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال لا ينبغي للمسلم  
أن يتزوج يهودية ولا نصرانية و هو يجد مسلمة حرة أو أمة .

ونحوه روى يونس<sup>(٢)</sup> عنهم عليهم السلام قال لا ينبغي للمسلم أن يتزوج امرأة  
من أهل الكتاب إلا في حال ضرورة حيث لا يجد مسلمة حرة ولا أمة .

وذهب بعض اصحابنا إلى جواز ذلك في المتعة والدوام ، وممن صرح بذلك  
ابن ابي عقيل من اصحابنا حيث قال : واما أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى فلا بأس  
بنكاح نسائهم متعة وإعلاناً ولا يجمع في نكاح الأعلان منهن إلا أربع فمادون ، وإذا  
انكحهن الرجل متعة جمع ماشاء منهن ، وطلاقهن واعتدادهن طلاق الحرير  
المسلمات واعتدادهن سواء قال ويجب لهن من القسمة والتفقة ما يجب للمسلمات  
إلا الميراث .

ومقتضاه تخصيص هذه الآية بغير الكتابيات من أقسام الكفار جمعاً بينها وبين  
قوله «المحصنات من الذين اوتوا الكتاب» وإلى هذا يذهب القاضي وجماعة الشافعية .  
هذا اذا قلنا بتناول لفظ المشركات الذميات ايضاً ولوقلنا باختصاصها بالحريبات  
كما ذهب اليه البعض فلا تخصيص بل هي باقية على عمومها ، ومنع ابو الصلاح من نكاح  
الكافرة حتى تسلم وان اختلفت جهات كفرها وسوغ التمتع باليهودية والنصرانية  
دون من عداهما من ضروب الكفار ومقتضاه المنع في الدوام وتجوز المتعة .

(١) التهذيب ج ٧ ص ٢٩٩ الرقم ١٢٥٠ والاستبصار ج ٣ ص ١٨٠ الرقم ٤٥٤  
والكافي ج ٢ ص ١٤ باب نكاح الذميه الحديث ١٠ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٣ ومثله  
ذيل الحديث ٩ منه وظاهر الحديث الكراهة كما افاده في المرآت ايضاً .

(٢) الكافي ج ٢ ص ١٥ باب الحر يتزوج الامه الحديث ٨ وهو في المرآت ج ٣  
ص ٤٥٥ والوسائل الباب ٢ من ابواب ما يحرم بالكفر الحديث ٣ ج ٣ ص ٤٨ ط الاميري .



ويؤيده مارواه زرارة<sup>(١)</sup> في الموثق قال سمعته يقول لا بأس أن يتزوج اليهودية أو النصرانية متعة وعنده امرأة، وقال في الكشف: أن قوله «ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن» منسوخ بقوله «والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب» نظراً إلى أن سورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شيء قط على ما سلف مراراً.

وفيه نظر فإن ذلك لم يثبت بدلالة قطعية، وأهل البيت عليهم السلام قد روى عنهم النسخ على عكس ما ذكره، ولا شك أنهم اعرف بمحكم القرآن ومنسوخه على أن النادر بمثابة المعدوم فجازان يكون أكثرها كذلك، ولعله يريد من النسخ نسخ حكم بعض أفرادها ليرجع إلى التخصيص كما نقلناه عن القاضي وإلا فهي ليست مرفوعة الحكم بالكلية حتى تكون منسوخة.

وقد ظهر مما ذكرناه أن القول بالمنع مطلقاً اصح مع ما فيه من الاحتياط. «ولا أمة مؤمنة» أي امرأة مسلمة حرة كانت أو أمة وكذا قوله «ولعبد مؤمن» فإن الناس كلهم عبيد الله وأماؤه كذا في الكشف وهو بعيد، إذ لا مبالغة حينئذ، بل الظاهر أن المراد من الآية أن المملوكة خير من مشركة، وإن كانت حرة وتظهر المبالغة حينئذ والتنبيه على أن الخيرية إنما هي في الإيمان لا في الحرية والعبدية فإن أصل الناس واحد.

«ولو أوجبتمكم» المشركة وكنتم تحبونها لمالها أربحها فلو بمعنى أن كما قاله القاضي والجملة حالية والغرض الحث على المنع من المخالطة بالمشركات وانكاحهن قال الطبرسي في مجمع البيان وظاهر هذا يدل على أنه يجوز نكاح الأمة المؤمنة مع وجود الطول، فأما قوله «فمن لم يستطع منكم طولاً» الآية فأنما هي على التنزيه دون التحريم، وقد سلف ذلك.

«ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا» ولا تزوجوا النساء المؤمنات من المشركين بجميع أقسامهم أهل الكتاب وغيرهم حتى يصدقوا بالله ورسوله ﷺ قال في التبيين

(١) التهذيب ج ٧ ص ٢٩٩ الرقم ١٢٥٢ والاستبصار ج ٣ ص ١٨١ الرقم ٦٥٦

والكافي ج ٢ ص ١٤ باب نكاح الذميه الحديث ٢ وهو في المرآت ج ٣ ص ٥٢٢.

وهذا يؤيد قول من يقول : ان قوله «ولا تنكحوا المشركات» يتناول جميع الكافرات ، وهو جيد ، لأن قرينة المقابلة يقتضيه .

« ولعبد مؤمن ، مصدق بالايمان » خير من مشرك ولو أعجبكم ، والغرض المنع عن مواصلتهم والترغيب في مواصلة المؤمنين كما مر .

أولئك ، هو بمنزلة التعليل للنهي عن نكاح المشركات والمشركين « يدعون الى النار » أى الكفر والمعاصى المؤدية اليها فلا يلبق موالاتهم ولا مناكحتهم ، إذ قد يأخذ احدهما من دين صاحبه ، بل هو الغالب في الزوج والزوجة كما قيل .

والله اى اولياؤه وهم المؤمنون ، حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه نفخيمًا لشانهم « يدعوا إلى الجنة والمغفرة » ، أى سببهما هو الايمان والطاعة الموصولين اليهما ، فهم الأحقاء بالمواصلة والموادة « باذنه » بأمره اى بما يامر وياذن فيه من الشرايع والأحكام أو بتوفيقه وتيسره للعمل الذى يستحق به الجنة والغفران أو باعلامه . « ويبين الله آياته » أى حججه وقيل اوامره ونواهيه وما أباحه وما حرمه للناس لعلمهم يتذكرون » لكى يتذكروا ويتعظوا ، أوليكونوا على حال يرجمتهم التذكر ، لما تقرر في العقول من الميل الى الخير و مخالفة الهوى كذا قاله القاضى <sup>(١)</sup> وهو صريح في الحسن والقبح العقلى بالمعنى المتنازع فيه فتأمل .

وقد يستدل بظاهر الآية على جواز نكاح المخالفة من اى فرق الأسلام كانت فان الأيمان فيها بمعنى الأسلام على ما يظهر من التفاسير ، نعم يستثنى من ذلك الناصبية فانه لا يجوز للمؤمن ان يتزوج بها عندنا وإن كانت على ظاهر الأسلام لاخبار صحيحة دلت على ذلك كصحيحة <sup>(٢)</sup> عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال

(١) البيضاوى ج ١ ص ٢٣٧ . ط مصطفى محمد .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٣٠٢ الرقم ١٢٤١ والاستبصار ج ٣ ص ١٨٣ الرقم ٦٦٥

والكافى ج ٢ ص ١١ باب مناكحة النصاب الحديث ٣ وهو فى المرآت ج ٣ ص ٤٥٠ .

قال فى المرآت « هل يزوجه » فى بعض النسخ على صيغة الغيبة ، أى هل يزوجه الولي ،

ويحتمل أن يكون فاعله الضمير الراجع الى الموصول فيقره « قد عرف » على البناء للفاعل . ←



لا يتزوج المؤمن الناصبيّة ونحوها صحيحة الفضيل بن يسار عنه عليه السلام <sup>(١)</sup> .  
 أما الاستدلال بها على جواز تزويج المؤمنة بالمخالف نظراً الى عدم المنع الا  
 من المشرك فيبقى غيره على الأصل فحجيد، لولا ورود اخبار معتبرة الا سناد بالمنع كصحيحة  
 عبدالله بن سنان <sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام لا يزوّج المستضعف مؤمنة وقول الصادق عليه السلام <sup>(٣)</sup>  
 «العارفة لا توضع الا عند عارف» .

و يظهر من المفيد و المحقق في المعتبر الجواز على كراهية نظراً الى بعض  
 الاخبار الدالة عليه والجمع بينها وبين غيرها بالجواز على كراهية ، وفيه بعدم امكان حمل  
 اخبار الجواز على وجه آخر ، والا احتياط المطلوب في النكاح المترتب عليه مهام  
 الدين يقتضيه ، وقد اتفق الجميع على عدم تزويج المؤمنة بالناسب لمكان الاخبار  
 المتظافرة فيه .



→ ثم في النسخة المطبوعة من الاستبصار عبدالله بن مسكان بدل عبدالله بن سنان وهو من غلط  
 الناسخ وفي النسخة المخطوطة المصححة عندي عبدالله بن سنان .

(١) التهذيب ج ٧ ص ٣٠٢ الرقم ١٢٦٠ و الاستبصار ج ٣ ص ١٨٣ الرقم ٦٦٤

والكافي ج ٢ ص ١١ باب مناقحة النصاب الحديث ٣ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٠ .

(٢) العادة قبيل ذلك بالرقم ١٢٦١ من التهذيب .

(٣) الكافي ج ٢ ص ١١ باب مناقحة النصاب الحديث ١١ والجملة ذيل الحديث

وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٥٠ واللفظ ان العارف لا توضع الا عند عارف .

## النوع الثالث

### في لوازم النكاح

و فيه آيات الأولى « و إن أردتم استبدال زوج مكان زوج ، تطلقوا امرأة و تزوجوا أخرى » و آيتم احديهن « و أعطيتم احدى الزوجات وهى التى تريدون فراقها ، و جمع الضمير لأنه أراد بالزوج الجنس فيصح ارجاع ضمير الجمع اليه من حيث المعنى «قنطارا» مالا كثيرا، و في القاموس انه ملء مسك ثور ذهاباً او فضة او مائة رطل من ذهب او فضة « فلا تأخذوا منه » اي من المؤتى و هو القنطار « شيئاً » ولو كان قليلاً والمراد لا ترجعوا فيما اعطيتموهن من المهر اذا اردتم مفارقتهن لأنه قد صار ملكاً لهن ولا يجوز اخذ اموال الناس بغير حق .

« أتأخذونه بهتاناً و إنما مبيناً » استفهام انكار و توبيخ و انتصاهما على الحالية اي باهتين و آئمين ، و يحتمل النصب على العلة كقوله قعدت عن الحرب جبناً فان الأخذ سبب بهتانهم واقترافهم الماتم ، و البهتان هو الكذب المواجه به صاحبه على وجه المكابرة و هو برىء منه لأنه يبهته عند ذلك ، وأصله التحير قال تعالى « فبهت الذي كفر » أى تحير لا تقطاع حجته و قد يستعمل في الفعل الباطل و لذلك فسرها بالظلم .

قيل كان الرجل منهم اذا طمعت عينه الى استطراف امرأة بهت التى تحته و رماها بالفاحشة حتى يلجئها الى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه الى التزويج بالجديدة ، فنهوا عن ذلك ، و أكد النهى عنه بقوله « وكيف تأخذونه » أى الشئ وهو انكار و تعجيب من حالهم باسترداد المهر .

« وقد افضى بعضكم الى بعض » و الحال انه قد وصل بعضكم الى بعض و الأفضاء الوصول الى الشئ قيل المراد به هنا الوطى و قيل المراد به الخلوة الصحيحة و ان



لم يجامع وسيجيء بيان القولين إن شاء الله تعالى .

« و أخذن منكم ميثاقاً غليظاً ، عهداً وثيقاً وهو حق الصّحبة و الممازجة و وصفه بالغلظ لقوّته و عظّمته فقد قالوا صحبة عشرين يوماً قرابة <sup>(١)</sup> فكيف بما يعجرى بين الزّوجين من الاتّحاد و الأمتزاج و العهد المأخوذ على الزّوج حالة العقد من امساك بمعروف أو تسريح باحسان ، و نقله الطبرسي عن جماعة من العامّة <sup>(٢)</sup> قال وهو المروى عن أبي جعفر عليه السلام .

أو المراد به ما اشار إليه النّبى صلى الله عليه وآله بقوله <sup>(٣)</sup> «أخذتموهنّ بامانة الله واستحللتم فروجهنّ بكلمة الله» قال في مجمع البيان <sup>(٤)</sup> وقد قيل في هاتين الآيتين ثلاثه اقوال: أحدها انهما محكمتان غير منسوختين ، لكنّ للزوج أن يأخذ الفدية من المختلعة لأنّ النشوز من جهتها ، فالزوج يكون في حكم المكره لا المختار للاستبدال فلا ينافي حكم الآيتين و حكم آية الخلع ، و حينئذٍ فلا يحتاج الى نسخها بها و هو قول الأكثر من المفسرين .

وثانيها انهما محكمتان وليس للزوج ان ياخذ من المختلعة شيئاً ولا من غيرها لظاهر الآية .

وثالثها انّ حكمهما منسوخ بآية الخلع أعنى قوله «فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به» الآية ولا شكّ في بعد الأخيرين ويؤيده ان النّهي فيهما مقيّد بالبهتان وهو نوع من الأكرام ولا كلام في انه مع الأكرام للزوجة على الأفتداء لا يتمّ الخلع ولا يقع الملك .

و بالجملة فهذان القولان لا اعتبار لهما عندنا ولنتكلّم فيما يستفاد من الآية

(١) روى في قرب الاسناد ص ٢٢ ط ايران عن الحسين بن ظريف عن الحسين بن

علوان عن ابي عبدالله عليه السلام قال صحبة عشرين سنة قرابة .

(٢) المجمع ج ٢ ص ٢٦ .

(٣) المجمع ج ٢ ص ٢٦ .

(٤) المجمع ج ٢ ص ٢٦ .

وذلك احكام .

الأول ان في الآية الأولى دلالة واضحة على جواز المغالات في المهر و عدم تقديره في الكثرة ، فان القنطار المال العظيم وحينئذ فيجوز الزيادة على مهر السنة اضعافاً مضاعفة كما هو المشهور بين علماءنا وعليه اكثرهم .

وقال السيد المرتضى في الانتصار<sup>(١)</sup> ومما انفردت به الأمامية انه لا يتجاوز بالمهر خمسمائة درهم جياذ قيمتها خمسون ديناراً وما زاد على ذلك رد إلى السنة ، والحجة بعد اجماع الطائفة ان قولنا مهر يتبعه احكام شرعية ، وقد اجمعنا على ان الاحكام الشرعية يتبع ما قلناه إذا وقع العقد عليه ، وما زاد عليه لا اجماع على أنه يكون مهرأ ولا دليلاً شرعياً فيجب نفي الزيادة .

ويؤيده من الأخبار رواية المفضل<sup>(٢)</sup> بن عمر سئل ابا عبدالله عليه السلام عن مهر السنة الذي لا يجوز للمؤمن ان يجوزه فقال السنة المحمدية خمسمائة درهم فمن زاد على ذلك رد إلى السنة ولا شيء عليه اكثر من خمسمائة درهم .

وفيه نظر فان الأجماع غير معلوم بل ولا الشهرة ، وإتما المشهور خلافه ولا نسلم انه اذا لم يكن اجماع على الزايد لا يكون دليل عليه غيره فانه لا يلزم من نفي الأجماع نفي باقى الأدلة ، و الآية صريحة في الجواز على ما قلناه و كفى بمثلها دليلاً .

والرواية ضعيفة السند<sup>(٣)</sup> مع معارضتها بما هو أصح سنداً كصححة الوشا<sup>(٤)</sup>

(١) انظر الانتصار ص ٦٩ ط ١٣١٥ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٣٦١ الرقم ١٤٦٤ والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٤ الرقم ٨١٠

وللحديث تمة سيذكرها المصنف عن قريب .

(٣) وقدبه الشيخ نفسه ايضاً في الكتابين بضعف سند الحديث .

(٤) الكافي ج ٢ ص ٢٣ باب الرجل يتزوج المرأة بمهر معلوم ويجعل لانيها شيئاً

الحديث ١ وهو في المرآت ج ٣ ص ٤٦٢ ورواه في التهذيب ج ٧ ص ٣٦١ بالرقم ١٤٦٥

والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٤ بالرقم ٨١١ .



عن الرضا عليه السلام قال سمعته يقول لو ان رجلاً تزوج امرأة وجعل مهرها عشرين ألفاً وجعل لأبيها عشرة آلاف كان المهر جازياً والذي جعل لأبيها فاسداً .  
 [ وقد روى الشيخ في المبسوط <sup>(١)</sup> وغيره أن عمر تزوج ام كلثوم بنت علي عليه السلام فأصدقها أربعين الف درهم وأن أنس بن مالك تزوج امرأة على عشرة آلاف <sup>(٢)</sup> وتزوج الحسن عليه السلام امرأة فأصدقها مائة جارية مع كل جارية ألف درهم وروى غير ذلك مما هو أزيد مهرأ منه عند الصحابة والتابعين ولم ينكره أحد وقصة عمر مع المرأة التي أسكتته لما نهى عن المغالاة في المهر واحتجاجها بالاية المذكورة مشهورة <sup>(٣)</sup> . ]

ويمكن حمل الرواية على كراهة الزيادة على مهر السنة وان الرد إلى ذلك على وجه الاستحباب ببراء ما زاد على مهر السنة ليرد المهر اليها فلا يلزمه اكثر من ذلك. الثاني تحريم قهر الزوجة والجائها الى الأفتداء بالمهر الذي اعطاها اياه ، وان اخذه ظمناً لا يترتب عليه الملك ولا فرق بين ارادة الأستبدال و عدمه لاستقرار الملك عليها بالدخول ، فالتقييد بالأستبدال الدال على الجواز مع عدمه كما يقتضيه

(١) المبسوط ج ٤ ص ٢٧٢ ط المرتضوى وترى مثله في البيهقي ج ٧ ص ٢٣٣ .

(٢) لفظ المبسوط ج ٤ ص ٢٧٢ ط المرتضوى على عشرة الف ولفظ البيهقي ج ٧

ص ٢٣٣ على عشرين ألفاً .

(٣) قصة نهى عمر عن مغالاة مهور النساء معروفة مشهورة مسطورة في اكثر كتب التفاسير تفسير الاية والكتب الفقهية والحديثية مسألة المهور والكلامية مسألة الامامة .

وادعى الحاكم في المستدرک ج ٢ ص ١٧٧ تواتر الاسناد الصحيحة بصحة القصة وقال: في هذا الباب لي مجموع في جزء كبير وافر الذهبى ايضاً تواتر الاسناد وانظر في ذلك الغدير للعلامة المرحوم آية الله الامينى ج ٦ ص ٩٥ الى ٩٩ ونحن ننقل الحديث بلفظ الامام الرازى في الاربعين ص ٤٦٧ ط حيدر آباد ١٣٥٣ :

وروى ايضاً ان عمر قال يوماً على المنبر ( الا لاتغالوا في مهور النساء فمن غالى في مهر امرئة جعلته في بيت المال ) فقامت عجوز وقالت يا امير المؤمنين اتمنع عنا ما أحله الله لنا قال تعالى ( وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ) فقال عمر رضى الله عنه كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في البيوت ثم قال فهذه الوقائع وقعت لغير على ومثلهما لم يتفق لعلى انتهى .

مفهوم الشرط غير مراد قطعاً .

ولعلّ فائدة التقييد كون ذلك هو المعمول به فيما بينهم وقت نزولها فوردت عليه ، اولاً أنّ ذلك الوقت هو محل الاخذ دون غيره من الاوقات ، لاحتياجه الى مهر يدفعه الى الزوجة الجديدة فيسترد مادفعه اولاً منها نظراً الى ان ما دفعه الى الاولى انما كان لدوام الاستمتاع وقدفات في بعض الزمان او لانه اذا حرم حال الاستبدال والاخراج فلا يحرم حال عدم الاستبدال والاخراج بطريق اولى .

الثالث ظاهر الافضاء في الآية الدخول وهو الذى يعطيه سياقها وذلك لأنّ الكلام ورد في معرض التعجب وهو انما يتمّ اذا كان هذا الافضاء سبباً قوياً في حصول الألفة والمودة وذلك هو الجماع لا مجرد الخلوة ، و ايضا لا بدّ ان يكون مفسراً بفعل ينتهى منه اليها لأنّ كلمة « الى » لانتهاى الغاية ، ومجرد الخلوة ليست كذلك اذا لم يحصل فعل من افعال احدهما الى الآخر .

فان قيل على هذا يجب ان يكون التلامس والاضطجاع في لحاف واحد كافياً في تحقق الافضاء وانتم لاتقولون به قلنا هذا باطل انهو قول ثالث مخالف للأجماع ان الناس بين قائل بتفسير الافضا بالجماع وبين قائل بتفسيره بالخلوة فالثالث منفيٌ .  
وحينئذ فيمكن الاستدلال بها على انّ المهر لا يستقرّ على ملك الزوجة والابنه

كما هو المشهور بين علماءنا لا بمجرد الخلوة وارضاء الستر كما ذهب اليه البعض .  
ويؤيد الأول من الأخبار رواية يونس بن يعقوب <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال

سمعتة يقول لا يوجب المهر الا الوقاع في الفرج ونحوها والثانى رواية زرارة <sup>(٢)</sup> عن الباقر عليه السلام قال اذا تزوج المرأة ثم خلاها فاعلق عليها باباً وارخى ستراً ثم طلقها فقد وجب الصداق وخلاؤه بها دخول ونحوها قال الشيخ .

وكان ابن ابي عمير <sup>(٣)</sup> يقول : انّ الأحاديث قد اختلفت في ذلك و الوجه

(١) التهذيب ج ٧ ص ٤٤٤ الرقم ١٨٥٩ والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٤ الرقم ٨١٧

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٤٤٤ الرقم ١٨٤٣ والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٧ الرقم ٨٢١ .

(٣) انظر التهذيب ج ٧ ص ٤٤٧ والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٩ .



في الجمع بينها ان على الحاكم ان يحكم بالظاهر ويلزم الرجل المهر كله اذ ارخى الستر ، غير ان المرأة لا يحل لها فيما بينها وبين الله ان تاخذ الا نصف المهر أى على تقدير عدم الدخول .

وقد استحسن الشيخ هذا الجمع ومرجه ان كمال المهر انما يستقر بالدخول لا بمجرد الخلوة وإرخاء الستر لكن لما كانت الخلوة مظنة له بحيث لا ينفك عنه غالباً وجب ان لا ينفك عن ايجاب المهر المستند إلى الدخول ، فمدّعه حينئذ مدعى الظاهر ومنكره يدعى خلافه فيحكم للمدعى به مع اليمين قضاء لظاهر الحال اما مع تصديق المرأة بعدمه فلا يجب الكمال قطعاً .

الثانية : « لاجناح » لاتبعة « عليكم » من ايجاب مهر بقريئة الوجوب في مقابلة أغنى صورة الفرض حيث يجب النصف اولا وزرع عليكم لأنه لا بدعة في الطلاق قبل المسيس والفرض .

فان قيل هذا قديشعر بالجناح في الطلاق بعد المسيس والفرض ، وليس كذلك فانه لاجناح فيه ايضاً .

قلنا لعل الآية وردت لبيان اباحة هذا الطلاق على الأطلاق فانّ الأباحة كذلك لا تتم قبل المسيس ، اذ بعده يحتاج الى ان يكون الطلاق في طهر لم يجامعها فيه ، او لعل ما بمعنى الموصول لا المدة والتقدير لاجناح عليكم ان طلقتم النساء اللاتي لم تمسوهن ولا يلزم منه وجود الجناح في تطبيق غيرهن .

وقيل كان النبي ﷺ يكثر النهي عن الطلاق فظن ان فيه حرجاً فنفي .  
« إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن » اي تجامعوهن وهو الظاهر منه وفي صحیحة ابن سنان<sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال ملامسة النساء هو الأيقاع بهن .

(١) الكافي ج ٢ ص ١١٤ باب ما يوجب المهر كمال الحديث ٤ وهو في المرات ج ٤ ص ١٧ قال في المرات والظاهر انه تفسير لقوله تعالى اولامستم النساء الذي وقع في آية التيمم فلا يناسب ذكره هنا الا ان يقال لما كانت الملامسة والمس متقاربين في المعنى ووقع في آية الطلاق « وان طلقتم من قبل ان تمسوهن » فيظهر ان المراد بالمش هنا ايضاً الجماع ←

« أو تفرضوا لهنّ فريضة » أو تسمّوا وتعينوا لهنّ مهراً والظاهر أن أو بمعنى الواو كما يرشد إليه قوله فيما بعد « وقد فرضتم لهنّ » ويكون مفاد الكلام أنه لا تتبعه عليكم في مهران طلقتموهنّ قبل المسيس وقبل فرض المهر وتسميته فإنّ الطلاق قبل احدهما فقط ليس بهذه المثابة إذ لو كانت ممسوسة فعليه المسمّى أو مهر المثل ، ولو كانت غير ممسوسة ولكن سمّى لها فلها نصف المسمّى .

ويمكن أن يكون بمعناها على أنّ المراد ان رفع الحرج منوط بعدم المسيس أو بعدم الفرض على سبيل منع الخلو فقط ، ولهذا صح اجتماعهما فى هذا الحكم ويظهر من الكشف والقاضى انها بمعنى « إلا أن تفرضوا أو حتى تفرضوا » ومرجعه ما ذكرناه . وفى الآية دلالة واضحة على صحّة العقد من دون ذكر المهر مطلقاً ، و جواز الطلاق قبل تعيينه وانتصاب فريضة على أنه مفعول به وهى فعيلة بمعنى مفعول والتاء لنقل اللفظ من الوصفية الى الأسمية ، ويحتمل انتصابه على المصدرية .

« ومتعوهنّ » عطف على مقدّر دلّ عليه سياق الكلام أي فطلقوهنّ ومتعوهنّ والمتعة والمتاع ما يمتنع به والامر للوجوب عند أكثر العلماء وذهب مالك وجماعة من العامة إلى أنه للاستحباب نظراً الى قوله فى آخر الآية « حقاً على المحسنين » فجعلها من باب الاحسان والواجب لا يكون كذلك ، وردّ بانّ لفظة « على » تشعر بالوجوب وكذا قوله حقاً والاحسان يؤكده لا ينافيه .

« على الموسع » وهو الغنى الذي حاله فى سعة لغناه « قدره » بفتح الدال وسكونها أى القدر اللايق بحاله او قدره مقداره الذي يطيقه فإنّ ذلك هو المختصّ به « وعلى

→ وفيه تكلف انتهى .

قلت واورده فى البرهان عند آية التيمم من سورة النساء ج ١ ص ٣٧١ وفى نور الثقلين عند آية التيمم من سورة المائدة ج ١ ص ٢٩٨ وقد ورد استعمال المس ، بمعنى الجماع ايضاً فى الكتاب العزيز الآية ٤٧ من سورة آل عمران : قالت رب انى يكون لى ولد ولم يمسنى بشر ، والاية ٢٠ من سورة مريم : قالت انى يكون لى غلام ولم يمسنى بشر وفى الآية ٣ و ٤ من سورة المجادلة : من قبل ان يتماسا .



المقتر، وهو الفقير الذي ضاقت حاله «قدره» بقدر ما يليق بحاله أو يطيقه، ومقتضى الآية وجوب التمتع على الغنى والفقير بحسب ما يقتضيه حالهما من اليسار والقتار وظاهر الاصحاب انقسام الحكم الى الغنى والمتوسط والفقير، ووجبوا على الغنى التمتع بالدابة أو الثوب المرتفع او عشرة دنائير وعلى المتوسط التمتع بخمسة دنائير او الثوب المتوسط وعلى الفقير بالدنار او الخاتم وما شاكله و ليس في الروايات ما يدل على تفصيل ما قالوه .

ففي رواية الحلبي<sup>(١)</sup> عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا كان الرجل موسعاً متمتعاً امرأته بالعبد والامة ، والمقتر يتمتع بالحنطة والزبيب والثوب والدرهم .  
وفي رواية سماعة عن ابي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل «وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المحسنين» الى ان قال اما الرجل الموسع يتمتع المرأة بالعبد والامة والفقير بالحنطة والزبيب والثوب والدرهم .

وفي رواية ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام أخبرني عن قول الله عز وجل «وللمطلقات متاع بالمعروف الآية ما ادنى ذلك المتاع اذا كان معسراً لا يجد قال خمار او شبهه .  
ولعل ما ذكره الاصحاب نظراً الى الظاهر من رجوع احوال الناس الى هذه الثلاثة وعدم خلواً احدهم عنها ويكون المتوسط داخلاً في احد الطرفين و يرجع في تعيين الاقدار الى العرف بحال الشخص لانه المحكم في مثله وليس المراد وجوب ما ذكر في الروايات بخصوصه بل الظاهر أن ما قاربها في القيمة فهو كذلك .  
ومقتضى ما ذكرناه ان التمتع قد يكون ناقصاً عن نصف مهر مثلها وقد يكون زائداً عليه اعتباراً بحال الشخص وقد وافقنا على ذلك الشافعية ، و قال ابو حنيفة :

(١) ما نقله المصنف هنا بعض الحديث وسيذكر صدرها مع رواية سماعة بعد ذلك عند تفسير الآية (وللمطلقات متاع بالمعروف) ثم انك ترى احاديث الحلبي وسماعه وابي بصير في التهذيب ج ٨ ص ١٣٩ بالرقم ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ وهي في الكافي ج ٢ ص ١١٢ باب متعة المطلقة الحديث ٣ و ٤ و ٥ وهي في المرآت ج ٤ ص ١٦ .

المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل لان حال المرأة التي سمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم تجب زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فهذه اولى وفيه نظر والفرق واضح فتأمل .

ثم ان منطوق الاية وجوب المتعة للمطلقة قبل الميسس و قبل فرض المهر فلومات قبلهما فلامتعة لها وهو مختار جماعة من الاصحاب ، واليه ذهب ابن ادريس لان الحاق غير المطلقة بها قياس لانقول به والاصل براءة الذمة .

وقال الشيخ في النهاية لامهر لها وكان لها المتعة وتبعه ابن البراج وابن حمزة ولعل دليلهم ما رواه محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> في الصحيح عن الباقر عليه السلام في رجل تزوج امرأة على حكمها او على حكمه فمات او ماتت قبل ان يدخل بها فقال: لها المتعة و الميراث ولامهر لها ولا باس بهذا القول لهذه الرواية ومفهوم الاية عدم وجوب المتعة مع الدخول أو الفرض ، وعلى هذا اصحابنا وقد وافقنا الحنفية في ذلك ووجب الشافعي في أحد قوليه المتعة للمسوسة المفوضة وغيرها قياساً على هذه المفوضة ولم يعتبر مفهوم الاية فان القياس عنده مقدم على المفهوم وسيجيء تمام الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى .

« متاعاً بالمعروف » متميماً بالوجه الذي يحسن في الشرع و العرف بحسب المروءة ، و نصبه على المصدرية « حقا » صفة متاعاً اي متميماً حقاً ثابتاً او منصوب على المصدرية مؤكداً لمضمون ما تقدم اي حق ذلك حقاً « على المحسنين » الذين يحسنون بفعل الطاعة واجتناب المعصية .

وخصتهم بالحكم تشرافاً لهم لا انه لا يجب على غيرهم وفيه حث على الاحسان والترغيب فيه فهو بمثابة هدى للمتنقين ويحتمل ان يكون معناه من اراد ان يحسن فهذا حقه وطريقه بان يعطى المطلقات كذلك ما فرض لهن الله تعالى ، فما في

(١) الكافي ج ٢ ص ٢١ باب نوادر في المهر الحديث ٢ وهو في المرآت ج ٣ ص

٤٦٠ ورواه في التهذيب ج ٧ ص ٣٦٥ الرقم ١٤٨١ والاستبصار ج ٣ ص ٢٣٠ الرقم ٨٢٩

والفقيه ج ٣ ص ٢٦٢ الرقم ١٢٤٩ وللحديث تمة .



الكشاف من كونه سمّاهم محسنين قبل الفعل لاشرافهم عليه كما في قتل قتيلًا و نحوه في تفسير القاضي لاحاجة اليه .

«وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن» تجامعوهن على ما عرفت «وقد فرضتم لهن فريضة» وقد اوجبتم لهن صداقاً و سميت لهن مهراً وهي جملة حالية عن فاعل الشرط «فنصف ما فرضتم» جواب الشرط وارتفاعه اما على انه مبتدء خبر محذوف او العكس و التقدير فلهن او عليكم او الواجب او الذي عليكم نصف ما فرضتم و عينتم من المهر .

و قد بين في هذه الاية حكم المطلقة الغير الممسوسة التي فرض لها مهراً حال العقد و اوجب لها نصف المفروض وفي السابقة حكم غير الممسوسة وغير المفروضة و اوجب لها المتعة و بقي من الاقسام ، الممسوسة المفروضة ، و حكمها وجوب المهر المسمي كمالاً كما اقتضته الأدلة و الممسوسة غير المفروضة و عندنا يجب لها مهر المثل على ما اشرنا اليه .

«إلا ان يعفون» اي المطلقات عن ازواجهن فلا ياخذن شيئاً والمراد يترك ما يجب لهن من نصف الصداق او شيئاً منه فليس لهن في هذه الحالة النصف اللازم من الطلاق بل اماً لاشيء لهن او ما بقي منه بعد العفو و الصيغة يحتمل التذكير و التانيث . و الفرق ان الواو في الأول ضمير و النون علامة الرفع و في الثاني لام الفعل و النون ضمير و الفعل مبنى و من ثم لم يؤثر فيه ان كما اثر في المعطوف عليه و الاستثناء من مقدر أي الواجب النصف في جميع الأحوال الا حال أن يعفون .

«أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح» وقد اختلف فيه فقيل هو الولي الذي عقد نكاحهن أي الأب و الجد له و على هذا اصحابنا جمع ، وقال الشيخ في التبيان<sup>(١)</sup> قوله «الا أن يعفون» معناه من يصح عفوها من الحراير البالغات غير الموكلي عليها لفساد عقلها فيترك ما يجب لها من نصف الصداق و قوله «أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح»

قال مجاهد والحسن وعلقمة: انه الولي وهو المروى عن الباقر والصادق عليهما السلام غير انه لا ولاية لأحد عندنا إلا الأب و الجد على البكر غير البالغ فاماً من عداهما فلا ولاية له إلا بتولية منهما وروى عن علي عليه السلام وسعيد بن المسيب وشريح انه الزوج وروى ذلك في اخبارنا أيضاً غير ان الاول اظهر وهو المذهب .

ثم قال و اختار الجبائي أن يكون المراد به الزوج لأنه ليس للولي أن يهب مال المرأة انتهى .

قلت اشار بالمروى عن الصادق عليه السلام الى ما رواه عبدالله بن سنان <sup>(١)</sup> في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال الذي بيده عقدة النكاح هو ولي امرها .

وفي الصحيح <sup>(٢)</sup> عن رفاة قال سألت الصادق عليه السلام عن الذي بيده عقد النكاح فقال الولي الذي يأخذ بعضاً و يترك بعضاً وليس له أن يدع كله فعلى هذا يكون في الآية اشارة الى ان المطلقات ان كن بالغات رشيدات فالعفو منهن وان لم يكن بهذه الحالة فالعفو من أوليائهن .

وفي حسنة الحلبي <sup>(٣)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل "أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح" قال هو الأب والأخ و الرجل يوصى إليه و الرجل يجوز امره في مال المرأة يبيع لها و يشتري فاذا عفا فقد جاز .

ونحوها رواية سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل "أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح" قال هو الأب أو الأخ أو الرجل يوصى اليه والذي يجوز امره

(١) التهذيب ج ٧ ص ٣٩٢ الرقم ١٥٧٠ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٣٩٢ الرقم ١٥٧٢ .

(٣) الكافي ج ٢ ص ١١٣ باب المطلقة التي لم يدخل بها الحديث ٣ وهو في المرآت ج ٤ ص ١٦ و التهذيب ج ٨ ص ١٢٢ الرقم ٤٩٣ ورواه مع تفاوت في التقية عن الحلبي وابي بصير وسماعة عن ابي عبدالله ج ٣ ص ٣٢٧ بالرقم ١٥٨٤ ورواية سماعة وسيشير اليها المصنف في الكافي في هذا الباب الحديث ٢ ورواية ابي بصير رواها في التهذيب ج ٧ ص ٣٩٣ بالرقم ١٥٧٣ .



في مال المرأة فيبتاع لها فيجيز فاذا عفا فقد جاز ومقتضاهما كون الذي بيده عقدة النكاح الولي أو الأخت إذا جعلت امرها إليه أو الوكيل النافذ تصرفه في جميع امورها .  
 والى ذلك ذهب الشيخ في النهاية حيث قال الذي بيده عقدة النكاح الاب والاخت إذا جعلت الاخت امرها اليه أو من وكلمته في امرها فاي هؤلاء وكان جازله أن يعفو عن بعض المهر وليس له أن يعفو عن جميعه و تابعه في ذلك ابن البراج إلا أن في الاستناد في مثل ذلك الى مثل هاتين الرأيتين الغير الواضحتين لا يخلو من بعد .  
 وقال ابن ادريس الذي يقوى في نفسى و يقتضيه اصول المذهب ان الاب و الجد من قبله في حياته أو موته اذا عقد على غير البالغة فلهما أن يعفوا عما تستحقه من نصف المهر بعد الطلاق اذا رأيا ذلك مصلحة ويكون المرأة وقت عفوهما غير بالغة فاماً من عداهما أوهما مع بلوغها و رشدها فلا يجوز لهما العفو عن النصف و صارا كالأجانب لانهما لا ولاية لهما في هذه الحال ولا يجوز لاحد التصرف في مالها بالهبة والعفو و غير ذلك إلا عن اذنها للمنع من التصرف في مال الغير عقلاً و سمعاً إلا بآذنه .

وليس في الآية متعلق سوى ما ذكرناه لانه تعالى قال «الآن يعفون» فدل بهذا القول انهن ممن لهن العفو فهن الحرائر البالغات واليات على انفسهن في العقد بالعفو والبيع والشراء وغير ذلك ثم قال أو يعفوا الذي بيده عقدة النكاح معناه اذا لم يكن بالغات ولا واليات على انفسهن فعند هذه الحال لا يلى عليهن عندنا سوى الأب والجد بغير خلاف فلهما العفو بعد الطلاق عما تستحقته .

ولولا اجماع اصحابنا على ان الذي بيده عقدة النكاح الاب و الجد على غير البالغة لكان قول الجبائي قوياً مع أنه قد روى في بعض اخبارنا انه الزوج انتهى وهو جيد وينبغي أن يكون العمل عليه .

ثم ان ظاهر أكثر الاصحاب ان العفو للولي انما يكون لبعض النصف الذي استحقته المرأة بالطلاق مع ظهور المصلحة فيه لا بدونها ولا يجوز العفو عن الجميع

ويدلّ على اعتبار المصلحة أنّهما بمنزلة الوكلاء و نظر الوكيل منوط بالمصلحة بل لا يصح بدونها .

وامّا عدم العفو عن الجميع فيدلّ عليه صحيحة رفاة المتقدمة مع أنّه خلاف المصلحة فتأمل و قيل ان الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج وعفوه ان يسوق اليها المهر كما لا غير مرتجع بنصفه، قال القاضي وهو مشعر بانّ الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطّر بنفسه والى هذا يذهب الحنفية و متأخري الشافعية قال في مجمع البيان <sup>(١)</sup> و رواه بعض أصحابنا غير انّ الأوّل اظهر . و اراد بالاوّل كونه مشطّراً بنفسه و عليه المذهب .

وصاحب الكشاف <sup>(٢)</sup> بعد ان نقل القولين رجح الأوّل نظراً الى أنّه يوجب اجراء العفو على ظاهره بخلاف الثاني فانّ تسمية الزيادة على الحقّ عفواً غير معهود إلاّ أن يقال لما كان الغالب على الحقّ عندهم ان يسوق اليها المهر عند التزويج فاذا طلقها استحقّ ان يطالبها بنصف ماساق إليها فاذا ترك المطالبة فقد عفى عنها أو سمّاه عفواً على طريق المشاكلة لكون العفو في مقابله .

وبناء هذا الكلام على تقدير كون الطلاق مشطّراً للمهر كما هو المشهور بين العلماء ولو قيل انّ الطلاق مخير للزوج كما اشار اليه القاضي فالعفو عنه ظاهر لا يحتاج إلى هذا التكلف الا أنّه قول مرغوب عنه فيما بينهم .

« و ان تعفوا اقرب للتقوى » لعلّ الخطاب فيه للزوج والمرأة على تغليب الذكور ونقله في مجمع البيان <sup>(٣)</sup> عن ابن عباس وعن الشعبي أنّه للزوج و انّما جمع لانه خطاب لكلّ زوج ثمّ قال و قول ابن عباس أقوى لعمومه اى شموله القبيلين معاً .

وانّما كان العفو اقرب الى التقوى من وجهين احدهما ان معناه اقرب الى ان

(١) المجمع ج ٢ ص ٣٢٤ .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٢٨٦ .

(٣) المجمع ج ١ ص ٣٤٢ .



يتقى احدهما ظلم صاحبه لانه من ترك لغيره حق نفسه كان اقرب الى ان لا يظلم غيره بطلب ما ليس له ، و الثانى معناه اقرب الى اتقاء معصية الله تعالى لان من ترك حق نفسه اقرب الى ان لا يعصى الله بطلب ما ليس له ويحتمل ان يكون خطاباً للنساء و الاولياء على التغليب ايضا لو قيل على هذا يكون العفو من الولى اقرب الى التقوى وهو غير معلوم لقلنا ظاهر اتم مع المصلحة يكون اقرب الى التقوى من الولى كما هو من المرأة و فيه ما فيه .

ويحتمل ان يكون المخاطب فى الآية جميع الناس والمراد ان العفو من مطلق الناس اقرب الى التقوى ويكون الغرض منه بيان حسن العفو من غير خصوصية شخص ولا يخفى بعده عن سابق الآية ولاحقها و مقتضى الآية ان العفو بلفظه كاف مطلقاً وقيل ان كان المهر عيناً فالمراد بالعفو اسقاطه بالهبة وان كان ديناً فالمراد به الأبراء وما فى معناه ولا يبعد حمل العفو على مثله فتأمل .

« ولا تنسوا الفضل بينكم » اى ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض فتأخذوا من الحكم واستيفاء الحقوق على الكمال من غير نقصان لأن مثله بعيد عن التفضل . بين تعالى فى هذه الآية الكريمة الحكم الذى لا يعذر احد فى تركه وهوانه ليس للزوج ان ينقصها من نصف المهر ولا للمرأة ان تطالبه بالزيادة .

ثم بين طريق الفضل من الجانبين وندب اليه وحث عليه وعن جبير ابن مطعم انه تزوج وطلق قبل المسيس واعطى جميع المهر فقيل له فى ذلك فقال انا احق بالعفو وعدم نسيان الفضل .

« ان الله بما تعملون بصير » فلا يضيع تفضلكم واحسانكم هذا وقد روى عن سيعد بن المسيب ان هذه الآية ناسخة لحكم المتعة فى الآية الاولى قال ابو القاسم البلخى وهذا ليس بصحيح لان الآية الاولى تضمنت حكم من لم يدخل بها ولم يسم لها مهراً اذا طلقها وهذه تضمنت حكم التى فرض لها المهر ولم يدخلها اذا طلقها واحد الحكمين غير الاخر وهو جيد والحق ان توهم النسخ بينهما لاوجه له .

الثالثة : « وللمطلقات متاع بالمعروف » وهو المتعة التى تقدم ذكرها وقيل :

المراد بالمتاع نفقة العدة كما في قوله «متاعاً الى الحول» وهو بعيد «حقاً على المتقين» خصّهم بالذكر تشريفاً لهم كما سلف نظيره، ومقتضى الآية ثبوت المتعة لكل مطلقاً كما يقتضيه عموم «المطلقات» وبظاهره أخذ سعيد بن جبير فأوجب المتعة لكل مطلقاً و تابعه عليه جماعة من العامة وهو بعيد .

وتفصيل المقام ان «المطلقات» قسمان مطلقه قبل الدخول فان لم يفرض لها مهر فلها المتعة على ما سلف وان فرض لها مهر فلامتعة لها وحسبها نصف المهر لأنه تعالى اقتصر على ذلك ولم يذكر المتعة فلا تكون واجبة لها فهي مخرجة من عموم هذه الآية . ولا كلام في ذلك إنما الكلام في المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها مهر أو لم يفرض ، والذي عليه اصحابنا انها لا يجب لها المتعة ، لأنها تستحق المهر كما دلت عليها الآية السابقة فهو حسبها، قال في مجمع البيان <sup>(١)</sup> وعندنا انها مخصوصة ان نزلت عاماً ، وإن كانت تلك متأخرة فهذه منسوخة، لأن عندنا لا يجب المتعة إلا للمطلقه التي لم يدخل بها ولم يفرض لها مهر، فأما المدخول بها فلها مهر مثلها ان لم يسم لها مهر ، وان سمى لها مهر فما سمى لها وغير المدخول بها المفروض مهرها لها نصف المهر ولا متعة لها في هذه الأحوال .

ولا يبعد حملها على ما يشمل التمتع الواجب والمستحب كما أشار اليه في الكشف <sup>(٢)</sup> وذكره القاضى <sup>(٣)</sup> وهو موافق لمذهبنا ويؤيده اخبار دلت على المتعة لكل مطلقاً ، وان كانت مدخولاً بها .

[روى الحلبي <sup>(٤)</sup> في الصحيح قال سألته عن رجل تزوج امرأة فدخل بها ولم يفرض لها مهرآ ثم طلقها فقال لها مثل مهور نسائها ويمتعها، ولا يضر كونها مقطوعة]

(١) المجمع ج ١ ص ٢٤٥ .

(٢) الكشف ج ١ ص ٢٨٩ .

(٣) اليبضاوى ج ١ ص ٢٥١ ط مصطفى محمد .

(٤) التهذيب ج ٧ ص ٣٤٢ الرقم ١٤٦٧ والاستبصار ج ٣ ص ٢٢٥ الرقم ٨١٤ .



و روى الحلبي<sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله عز وجل و للمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين قال متاعها بعد ما ينقضى عدتها ، على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وكيف يتمتها وهي في عدة تزوجه ويرجوها ويحدث الله بينهما ما يشاء الحديث . وهي ظاهرة في ثبوت المتعة بعد الدخول اذ العدة انما تكون معه ونحوها رواية سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في قول الله تعالى و للمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين قال متاعها بعد ما يقضى عدتها وساق ما تقدم .

و في صحيحة علي بن رئاب<sup>(٢)</sup> عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال متعة النساء واجبة دخل بها او لم يدخل بها وتمتع قبل ان يطلق .

والوجوب محمول على تاكيد الاستحباب ووجب الشافعي في الجديد المتعة للمطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض محتجاً بعموم الآية وبقوله تعالى « فمتالين امتعكن و اسرحكن » و كان ذلك في حق نساء دخل بهن النبي صلى الله عليه و آله و سلم . و قال ابو حنيفة لامتعة لها و هو قول الشافعي في القديم لانها تستحق المهر كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول ، وقد اشرنا ان هذا قول اصحابنا ويجاب عما ذكره الشافعي ان العموم مخصوص بغيره كما بيناه و حكاية النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا يستدل بها على ثبوت الحكم في حق الغير ايضاً .

وربما احتجت الشافعية على الاول بالقياس فاجبوا المتعة للممسوسة المفوضة وغيرها قياساً على المفوضة غير الممسوسة ولم يعتبروا مفهوم الآية السابقة الدال على نفى المتعة للممسوسة كما اشرنا اليه ، فان القياس عندهم مقدم على المفهوم كما قالوه في اصولهم ، وفيه بعد فان ايجاب الشيء بمثل هذا القياس الذي لا يعلم عكته مع مخالفته ظاهر القرآن لوجه له ان يجوز ان يكون العلة في وجوب المتعة هنا الطلاق مع عدم الفرض والمس فلا يتعدى إلى غيره من الصور .

(١) مر الحديث في هذا المجلد وروى هناك ذيله وهنا صدره و مر حديث سماعة ايضاً

مع حديث أبي بصير الارقام ٤٨٤ و ٤٨٥ و ٤٨٦ من التهذيب ج ٨ .

(٢) الفقيه ج ٣ ص ٣٢٨ الرقم ١٥٨٨ .

ونقل في الكشاف عن الزهرى متعتان احديهما يقضى بها السلطان من طلق قبل أن يفرض ويدخل بها ، والثانية حق على المتقين من طلق بعد ما يفرض ويدخل قال وخاصمت امرأة إلى شريح فقال متعتها إن كنت من المتقين ولم يجبرها<sup>(١)</sup> وهو موافق للمقول بالاستحباب.

وقد سلف أن الاعتبار في المتعة بحال الزوج من غناه وإعساره وقال ابو حنيفة يجب درع وخمار وملحفة على حسب الحال إلا أن يكون مهر مثلها اقل من ذلك، فلها حينئذ الاقل من نصف مهر المثل ، والمتعة ، ولا ينقص من خمسة دراهم لان اقل المهر عشرة دراهم فلا ينقص من نصفها وفيه بعد ، وقال الشيخ في المبسوط واما قدر الواجب ، فعلى ما يفرضه السلطان وقال قوم الاعتبار بمال الزوج لقوله تعالى « و متوهن على الموسع قدره » الآية وهو الاقوى ، والظاهر أن أحداً من اصحابنا لم يذهب الى اعتبار فرض السلطان وما ذكره الشيخ قول لبعض العامة كما اشرنا اليه .

الرابعة (النساء: ٣٤) «الرجال قوامون على النساء» فيتمون عليهن في التدبير كقيام الولاة على رعيتهم وعلل تعالى ذلك بامر ين :

موهبي أشار اليه بقوله «بما فضل الله» اي بسبب تفضيله «بعضهم على بعض» أي الرجال على النساء وذلك بالعلم والعقل وحسن الراي والتدبير والعزم ومزيد القوة في الاعمال والطاعات والفروسيّة والرّمى ، وأن منهم الانبياء والائمة والعلماء وفيهم الامامة الكبرى وهي الخلافة و الصغرى وهي الاقتداء بهم في الصلوة ، وأنهم اهل الجهاد والاذان والخطبة الى غير ذلك مما أوجب الفضل عليهن .

قال في الكشاف<sup>(٢)</sup> : وفيه دليل على أن الولاية انما يستحق بالفضل لا بالتغليب والاستطالة والقهر ، قلت هذا مما اجراه الله على لسانه فاننا لم نجد فيمن تقدم على علي عليه السلام بعد النبي صلى الله عليه وآله فضيلة يستحق بها الولاية كما عرف في محله .

(١) سنن البيهقي ج ٧ ص ٢٥٧ .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٥٠٥ .



وكسبى أشار إليه بقوله « وبما انفقوا من أموالهم، في نكاحهن كالمهر والنفقة وجميع ما يحتاجون إليه .

قيل نزلت في سعد بن <sup>(١)</sup> الربيع أحد نقباء الانصار نشزت عليه امرأته حبيبة بنت زيد فلطمها فانطلق بها ابوها إلى رسول الله فشا إليه فقال عليه الصلوة والسلام لتقتص منه فنزلت فقال صلى الله عليه وسلم أردنا أمراً و أراد الله أمراً ، والذي أراد الله خير . ورفع القصاص ، ومن ثم قيل لا قصاص بين الرجل وامرأته فيمادون النفس ولو شجها وقيل لا قصاص في اللطمة ونحوها واما في الجرح والقتل ففيه القصاص .

« فالصالحات » من النساء « قانتات » مطيعات لله تعالى ولازواجهن « حافظات للغيب » مواجب الغيب أي يحفظن ما يجب حفظه من النفس والفرج والمال في غيبة الأزواج لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ، ولئلا يلحق به الولد الحاصل من نطفة غيره ، و لئلا يضيع ماله و منزله بدخول ما لا ينبغي شرعاً و عرفاً و قيل لاسرارهم ولا يبعد العموم .

وعن الصادق عليه السلام <sup>(٢)</sup> قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ما استفاد امرء مسلم بعد الاسلام أفضل من زوجة مسلمة تسره اذا نظر إليها ، وتطيعه إذا أمرها ، وتحفظه إذا غاب عنها في نفسها وماله ، ونحوه <sup>(٣)</sup> عن الباقر عليه السلام .

وفي الصحيح عن الرضا <sup>(٤)</sup> ما افاد عبد فائدة خيراً من زوجة سالحة إذا رآها

(١) المجمع ج ٢ ص ٤٣ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٤٠ الرقم ١٠٢٨ والكافي ج ٢ ص ٤ باب من وفق له الزوجة الصالحة الحديث ١ وهو في المرات ج ٣ ص ٤٢٣ ورواه في الفقيه مرسلًا عن النبي (ص) ج ٣ ص ٢٤٦ الرقم ١١٦٨ .

(٣) الكافي ج ٢ ص ٤ باب من وفق له الزوجة الصالحة الحديث ٥ وهو في المرات ج ٣ ص ٤٢٤ .

(٤) الكافي ج ٢ ص ٤ الباب المتقدم الحديث ٣ وهو في المرات ج ٣ ص ٤٢٤ وفيه أنه مجهول كالصحيح ولعله بوجود محمد بن اسماعيل في السند وقد عرفت صحة السند ولذلك عبر المصنف هنا بالصحيح .

سرته ، واذا غاب عنها حفظته في نفسها و ماله .

وعن النبي <sup>(١)</sup> ﷺ : خير النساء امرأة إن نظرت اليها سرتك ، وإن أمرتها أطاعتك ، وإن غبت عنها حفظتك في مالها ونفسها وتلا الآية ونحوها <sup>(٢)</sup> من الأخبار .  
 « بما حفظ الله » أي بما حفظ الله لهن على الأزواج من المهر والنفقة والقيام بحقوقهن والذب عنهن أو بحفظ الله إياهن بالأمر على حفظ الغيب والحث عليه بالوعد والوعيد والتوفيق له فما على الأول موصولة وعلى الثاني مصدرية .

« واللاتي » من النساء « تخافون » تعرفون بالقرائن والآمارات « نشوزهن » ترفعهن عن مطاوعة الأزواج ومخالفتهن إياهم من نثر الشيء اذا ارتفع ومنه نشز للارض المرتفعة ، وذلك بظهور أسبابه وأماراته كالتقطيب في وجهه والتبرم بحوايجه المتعلقة بالاستمتاع ومقدّماته كالتنظيف المعتاد وإزالة الشعر ولأثر لامتناع الدلال ولا للامتناع من حوايجه التي لايتعلق بالاستمتاع بأن تمتنع أو تتناقل اذا دعاها او تغير عاداتها في أدبها معه قولاً او فعلاً ، اذ لايجب عليها ذلك ومعنى الخوف الظن ونقل في مجمع البيان <sup>(٣)</sup> عن الفراء أن معناه تعلمون نشوزهن قال وقد يكون الخوف بمعنى العلم لان خوف الغش العلم بموقعه وهو اولي ، فان مجرّظن النشوز لا يقتضى ثبوت الاحكام الاتية .

« فعظوهن » اولا بالقول والنصيحة بأن يقول لها اتقى الله فان لى عليك حقاً .  
 وارجعى عما انت عليه واعلمى ان طاعتى عليك فرض ، وان النشوز يسقط النفقة وحق القسم ونحو ذلك .

« واهجروهن » في المضاجع ، في المراقدا اذا لم ينجع الوعظ ولم يؤثر النصح بالقول والمراد لا تدخلوهن تحت اللحاف اولا تباشروهن فيكون كناية عن الجماع

(١) الكشاف ج ١ ص ٥٠٦ ولاين حجر ذيله تخريجه .

(٢) انظر ج ٣ ص ٥ من الوسائل ط الاميرى و ج ٢ ص ٥٣٣ من المستدرک .

(٣) المجمع ج ٢ ص ٤٣ .



وقيل المضجع المبيات أي لا تبايتوهن بمعنى اعتزال فراشه عنهن وهو خيرة الشيخ في المبسوط و المروى عن ابي جعفر عليه السلام <sup>(١)</sup> ان الهجران في المضجع ان يحول اليها ظهره وهو قول على بن بابويه في رسالته وابنه في المقنع <sup>(٢)</sup> قال العلامة في المختلف <sup>(٣)</sup> وكلا القولين عندى جازين و يختلف ذلك باختلاف الحال في السهولة و الطاعة و عدمهما .

«واضربوهن» اذا لم يؤثر الهجر في المضجع والمراد ضرباً غير مبرح ولا مدم ، وعن ابي جعفر عليه السلام <sup>(٤)</sup> انه يضرب بالسواك ونقل الشيخ في المبسوط عن جماعة ان الضرب يكون بمنديل ملفوف او درة ولا يكون بسياط ولا خشب والترتيب بين الأمور المذكورة لازم كما يعطيه سياقها فان هذا من باب النهى عن المنكر فليكن بحكمه فيقدم الأسهل فالأسهل .

ويؤيده ماروى عن <sup>(٥)</sup> على عليه السلام انه قال يعظها بلسانه فان انتهت فلا سميل له عليها فان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب يبعث الحكيم . وقيل : ان الترتيب مرعى عند خوف النشوز فأما عند تحقق النشوز ، فلا بأس بالجمع بين الكل .

«فان اطعنكم» رجعت الى طاعتكم «فلا تبغوا عليهن سبيلاً» فلا تطلبوا عليهن سبيلاً للضرب والهجران والمراد انه يجب عليكم ازالة التعرض لهن بالأذى والتوبيخ والتجنى وليكن ما كان منهن سابقاً كان لم يكن فان التأييب من الذنب كمن لا ذنب له . «ان الله كان علياً كبيراً» لعل فائدة ذكر الوصفين بيان انتصاره لهن وقوته

(١) المجموع ج ٢ ص ٤٤ .

(٢) المقنع ص ١١٨ ط الاسلاميه .

(٣) المختلف الجزء الخامس ص ٤٥ ط الشيخ احمد الشيرازى ١٣٢٤ .

(٤) المجموع ج ٢ ص ٤٢ .

(٥) تفسير الرازى ج ١٠ ص ٩١ والنيسابورى ج ١ ص ٤٢٧ والخازن ج ١ ص ٣٤٥

على الأتصاران هنّ ضعفن أو المراد انه تعالى مع علوه وكبريائه يتجاوز عن سيئاتكم ويتوب عليكم فانتم احقّ بالعتو عن ازواجكم او انه يتعالى ويكبران يظلم احداً وينقص حقه .

ففي الآية دلالة على عدم جواز الهجران والضرب بدون النشوز لكنها دلالة بالمفهوم والجواز معه بالمنطوق والأمرها جازأن يكون للإباحة فان الضرب لا يكون مستحباً فضلاً عن وجوبه بل يمكن ان يكون مرحوحاً فان العفو حسن نعم لو علم ترتب الفساد على تركه امكن الاستحباب بل الوجوب ايضاً وحينئذ فيجوز الأحكام الخمسة فيه يعلم ذلك بادنى نظر .

الخامسة [النساء : ١٢٩] « ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء » تساوا وبينهن في الميل القلبي بحيث لا يكون لاحديهن ميل زايد على ميل الأخرى ويكون الميل والمعاشرة متساوية بينهما من غير زيادة لاحديهن على الأخرى ليتحقق العدل على الحقيقة فان ذلك متعذر ومن ثم نقل عنه <sup>(١)</sup> عنه انه كان يقسم بين نسائه فيعدل ويقول هذه قسمتي فيما املك فلا تؤاخذني فيما تملك ولا املك وهو دال على انه غير مقدور .

« ولو حرصتم » على ذلك وبذلتم الجهد وبالغتم فيه فلا يجب عليكم تمام العدل وغايته بل هو مرفوع عنكم « فلا تميلوا كل الميل » بترك ما هو المستطاع لكم فتجوروا على المرغوب عنها كل الجور فان ما لا يدرك كله لا يترك كله يعني ان اجتناب كل الميل ممّا هو في حدّ اليسر والطّاقة فلا تفرطوا فيه وان وقع منكم التفريط في العدل كله وفيه توبيخ على وقوع التفريط في كل الميل مع امكان عدمه .

« فتذروها كالمعلقة » التي ليست بذات بل يميل اليها ويعاشرها معاشرّة الأزواج

(١) الكشاف ج ١ ص ٥٧٢ قال ابن حجر : اخرجه اصحاب السنن و ابن حبان و

الحاكم من رواية ابي قلابة عن عبد الله بن يزيد عن عايشة وفيه معنى القلب انتهى و روى الحديث في كنز العرفان ج ٢ ص ٢١٦ والمجمع ج ٢ ص ١٢١ مع يسير تفاوت في اللفظ .



ولامطلة خالية من الزوج وفي الحديث عنه (١) عليه السلام من كانت له امرأتان يميل مع احديهما جاء يوم القيمة واحدشقيمه مايل .

« وان تصلحوا » في القسمة بين الأزواج والتسوية بينهما في النفقة والكسوة وغير ذلك « وتلقوا » في المستقبل عن المعاودة الى الميل الذي نهيتهم عنه « فان الله كان غفوراً رحيماً » عادته الغفران والرحمة الى المذنبين فيغفر لكم ما صدر منكم من التقصير بالتوبة او تفضلاً منه تعالى .

ففي الآية دلالة على تحريم الميل الكلي على احدى الزوجات ويجاب التسوية بحسب المقدور الا انه كالمجمل وتفصيله يعرف من الاخبار وعن ابي جعفر (٢) عليه السلام ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقسم بين نسائه في مرضه فيطاف به بينهما وان علياً عليه السلام كان له امرأتان فكان اذا كان يوم واحدة لا يتوضى في بيت الأخرى .

السادة [النساء : ١٢٨] « وان امرأة خافت من بعلها توقعت منها لما ظهر لها من الأمارات والمخايل «نشوزاً» ترفعاً عن صحبتها وتجايفاً عنها « او اعراضاً » بان يريد طلاقها وذلك لبعض الأسباب من طعن في سن او دمامة او شين في خلق او خلق او ملال او طموح عين الى اخرى او نحو ذلك والمراد انه لا يمنعها شيئاً من حقها الواجب ولا يؤذيها بضرب ولا كلام ولكن يكره صحبتها لأحد الأمور المذكورة .

« فلاجناح عليهما » لائتم ولا حرج على كل واحد من الزوجين « ان يصلحا بينهما صلحاً » ان يتصالحا بأن يترك المرأة له قسمتها او تضع عنه بعض ما يجب لها من

(١) الكشاف ج ١ ص ٥٧٢ قال ابن حجر اخرجه اصحاب السنن وابن حبان والحاكم من رواية بشير بن نهيك عن ابي هريره قال الترمذي لا يعرف مرفوعاً الا من رواية همام انتهى و روى الحديث في قلائد الدرر ج ٣ ص ١٥٢ وروى قريباً منه في مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٦١٤ عن عوالي اللالي ومثله في الدر المنثور ج ٢ ص ٢٣٣ وانظر ايضاً المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٢٩ .

(٢) المجمع ج ٢ ص ١٢١ وكنز العرفان ج ٢ ص ٢١٦ وقلائد الدرر ج ٣ ص ١٥٢ ونور الثقلين ج ١ ص ٤٦٣ والحديث مروى في الكتب المذكورة عن الصادق عليه السلام .

نفقة او كسوة او نحو ذلك مستعطفة له به لتستديم المودة معه او يقيم في حبالته فلا يطلقها وتبقى على الزوجية .

وعن ابن عباس<sup>(١)</sup> ان سودة بنت زمعة خشيت ان يطلقها رسول الله ﷺ فقالت لا تطلقني واحبسني مع نسائك ولا تقسم لي واجعل يومي لبعض نساءك فنزلت .  
وعن عايشة<sup>(٢)</sup> انها نزلت في المرأة تكون عند الرجل فيريدان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسمة كما فعلت سودة بنت زمعة حين كرهت ان يفارقها رسول الله ﷺ وعرفت مكان عايشة من قلبه فوهبت لها يومها .

وروى الكليني<sup>(٣)</sup> في الحسن عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فقال هي المرأة يكون عند الرجل فيكرهها فيقول لها اني اريدان اطلقك فتقول له لا تفعل اني اكره ان تشمت بي ولكن انظر ليلتي فاصنع بها ماشئت وما كان سوى ذلك من شيء فهو لك ودعني على حالتي فهو قوله تعالى «ولاجناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحاً» وهو هذا الصلح .  
ونحوها رواية علي بن ابي حمزة قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً فقال اذا كان كذلك فهم بطلاقها قالت له امسكني وأدع بعض ما عليك واحملك من يومي وليتي حل له ذلك ولاجنح عليهما .  
ورواية ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام قال سألته عن قول الله عز وجل وان امرأة خافت من بعلها نشوزاً او اعراضاً قال هذا يكون عنده المرأة لا يعجبه فيريد طلاقها فتقول له امسكني ولا تطلقني وادع لك ما على ظهرك واعطيك من مالي واحلل لك من يومي وليتي فقد طاب ذلك له .

(١) المجمع ج ٢ ص ١٢٠ وكنز العرفان ج ٢ ص ٢١٧ .

(٢) انظر المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٣١ والبيهقي ج ٧ ص ٢٩٦ .

(٣) حديث الحلبي وعلي بن ابي حمزة و ابي بصير رواها في الكافي ج ٢ ص ١٢٤



ويمكن قصر ظاهر الآية على مضمون هذه الأخبار وخصوصاً الخبر الأول لقوله عَلَيْهَا وهو هذا الصلح ولكن المفسرون وعموا الحكم في الطلاق وغيره وقالوا: متى خافت المرأة بمعنى توقعت نشوز الرّجل وترفعه او اعراضه وانصرافه ببعض منافعها او هجرانها او نحوه لأمارات اوجب ذلك مثل طعن في سن او دمامة او شين في خلق او خلق او نحوه جازلها ان يصلحا بينهما صلحاً بترك القسمة او المهر او نحو ذلك .

وقديويّد العموم <sup>(١)</sup> ما في رواية زرارة قال سئل ابو جعفر عَلَيْهَا الى ان قال ومن تزوج امرأة فلها مال للمرأة من النفقة والقسمة ولكنه اذا تزوج امرأة فخافت منه نشوزاً او خافت ان يتزوج عليها او يطلقها فصالحته من حقها على شيء من نفقتها او قسمتها فان ذلك جاز لا بأس به .

وكيف كان فاذا لم يفعل المرأة الصلح بطيب من نفسها فليس له إلا أن يمسكها بمعروف أو يسرحها باحسان ولم نر في كلام احد من المفسرين المشهور تفاسيرهم من فسر الآية بما يوجب الجائها الى الصلح باسقاط بعض حقوقها الواجبة فتوقف بعض المتأخرين في ذلك غفول عن لفظة خافت في الآية فانها ظاهرة في عدم وقوع ذلك وانما هو بمجرد خوفها ولا حاجة الى أن يحمل الآية على ترك بعض الامور المتعارفة المتداولة بين الزوجين من التلطف وحسن المعاشرة زايدة على الواجبات بان يتركه ويعمل محض الشرع المرأعاً رضاً عنها وتوجهاً الى غيرها لما يجد فيها من المنفردات على أن ذلك غير لازم فان الخوف لا يلزم أن يكون بمثل ذلك ويجوز أن يكون لغيره من الامارات وبالجملة الجاء المرأة الى الصلح بترك حقوقها الواجبة حرام قطعاً ولا يحل له لو اخذته ولا خلاف فيه .

«والصلح خير» من الفرقة بعد حصول الألفة او من النشوز والاعراض وسوء العشرة او خير من الخيور وهي جملة اعترافية وكذا قوله «وأحضرت الأنفس الشح» ومن ثم لم يعتبر تجانسها والأولى للترغيب في المصالحة والثانية لتمهيد العذر في المماكسة .

ومعنى احضار الأنفس الشح ان الشح جعل حاضراً لها لا يغيب عنها ابدأ ولا ينفك عنه وهي مطبوعة عليه والغرض أن المرأة لا تكاد تسمح بقسمتها ومالها من الحقوق والرّجل

لا يكاد نفسه تسمح بأن يمسكها اذا رغب عنها واحب غيرها .  
«وان تحسنوا» بالأقامة على نسائكم وان كرهتموهن واحببتم غيرهن وتصبروا  
على ذلك مراعاة لحق الصّحبة «وتتقوا» النشوز والاعراض ونقض حقوقهن «فان الله  
كان بما تعملون» من الأحسان والتقوى «خبيراً» عليماً به بالغرض فيه فيجازيكم  
عليه، اقام كونه عالماً باعمالهم مقام انابتهم ايّاهم عليها الذي هو في الحقيقة جواب الشرط  
اقامة للسبب بمقام المسبب .





## النوع السابع

فى اشياء من توابع النكاح وفيه آيات

الأولى [ النور : ٣٠ ] «قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم، ينقصوا من نظرهم واصل الغض النقص والفعل مجزوم لأنه جواب شرط مقدر و التقدير قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم فانك إن تقل لهم يغضوا كذا قاله الطبرسى في المجمع واحتمل ان يكون مجزوماً بتقدير لام الأمر اي ليغضوا من ابصارهم .

واحتمل بعضهم أن يكون جزمه على انه جواب الأمر المحذوف اي قل غضوا يغضوا وهو كما ترى مع ان حذف المقصود وابقاء غير المقصود لا يعهد فيما بينهم .  
وفي الكشف ان من للتبويض والمراد غض البصر مما يحرم والاقتصار به على ما يحل ثم قال : وجوز الاخفش ان يكون من مزيدة ولا يذهب عليك ان مقتضى التبويض غض بعض البصر دون بعض وليس هو المراد وانما المراد الغض عن بعض المبصر كما دل عليه قوله غض البصر مما يحرم والاقتصار على ما يحل الا ان يكون المراد من غض البصر النقصان من النظر فلا يبصر الى ما حرمه الله واحتمل بعضهم ان يكون من لا بتداء الغاية ولا يبعد ترجيح كونها زائدة بحسب المعنى ويكون مفاد الآية غض البصر على العموم ويخرج ما استثنى بادلته اقتضته وتخصيص الخطاب بالمؤمنين مع ان الكفارة مشاركوهم في استحقاق العذاب على الترك للتشريف او انه نزل فقدان مقدمة التكليف منزلة فقدان التكليف .

«ويحفظوا فروجهم» نقل في مجمع البيان<sup>(١)</sup> عن ابن زيد ان كل موضع في

القرآن ذكر فيه حفظ الفرج فهو عن الزنا الآ في هذا الموضوع فإن المراد به الستر حتى لا ينظر اليها احد ورواه على بن ابراهيم<sup>(١)</sup> فى تفسيره عن ابى بصير عن ابى عبدالله عليه السلام قال كل آية فى القرآن فى ذكر الفروج فهو من الزنا الآ هذه الآية فأنها من النظر ولا يحل للرجل ان ينظر الى فرج اخيه ولا يحل للمرأة ان ينظر الى فرج اختها .

وعلى هذا فقد يستدل بالآية على انه لا يجب على الرجل الآ حفظ عورتهم وعلى تحريم ابدائها الى غيره سوى ما استثنى فى موضع اخر من الزوجة والمملوكة او الشهادة والعلاج أو نحو ذلك فإن مقتضى الآية تحريم ابداء العورة واطهارها فقط والأصل عدم وجوب ما زاد عليه فدل هذا على عدم وجوب ستر ما عدا الفرج على الرجال وان بدنهم ليس بعورة وان حرّم على النساء رؤيته بمقتضى الأمر بغض ابصارهن .  
وفى هذا دلالة واضحة على ان عورة الرجل ليست الا الفرج فائبات ما زاد عليه يحتاج الى دليل واضح يرفع حكم الأصل وليس الفرج الا المخرجين وقيل ان عورة الرجل ما بين السرة والركبة وقال ابو حنيفة الركبة عورة .

« ذلك ازكى لهم » انفع لدينهم ودنياهم واطهر لمافيهم من البعد عن الريبة وان الله خبير بما يصنعون ، لا يخفى عليه اجالة ابصارهم واستعمال ساير حواسهم وتحريك جوارحهم وما يقصدون بها فليكونوا على حذر منه فى كل حركة وسكون .  
روى الكليني<sup>(٢)</sup> عن سعد الأسكاف عن ابى جعفر عليه السلام قال استقبل شاب من

(١) تفسيره المطبوع بايران ١٣١٥ ص ٢٨٠ عن ابيه عن محمد بن ابى عمير عن ابى بصير عن ابى عبدالله و رواه عنه فى البرهان ج ٣ ص ١٣٠ بالرقم ٧ و نور الثقلين ج ٣ ص ٥٨٨ بالرقم ٩٠ .

(٢) الكافى ج ٢ ص ٤٤ باب ما يحل النظر اليه الحديث ٥ و هو فى المرات ج ٣ ص ٥١١ و رواه فى البرهان ج ٣ ص ١٢٩ و نور الثقلين ج ٣ ص ٥٨٨ بالرقم ٩٣ و رواه فى الوسائل الباب ١٠٤ من ابواب مقدمات النكاح الحديث ٤ ج ٣ ص ٢٤ ط الاميرى وفى الوافى الجزء ١٢ ص ١٢١ .



الأُنصار امرأة بالمدينة وكان النساء يتقمن خلف آذانهن فنظر اليها وهي مقبلة فلما جازت نظر اليها ودخل في زقاق قد سماه فجعل ينظر خلفها واعترض وجهه عظم في الحايط او زجاجة فشق وجهه فلما مضت المرأة نظر فاذا الدماء يسيل على صدره وثوبه فقال والله لا تين رسول الله ﷺ ولا أخبرنه قال فاتاه فلما رآه رسول الله قال له ما هذا فاخبره فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية «قل للمؤمنين يغضوا من ابصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك ازكى لهم» الآية .

الثانية [النور : ٣١] «قل للمؤمنات يغضض من ابصارهن» فلا ينظرن الى ما لا يحل لهن النظر اليه ولا يخفى أنه كالمجمل اذا لا يعلم ما يحل وما لا يحل ويمكن حمله على المنع من النظر الى الأجناب راساً .

و يؤيده <sup>(١)</sup> حديث ابن ام مكتوم عن ام سلمة قال كنت عند النبي ﷺ و عنده ميمونه فأقبل ابن ام مكتوم و ذلك بعد ان امرنا بالحجاب فقال احتجبا فقلنا يا رسول الله اليس اعمى فقال ﷺ افعميا وتان انتما .

كذا نقله بعض اصحابنا <sup>(٢)</sup> والذي رواه الكليني <sup>(٣)</sup> عن احمد بن ابي عبدالله قال استاذن ابن ام مكتوم على النبي ﷺ وعنده عايشة وحفصه فقال لهما قوما فادخلا البيت فقالتا انه اعمى فقال ان لم يركما فانتما تريا نه .

(١) الكشاف ج ٣ ص ٢٣٠ ط دار الكتاب العربي قال ابن حجر اخرجه ابو داود و الترمذى و النسائى و احمد و ابن حبان و ابن ابى شيبه و ابو يعلى و الطبرانى كلهم من رواية نيهان كاتب ام سلمه عنها و انظر ايضاً الدر المنثور ج ٥ ص ٤٢ .

(٢) منهم العلامة فى التذكرة ج ٢ ص ٥٧٣ ورواه فى الوسائل الباب ١٢٨ من ابواب مقدمات النكاح الحديث ٤ عن الحسن الطبرسى فى مكارم الاخلاق ج ٣ ص ٣٠ ط الاميرى و رواه فى كنز العرفان ج ٢ ص ٢٢٢ وقلاند الدرر ج ٢ ص ١٦٦ وجامع الجامع ص ٣٠٨ ط ١٣٢١ و استند به فى المستند ج ٢ ص ٤٦٨ و قال ضعفه مجبور بالعمل .

(٣) الكافى ج ٢ ص ٦٨ الباب قبل باب المرثه يصبها البلاء فى جسدها الحديث ٢ وهو فى المرات ج ٣ ص ٥١٦ و الوسائل الباب ١٢٨ من ابواب النكاح الحديث ١ ج ٣ ص ٣٠ ط الاميرى والوافى الجزء ١٢ ص ١٢١ .

ونقل العلامة في التذكرة عن بعض علمائنا جواز النظر الى وجه الرجل وكفيه لأن الرجل في حق المرأة كالمرأة في حق الرجل قال وهو قول اكثر الشافعية واستدل برواية سلمة السابقة وفي دلالتها على ذلك نظر بل الظاهر منها العدم مطلقاً . ثم قال وقال بعضهم انها تنظر الى ما يبدو منه عند المهنة دون غيره اذ لا حاجة اليه وقال بعضهم انها تنظر الى جميع بدنه الا ما بين السرة والركبة وليس كنظر الرجل الى المرأة لأن بدنها عورة في نفسه ولذلك يجب ستره في الصلوة ولائها استوى بالامر الرجل بالاحتجاب كالنساء انتهى ولا يخفى ما فيه .

« ويحفظن فروجهن » بالتستر وعدم الابداء على ما سلف او عن الزنا ولعل تقديم غض البصر على حفظ الفرج لما ان النظر رائد الفجور والبلوى فيه اشد واكثر ولا يكاد يقدر على الاحتراس منهن .

« ولا يبدين زينتهن » اي مواضعها « الا ما ظهر منها » وبعد الاستئناء يبقى الباطن فيجب عدم ابدائه للاجانب .

قال في الكشف<sup>(١)</sup>: والزينة ما تزيّنت به المرأة من حلى او كحل او خضاب فما كان ظاهراً منها كالخاتم والفتحة والخضاب والكحل فلا باس بابدائه للاجانب . ثم قال فذكر الزينة دون مواقعها للمبالغة بالتصون والتستر لأن هذه الزين واقعة على مواضع من الجسد لا يحل النظر اليها لغير المذكورين في الآية وهو الذراع والساق والعضد والعنق والراس والصدر والاذن فنهى عن ابداء الزينة نفسها ليعلم ان النظر اذا لم يحل اليها لملاستها تلك المواقع - بدليل ان النظر اليها غير ملابسة لها لامقال في حله - كان النظر الى المواقع انفسها متمكناً في الحظر ثابت القدم في الحرمة شاهداً على ان النساء حقهن ان يحتطن في سترها ويتقين الله في الكشف عنها .

ثم قال بعد اسطر : فان قلت ما المراد بموقع الزينة ذلك العضو كلهام المقدار الذي يلابسه الزينة منه .



قلت الصحيح انه العضو كله كما فسرت مواقع الزينة الخفية وكذا مواقع الزينة الظاهرة الوجه موقع الكحل في عينه والخضاب بالوسمة في حاجبيه وشاربيه و الحمرة في خديه والكف والقدم موقعا الخاتم والفتحة<sup>(١)</sup> والخضاب بالحناواتما تسومح في هذه المواضع لأن سترها فيه حرج فان المرأة لا يجذب دآمن مزاوله الأشياء بيديها ومن الحاجة الى كشف وجهها خصوصاً في الشهادة والمحاكمة والنكاح و تضطر الى المشي في الطرقات وظهور قدميها وخاصة الفقيرات منهن وهذا معنى «الأ» ما ظهر منها « اي الأ» ماجرت العادة والجبلة على ظهوره والأصل فيه الظهور .

قلت مع قطع النظر عن تصحيح الضمير في قوله وشاربيه وحاجبيه ليس في شيء مما ذكره تقريب الى استثناء ما ذكره من المواضع فان استثناء الوجه بكونه موقع الكحل لا يخفى ما فيه اذ موقع الكحل العين فقط لا الوجه بتمامه الا ان يريد ان موقع الكحل العين والخضاب بالوسمة الحاجب والحمرة الخد و مجموع الثلاثة تمام الوجه .

لكن يبقى الكلام في ان المراد بالزينة ما ذكره و احتمال ارادة الثياب قايم كما ذكره بعضهم وكون هذه المواضع مما يضطر اليها في بعض الاحوال لا يوجب استثناءها من المواضع المحرمة اختياراً فان مع الضرورة يجوز ابداء الباطنة ايضاً .

مع ان في اعتبار العادة نظراً فانها ان اريد بها ما كانت في زمن الرسول ﷺ فغير معلومة و ان اريد بها ما كانت الآن بالنسبة الى الفقيرات فهي اوسع مما ذكره لأنهم قد يبدون الرقبة بل الصدر و الساقين فتأمل واعتبار العادة الجبيلية غير معلوم انحصارها فيما ذكره بل الظاهر الزيادة عليه .

والحق ان الآية لا تخلو من اجمال والروايات ايضاً مختلفة في ذلك ولا يبعد استثناء

(١) الفتحة بفتح التاء وسكونها خاتم يكون في اليد والرجل بفص وغير فص والجمع فتح

وفتوخ وفتخات وفتاخ قالت الدهناء : «تسقط منه فتخى في كمي» تريد ان زوجها اذا شال برجلها

سقطت خواتيمها في كمي تريد بيان شدة ميلها الى الجماع .

الكفين والعينين والحاجبين كما اقتضته صحيحة الفضيل بن يسار<sup>(١)</sup> قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من امرأة هما من الزينة التي قال الله تعالى « ولا يبدین زینتھن الا لبعولتھن » قال نعم و ماوراء الخمار من الزينة و ما دون السوارین فان ماوراء الخمار ظاهر في الحاجبين والعينين فقط و ما دون السوارین ظاهر في الكف .  
و في موثقة زراره<sup>(٢)</sup> عن ابي عبد الله عليه السلام في قول الله تبارك وتعالى الاماظهر منها

(١) الكافي ج ٢ ص ٤٤ باب ما يحل النظر اليه من المرثه الحديث ١ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٠ : قال في المرات : صحيح ويدل كالاخبار الاتية على ان الوجه والكفين ليس بعورة كما هو ظاهر الايه لقوله تعالى الاماظهر منها انتهى وقال في الوافي الجزء ١٢ ص ١٢١ بعد نقل الحديث :

بيان : و ما دون الخمار يعنى ما يستره الخمار من الراس والرقبة وهو ما سوى الوجه منها و مادون السوار يعنى من اليدين و هو ما عدا الكفين منهما انتهى .  
و قال في الحدائق بعد نقل الحديث : قوله و ما دون الخمار اى ما يستره الخمار من الراس والرقبة فهو من الزينة و ما خرج عن الخمار من الوجه فليس منها و ما دون السوارین يعنى من اليدين و هو ما عدا الكفين و كان دون هنا فى قوله دون الخمار و دون السوار بمعنى تحت الخمار و تحت السوار يعنى الجهة المقابلة للعلوفان الكفين اسفل بالنسبة الى ما فوق السوار من اليدين انتهى .

وفي فقايد الدرر ج ٢ ص ١٤٨ بعد ذكر الحديث : وما فوق الخمار هو الوجه وما فوق السوار هو الكف فهو من الزينة الظاهرة المستثناة وما دونهما كالعنق والصدر والذراع فهو من الزينة الباطنة المحرمة وهو ظاهر الدلالة على أنه أراد مواضع الزينة انتهى .  
ولعلو كعب هؤلاء الاجلاء وقصورى عن اللحوق بفرسهم القباء لا اجترى على التكلم بغير ما أفادوه حول هذا الحديث الغراء .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٤٤ باب ما يحل النظر اليه الحديث ٣ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٠ والحديث بعده عن ابي بصير عن ابي عبد الله سألته عن قول الله تعالى ولا يبدین زینتھن الا ما ظهر منها قال الخاتم والمسكة وهى القلب قال فى القاموس القلب بالضم سوار المرثه والحديثان مع الذى قبله فى الوسائل الباب ١٠٩ من أبواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ٢٥ ط الاميرى .



قال الزينة الظاهرة الكحل والخاتم .

اما استثناء الوجه بتمامه و ان اختاره اكثر اصحابنا فللعدم ما يدل عليه و الرواية الواردة به ضعيفة مرسلة فلا يصار اليها في استثناء ذلك بعد ما تقدم و قد نقل العلامة في التذكرة عن الشيخ جواز النظر الى وجه الأجنبية و كفيها على كراهية اذا لم يخف الفتنة لقوله تعالى « ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها » قال وهو مفسر بالوجه والكفين لأن ذلك مما تعبه البلوى ولأطباق الناس في كل عصر على خروج النساء على وجه يحصل منه بدو ذلك من غير تكبير ونقله عن اكثر الشافعية .

و نقل عن باقيهم قول آخر بالتحريم لاتفاق المسلمين على منع النساء من ان يخرجن سافرات ولو حل النظر لينزلن منزلة الرجل ولأن النظر اليهن مظنة الفتنة وهي محل الشهوة فاللايق بمحاسن الشرع صم الباب والاعراض عن تفاصيل الأحوال كالخلوة بالأجنبية ثم قوى هذا القول .

والشيخ في التبيان<sup>(١)</sup> بعد ان نقل الأقوال في تفسير الزينة قال واجمعوا على ان الوجه والكفين ليس بعورة لجواز اظهاره في الصلوة ثم قال والاحوط قول ابن مسعود وهو كون المراد بالزينة الظاهرة الثياب وهذا يشعر بتوقفه في استثناء الوجه والكفين في النظر .

ومما ذكرنا يظهر مافي كلام القاضى<sup>(٢)</sup> من النظر حيث قال والمستثنى هو الوجه والكفين لأنها ليست بعورة والأظهر ان هذا في الصلوة لاني النظر فان كل بدن الحرة عورة لاتحل لغير الزوج والمحرم النظر الى شيء منها الا لضرورة كالمعالجة وتحمل الشهادة و وجه النظر عدم ما يوجب تقييد الآية بحال الصلوة مع اطلاقها . فان قيل الموجب للتقييد هو الجمع بين كون بدن الحرة كلكه عورة وبين جواز كشف الوجه والكفين في الصلوة قلنا جواز كشفه في الصلوة لا يوجب تقييد الأطلاق بالصلوة هنا بل يؤيد جواز النظر فان العورة يجب سترها في الصلوة فليس هو من العورة

(١) التبيان ج ٢ ص ٣٣٥ ط ايران .

(٢) البيضاوى ج ٣ ص ٣٣١ ط مصطفى محمد :

فيجوز النظر اليه ومن هنا لم يتمرّ من صاحب الكشف لهذا التقييد .  
والحقّ ان المقام في غاية الأشكال<sup>(١)</sup> والاحتمياط غير خفيّ على من قصده .  
« وليضربن بخمرهنّ » مقانهنّ جمع خمار « على جيوبهنّ » ليحصل بذلك ستر

(١) وزبدة المخض في المسئلة أنه اختلف علماؤنا الامامية في جواز النظر الى وجه النساء الاجنبيات واكفهن في غير مورد الضرورة لغير من يريد التزويج على ثلاثة أقوال :  
الاول جواز النظر مطلقاً ولو مكرراً وهو المحكى عن الشيخ في النهاية وكتايب الحديث والنيان والكليني وجماعة من المتأخرين وقد اختاره المحقق التراقي في المستند والجزائري في قلائد الدرر والعلامة الانصاري في رسالة النكاح وقواه في الكفاية والحداثق والمسالك وجامع المقاصد ومال اليه أيضاً آية الله الحكيم رضوان الله عليه في المستمسك .  
والثاني الحرمة مطلقاً وهو المحكى عن التذكرة والايضاح واختاره في الجواهر وقواه السيد محمد باقر الكهنوي في رسالته الموسومة باسداء الرغاب في مسئلة الحجاب ومال اليه في كشف اللثام .

والثالث جواز النظر مرة وحرمة الزائد أي في وقت واحد عرفاً وهو المحكى عن المحقق والعلامة في أكثر كتبه وجمع آخر .  
والمختار عندي هو القول الاول وهو الجواز مطلقاً و يدلنا على ذلك طوائف من الاخبار :

الاولى ما دل على تفسير الاية كالاخبار المارة قبيل ذلك عن الفضيل وزرارة وأبي بصير ورواية أبي الجارود في تفسير القمي ص ٢٨٠ عن أبي جعفر عليه السلام في قوله ولا يبدين زينتهن الا ما ظهر منها في الثياب والكحل والخاتم وخضاب الكف والسوار والزينة ثلاث زينة للناس وزينة للمحرم وزينة للزوج فأما زينة الناس فقد ذكرناه وأما زينة المحرم فموضع القلادة فما فوقها والدملج وما دونه والخلخال وما أسفل منه وأما زينة الزوج فالجسد كله وقد نقله عنه في نور الثقلين ج ٣ ص ٥٩٢ الرقم ١١٩ والبرهان ج ٣ ص ١٣٠ بالرقم ٨ و في قلائد الدرر ج ٣ ص ١٦٨ وفي جوامع الجامع ص ٣٠٩ ط ١٣٢١ وعنه عليهم السلام الكفان والاصابع .

الثانية ما ورد في جواز ابداء الوجه والكفين والنظر اليها مع قطع النظر عن التعرض لتفسير الاية مثل الصحيح المروي في قرب الاسناد ص ٤٠ ط ايران عن أبي عبد الله عليه السلام سئل عما يظهر المرثمة من زينتها قال الوجه والكفين صرح بصحة الحديث في الكفاية .



الصدور والنحو منهن على ما قيل ان جيوبهن كانت واسعة تبدومنهما نحورهن و اعناقهن و ما حواليتها وكن يسدلن الخمر من ورائهن فتبقى مكشوفة فامر ان يسدلنها من قدامهن حتى يغطيها .

وحديثه الاخر ص ١٠٢ عن علي بن جعفر عن أخيه موسى قال وسأته عن الرجل ما يصلح أن ينظر الى المرءة التي لا تحل له قال الوجه والكفان وموضع السوار ولم يستبعد في الكفاية صحة هذا الحديث أيضاً .

ورواية مروك في الكافي الباب المتقدم الحديث ٢ منه عن أبي عبدالله ما يحل للرجل أن يرى من المرءة اذا لم يكن محرماً قال الوجه والكفان والقدمان ورواه في الخصال أيضاً بالرقم ٧٨ من أبواب الخمسة ص ٣٠٢ ط مكتبة الصدوق .

قال العلامة الانصارى قدس سره في رسالته في النكاح المطبوعة مع كتابه في المكاسب ص ٢٧٢ : لكن فيها زيادة ذكر القدمين ولا يقدرح لان طرح بعض الرواية لا يسقط باقياها عن درجة الاعتبار انتهى .

واستقر في الحدائق وقلائد الدرر كون القدمين أيضاً من المستثناة لمكان هذه الرواية . ومن الاخبار الدالة على الجواز أيضاً صحيحة علي بن سويد المروية في الكافي ج ٢ ص ٧٠ باب الزاني الحديث ٦ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٨ والوافي الجزء ٩ ص ٣٤ . وفي الوسائل الباب ١ من أبواب النكاح المحرم وما يناسبه الحديث ٣ ج ٣ ص ٣٩ : قال قلت لابي الحسن اني مبتلى بالنظر الى المرءة الجميلة فيعجبني النظر اليها فقال لي يا علي لا بأس اذا عرف الله من نيتك الصدق و اياك و الزنا فإنه يمحق بالبركة و يهلك الدين انتهى الحديث .

وكون الراوى من أهل الصنائع والحرف لا يوجب اضطراذه الى معاملة النساء بل لو كان اسفاً رهن حراماً لامره الامام بردعهن اقامة لفريضة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الثالثة ماورد في جواز النظر عند الاضطرار مثل صحيحة أبي حمزة الثمالي عن أبي جعفر المروية في الكافي ج ٢ ص ٦٨ باب المرءة تصيبها البلاء في جسدها الحديث ١ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٦ والوافي الجزء ١٢ ص ١٢١ والوسائل الباب ١٢٩ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ وفيه سأله عن المرءة المسلمة الى أن قال في مكان لا يصلح النظر اليه يدل الحديث على أن في جسد المرءة مكاناً يحل النظر اليه و ليس الا الوجه والكفين اجمعاً .

ويجوز ان يراد بالجيوب الصدور تسمية بما يلبسها ويلابسها ومنه قولهم ناصح الجيب وقيل انهن امرن بذلك ، ليسترن شعورهن وقرطهن واعناقهن .  
«ولا يبدین زینتمهن» یعنی الزینة الباطنة التي لا يجوز كشفها في الصلوة كذا

الرابعة ما ورد في غسل الميتة أنظر الوسائل الباب ٢٢ من أبواب غسل الميت ج ١ ص ١٣٥ ط الامیری فالحديث ١ منه حديث مفضل في المرثة التي تكون في السفر الى أن قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها وحديث داود بن فرقد الحديث ٢ منه عن المرثة تموت الى أن قال يغسلون كفيها ومثله حديث الجابر الحديث ٨ منه وفي حديث أبي بصير الحديث ٦ منه عن امرئة ماتت في سفر الى أن قال يغسل منها موضع الوضوء .  
وفي حديث أبي سعيد الحديث ١٠ منه ما يشعر بأن في الاعضاء ما يحل النظر اليه في حال الحيوة وليس الا الوجه والكفين اجماعاً وترى هذه الاحاديث في جامع أحاديث الشيعة ج ١ ص ٢٦٩ و ص ٢٧٠ بالرقم ٢٥٩٠ الى ٢٥٩٣ و ٢٦٠٨ وفي الوافي الجزء ١٣ ص ٤٤ و ص ٤٥ و ص ٤٦ .

الخامسة ما ورد في باب ما يجوز أن تلبسه المحرمة من كتاب الحج المصرح بكشف الوجه المستلزم لرؤية غير المحارم لها أنظر الوسائل الباب ٤٨ من أبواب ترك الاحرام ج ٢ ص ٢٦٣ ط الامیری بل في الحديث ٤ من الباب المذكور كشف الامام بنفسه عن وجه امرئة ستره بمروحة واحتمال كون المرثة محرماً له بعيد .

السادسة فحوى أخبار كثيرة في أبواب النظر الى النسوة المتضمنة لحكمه منعاً وجوازاً وسؤالاً وجواباً من جهة كون محط الحكم بطرفيه هو الشعر والرأس والذراعان وبالجملة ما عدا الوجه والكفين مع أنها أولى ببيان الحكم لشدة الابتلاء به فالسكوت عن حكمها مطلقاً كاشف عن وضوح حكمها من الجواز والا لكان حكم المنع فيها أخفى وهي كثيرة جداً .

السابعة ما دل على كراهة القنازع والعقصة ونقش الراحة بالخضاب للمرثة وأن نساء بني اسرائيل هلكن بذلك أنظر الباب ١٠٠ من أبواب مقدمات النكاح من كتاب الوسائل ج ٣ ص ٤٤ ط الامیری و ص ٥٥٤ مستدرك الوسائل ج ٢ اذ لو وجب ستر الوجه والكفين كغيرها لم يكره تزينتها كما يكره تزيين غيرها كيف شاءت .

الثامنة ما ورد في شأن سيدتنا فاطمة سلام الله عليها مثل ما رواه في الكافي ج ٢ ص ٦٦ باب الدخول على النساء الحديث ٥ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٤ والوافي الجزء ١٢ ص ١٢٤ والوسائل الباب ١٢٠ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٣ ج ٣ ص ٢٧ ط الامیری عن



في المجمع ولعل تكرير النهي عن الأبداء لبيان من يحل له الأبداء ومن لا يحل له  
«الألبعولتهم» فانهم المقصودون بالزينة ولهم ان ينظروا الى جميع بدنهم «او آبائهم»  
«او آباء بعولتهم او أبناء بعولتهم» او اخوانهم «او بنى اخوانهم او بنى اخواتهم»

جابر قال خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يريد فاطمة سلام الله عليها الى أن قال ودخلت  
واذا وجه فاطمة أصفر كأنه بطن جرادة وساق الحديث الى أن قال فوالله لنظرت الدم ينحدر  
من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر .

وروى مثله في مستدرک الوسائل أيضاً ج ٢ ص ٥٥٦ عن سبط الطبرسى فى مشكوة  
الانوار عن جابر وروى قريباً منه فى البحارط كميانى عن الخرائج عن عمران بن الحصين  
ومثل ما روى أن سلمان رأى يدي سيدتنا فاطمة عند ادارة الرحي دامية حكاة فى المستند ج ٢  
ص ٤٧١ .

و استدل من قال بالتحريم مطلقاً بوجوه :

الاول اطلاق آية الغض والنهي عن ابداء الزينه الا للمحارم والجواب أن الاية مجملة  
سلمنا لكنها مقيدة بقوله الا ما ظهر وقد فسر فى الاخبار الماضية بالوجه والكفين .  
قالوا أنها مجملة ولم يصح شيء من أخبار التفسير .

قلنا أولاً ان الاخبار معاضدة بعضها لبعض وثانيتها ان فيها الصحيح فان خبر قرب الاسناد  
عن أبى عبدالله صحيح على ما صرح به فى الكفاية وفيه السؤال عما يظهر المرثة من الزينة  
يشير الى الاية فهو أيضاً معدود مما ورد فى تفسير الاية ومثله حديث الفضيل ولم يشك أحد  
فى صحته وقد عرفت فهم اجلاء اصحابنا من الحديث استثناء الوجه والكفين .

سلمنا لكن ضعف الاخبار مجبور بعمل الاصحاب مستنداً الى تلك الاخبار سلمنا لكنه  
مع اجمال مظهر كما اعترفوا به لا يمكن التمسك بعموم الغض والنهي عن الابداء وقد اسسوا  
فى الاصول عدم صحة التمسك بعموم العام مع اجمال المخصص المتصل كما هنا فعندئذ  
نرجع الى الاصل الاولى فى المسئلة وهو الجواز .

مع أنه لا يصل النوبة الى الرجوع الى الاصل فان خبرى قرب الاسناد صحيحان على  
ما عرفت من الكفاية فلو لم نقل بكونهما فى مقام تفسير الاية فلا اقل يكون مخصصاً لاية الغض .  
فان قيل لا يجوز تخصيص الكتاب بالسنة قلنا مع أنه خلاف المذهب المنصور عدم  
جواز التخصيص انما هو لمكان مخالفة الكتاب ومع اجمال الكتاب كما هو المفروض لم يبق  
ثمة مانع عن العمل بالحديث .

المراد الآباء وان علوا والآبناء وان سفلوا والأخ اعم من ان يكون من الطرفين او احدهما . والظاهر أن هؤلاء مستثنون نسباً ورضاعاً للصدق الشرعي ولكونهم محارم يحرم النكاح بينهم .

وقد أفصح عن بحث تخصيص الكتاب بخبر الواحد العلامة المظفر في اصول الفقه ج ١ ص ١٤١ و ١٤٢ فراجع .

الوجه الثاني الاجماع المنقول نقله الفاضل المقداد في كنز العرفان ج ٢ ص ٢٢٢ والتعبير فيه : لا يطبق الفقهاء على أن بدن المرثة كلها عورة الاعلى الزوج والمحارم وفي دلالة على الاجماع نظر مع أنه تمسك بالاجماع في محل النزاع .

الثالث الاخبار الناهية بوجه مطلق مثل ما في عقاب الاعمال من أطلع في بيت جاره فنظر الى عورة رجل أو شعر امرئة أو شيء من جسدها كان حقاً على الله أن يدخله النار مع المناقذين وفي العلل حرم النظر الى شعور النساء الى أن قال وكذا ما أشبه الشعور - رواها في الوسائل الباب ١٠٤ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١٢ و ١٦ ج ٣ ص ٢٤ و ٢٥ ط الاميري .

وفيه مع ما في دلالتها لامكان منع كون الوجه والكفين مما أشبه الشعور وظهور الجسد في غيرها أنهما عامان فيخصصان بما دل على جواز النظر الى الوجه والكفين .

وربما عد من الاخبار الناهية ما ورد من أن النظر سهم من سهام الشيطان وان زنا العين النظر ورب نظرة أورثت حسرة طويلة ، ولا يخفى عليك ظهور تلك الاخبار فيما حصل بريه وكان بشهوة ولا نقول بحله يشهد لذلك قوله وأن زنا الفم القبلة ولا تكون الاعن شهوة والاخير ايجاب جزئي .

سلمنا لكنها عمومات تخصص بالاخبار الماضية وترى تلك الاخبار في الباب المتقدم من الوسائل .

الرابع مفهوم ما دل على جواز النظر الى من يريد تزويجها تريها في الباب ٣٦ من أبواب مقدمات النكاح من الوسائل ج ٣ ص ١١ و ١٢ ط الاميري .

وفيه أن سياق الشرط فيها ليس مفيداً للتعليق مع أن في الاخبار التي أسلفنا كفاية في الخروج عن ظاهر المفهوم بحمل لباس على الكراهة بل لعله ليس مخالفاً للظاهر أيضاً .

الخامس ما روى من أن النبي صلى الله عليه وآله صرف وجه الفضل بن عباس عن النظر الى الخشمية .



قال في الكشف : ولم يذكر الاعمام والاخوال ليلا يصفها العم عندابنه والخال كذلك نقله عن الشعبي ثم قال ومعناه ان سائر القرابات يشرك الأب والابن في المحرمية إلا العم والخال وابناؤهما فاذا رآها الأب فربما وصفها لابنه وليس بمحرم فيداني

والجواب أنه على جواز النظر أدل كما أفاده في الحدائق وجامع المقاصد والمسالك والمستمسك قال في الحدائق : وحديث الخثعمية بالدلالة على القول الاول أنسب واليه أقرب لدلالته على جواز كشف الوجه يومئذ وعدم تحريم النظر وصرفه صلى الله عليه وآله وجه الفضل ابن العباس انما وقع لامر آخر كما علله به من خوف الفتنة ولا كلام فيه كما عرفت لا من حيث حرمة النظر ولو كان النظر محرماً لنهى عنه من أول الامر لوجوب النهى عن المنكر وقريب منه ما في جامع المقاصد .

ثم قال في الجامع وثانياً انه لا دلالة على أنصرف وجه الفضل كان على طريق الوجوب فربما كان ذلك على طريق الاولوية ولو سلم كونه للوجوب وافادة ذلك للتحريم لم يدل على المراد هنا لانهما أداما النظر على وجه يشعر بالميل القلبي من كل منهما ولا بحث في التحريم معه ولانه صرح بخوف الفتنة وهو غير محل النزاع .

قبل انه علل بشبابهما وهو مظنة الشهوة وخوف الشيطان قلنا انما علل به عند ما رأى شواهد الفتنة وهو ادامة النظر من كل منهما انتهى .

وقريب منه ما في المسالك ومثله في المستمسك ج ١٢ ص ٢٤ وفيه بعد ذلك : مضافاً الى ما يظهر من الرواية من أن المرثة كانت مكشوفة الوجه وأن النبي صلى الله عليه وآله كان ينظر اليها فرآها تنظر الى الفضل انتهى .

ثم ان حديث الخثعمية لم يروه أصحابنا الامامية في كتبهم الحديثية وانما رواه في كتبهم الفقهية مرسلان في الوسائل الباب ٣٤ من أبواب وجوب الحج ذكر قصة سؤال الخثعمية نقلاً عن مقنعة المفيد من غير ذكر ارداف الفضل وفي مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٥٤ قصة ارداف الفضل نقلاً عن بعض نسخ فقه الرضا وفيه أخت لاعرابي مكان امرئة خثعمية .

وأصل الحديث في كتب أهل السنة أنظر فتح الباري ج ٤ من ص ٤٣٩ الى ص ٤٤٢ وشرح النووي على صحيح مسلم ج ٩ ص ٩٧ و ٩٨ وسنن البيهقي ج ٥ ص ١٧٩ و ج ٧ ص ٩٨ وفي المنتقى ج ٤ ص ٣٠٠ نيل الاوطار أنه رواه الجماعة وهذا الحديث هو الاصل في كتب أهل السنة لجواز النيابة في الحج حيث كان سؤال الخثعمية عن ذلك واليك نص الحديث بلفظ البخاري عن ابن عباس . قال :

تصوره لها بالوصف نظره اليها و هذا ايضاً من الدلالات البليغة على وجوب الاحتياط عليهن في التستر انتهى كلامه وهو جيد .

وحيث ان المراد من الزينة موضعها فلا يبعد أن يستفاد من الآية جواز النظر إلى مواضعها فقط فلا يتعدى الي غيرها و خصوصاً المواضع الخفية في اكثر الحالات

كان الفضل رديف النبي صلى الله عليه وآله فجاءت امرئة من خثعم فجعل الفضل ينظر اليها وتنظر اليه فجعل النبي صلى الله عليه وآله يصرف وجه الفضل الى الشق الاخر فقالت ان فريضة الله أدركت أبى شيخا كبيراً لا يثبت على الراحلة أنا حجج عنه قال نعم وذلك في حجة الوداع انتهى .

وفى الفتوح فى رواية الطبرى عن على وقال فى آخره رأيت غلاماً حدثاً وجارية حدثة فخشيت أن يدخل بينهما الشيطان وللحديث ألفاظ اخرتها فى المصادر التى سردناها لك . الوجه السادس مكتبة الصفار قال كتبت الى أبى محمد الى أن قال فوقع تنتقب وتظهر للشهود التهذيب ج ٧ ص ٢٥٥ بالرقم ٦٦٦ والاستبصار ج ٣ ص ١٩ بالرقم ٥٨ و الفقيه ج ٣ ص ٤٠ بالرقم ١٣٧ وفيه : وهذا التوقيع عندى بخطه عليه السلام .

وفيه أنها لا تدل على وجوب التتقب لاحتمال كون الامر بالتتقب من جهة اباء المرئة عن التكشف لكونها مستترة مستحبة عن أن تبرز للرجال فان ذلك مما يشق على كثير من النساء وان كان جائزاً اذرب جائز يشق من جهة الغيرة والمروءة فان النظر الى من يريد تزويجها جائز اتفاقاً مع أنه شاق على كثير من النساء وأهليهن سيما الابكار من أولى الاخطار .

و مع ذلك أمر الامام بالكشف للشهود .

فان لم يكونوا رأوها قبل ذلك فكيف يعرفونها مع عدم الاكتفاء بمعرفة الصوت وان كانوا رأوها ؟ فمع حرمة النظر يخرجون عن قابلية الشهادة لفسقهم و ليس فى الحديث أن اتفق نظرهم اليها قبل ذلك .

فالحديث اذاً على الجواز أدل مثل حديث ابن يقطين المروى فى الكتب الثلاثة الموضع المتقدم والكافى ج ٢ ص ٣٥٥ وفيه : فلا يجوز للشهود أن يشهدوا عليها و على اقرارها دون أن تسفر وينظرون اليها والقول بأن الاسفار ههنا للضرورة مدفوع بأن الكلام فى رؤيتهم قبل ذلك حتى يعرفوها عند الشهادة .

الوجه السابع : جريان السيرة بمنع النساء أن يخرجن منكشفات والاطباق فى الاعصار على المنع من خروجهن سافرات .



والقريبة من العورة وهذا أولى مما قيل ان المستثنى لغير البعولة لجميع البدن الا العورة فتأمل فيه .

وفي الكشاف ان الزينة الخفية كالسوار والخلخال والدمليج والقلادة والاكليل والوشاح للراس والقرط للاذن وقد ذكر ان المراد بالزينة مواقعها مبالغة على ما

والجواب أنه مخالف للوجدان والعيان فان الناس مختلفة في ذلك في الازمنة والامكنة مع احتمال استناده الى الغيرة والاحتجاب عن الناظر بشهوة قال في جامع المقاصد : حتى أنه لو علم اطباقيهم على وجوبه لم يدل على المراد لانه لم يتحقق الاحتجاب عن الناظر بشهوة الا بالاحتجاب مطلقاً لان القصود لا يطلع عليها انتهى .

الوجه الثامن أن النظر مظنة للفتنة فالائق بمحاسن الشرع حسم الباب والجواب المنع على سبيل الاطلاق ولو سلم فلا يوجب الحرمة وقال العلامة الانصارى في الجواب أن الممهود من الشارع حسم الباب في أمثال هذه المظان بالحكم بالكرهية دون التحريم كما يعلم بالتتابع في الاحكام الشرعية مع ان هذا استحسان لا نقول به انتهى .

قلت واصل الاستدلال انما يصحح على مبنى المالكية حيث يقولون بقاعدة سد الذرائع ويجعلونها أصلاً من اصول الاحكام أنظر البحث في ذلك في الفروق للقرافي ج ٢ ص ٣٢ الى ص ٣٤ الفرق الثامن والخمسين الفرق بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل وتهذيب الفروق المطبوع بهامشه للشيخ محمد على مفتي المالكية بمكة المكرمة باني طبع الفروق في ١٣٤٥ من ص ٤١ الى ص ٤٥ و تبعمهم في تلك القاعدة أحمد وابن تيمية واطال الكلام فيها ابن القيم الجوزية في اعلام الموقعين ج ٣ من ص ١٤٧ الى ص ١٧١ وأكثر من الامثلة وانهاها الى تسعة وتسعين مثلاً .

وحاصل القاعدة انهم يقولون اذا حرم الرب شيئاً وله طرق ووسائل تفضى اليه فانه يحرمها ويمنع منها تحقيقاً لتحريمه وتثبيتاً ومنعاً ان يقرب حماه ويسمون ما تتضمن المصلحة والمفسدة بانفسها بالمقاصد والطرق المفضية الى المقاصد بالوسائل والذرائع .

ويظهر من الفروق أن القاعدة ليست من خواص مالك بل هو مذهب الفقهاء الاخر أيضاً وان لم يتفقوا في حدود ما يأخذون منها ويتركون ثم استحسن تعميم القاعدة والحكم بتبعية الوسائل حكم المقاصد في الوجوب والكرهية والتدب والحرمة والاباحه وقال ان الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكرهه وتدب وتباح وحاصله لزوم تبعية المقدمة لحكم ذي المقدمة في الاحكام الخمسة وان لم يقع منه هذا التعبير ومثله في تهذيب الفروق .

عرفت ثم قال وأتعا تسومح في الزينة الخفيفة أولئك المذكورون لما كانوا مختصين به من الحاجة المضطرة الى مداخلتهم ومخالطتهم ولقلة توقع الفتنة من جهالهم ولما في الطباع من النفرة عن مماسة القرايب ونحتاج المرأة الى صحبتهم في الأسفار للنزول والركوب

وأما الشيعة الامامية فالمحققون منهم على عدم التبعية ، وافصح البيان فيه العلامة المظفر في كتابه اصول الفقه ج ٢ ص ٨٤ و ص ٨٥ فراجع هذا في مقدمة الواجب وأما مقدمة الحرام فلم يقولوا بتبعيته أصلاً في غير ما لا يتمكن معه المكلف من ترك الحرام .

قال المحقق الخراساني قدس سره في الكفاية بعد الفراغ عن بحث مقدمة الواجب :  
تمة : لا شبهة في ان مقدمة المستحب كمقدمة الواجب فتكون مستحبة لو قبل بالملازمة وأما مقدمة الحرام والمكروه فلا يكاد يتصف بالحرمة والكرهه اذ منها ما يتمكن معه من ترك الحرام اوالمكروه اختياراً كما كان متمكناً قبله فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه فلم يترشح من طلبه طلب ترك مقدمتها .

نعم ما لا يتمكن معه من الترك لامحالة يكون مطلوب الترك و يترشح من طلب تركها طلب ترك خصوص هذه المقدمة فلو لم يكن مقدمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتصف بالحرمة مقدمة من مقدماته انتهى كلامه رفع مقامه و أورد على نفسه بايراد واجاب عنه فمن شاء فليراجع .

ومما بين الحرمة قوله صلى الله عليه وآله في الحديث المشهور المار بمصادره في ص ٩٤ و ص ٣٥٤ الى ص ٣٥٦ من المجلد الاول من هذا الكتاب بالفاظه المختلفه من طرق الفريقين ان من رتع حول الحمى أو شك ان يقع فيه أو ان يخالطه فان التعبير بأوشك دال على ان ما حول الحمى ليس من الحمى انما حسن مجانبته لثلا يقع في الحمى والا من رتع حول الحمى ولم يخالطه فلا يتعقبه وبال الوقوع في الحمى .

ففي مسئلتنا من نظر الى الاجنبية وجهها ولم ينته ذلك الى الوقوع في محرم لا يكتب عليه ذنب فان وقع ذلك مكرراً لا يضر بعدالة الناظر من جهة عنوان الاصرار فان انتهى الى المحرم لا يعاقب عقاباً زائداً على ما وقع فيه كما قلنا في التمتع بما دون السرة من الحائض أنه ان اتقى موضع الدم لا يكتب عليه ذنب فان انتهى الى الوقوع في موضع الدم لا يعاقب زائداً على مخالفة اتقاء موضع الدم .

فالتواهي الصادرة في أمثال تلك الموارد انما هي للإرشاد ليست باحكام مولوية تأسيسية عن الشارع متوجهة الى المقدمات والوسائل والذرايع .



وغير ذلك وظاهر هذا الكلام اختصاص جواز النظر لهؤلاء بمواقع الزينة الخفية دون ماعداها وصرح منه كلام القاضى .

«او نسائهن» يعنى النساء اللاتى فى خدمتهن من الحرابر والأماء والاضافة لهذه الملابس فيشمل الكافرة ولا فرق بين من فى خدمتهن منهم وغيرهن وقيل المراد

وأما امثلة ابن القيم الجوزيه فنقول فيما صح منه من الامثلة : انا انما ننكر تبعية المقدمة لحكم ذى المقدمة ونقول ان للمقدمة حكمها المستقل المأخوذ من ادلته الخاصة ولا ننكر امكان جعل الحكم الشرعى للمقدمة فى موارد وان يتخذ الشارع احتياطات لبعض ملاكات أحكامه التى يحصر ان لا يفوتها المكلف بحال فىأمر أو ينهى عن بعض ما يقضى اليها تحقيقاً لهذا الغرض .

الا ان ذلك لا يتخذ طابع القاعدة العامة وليس فيما أكثر من الامثلة ما يصلح لان يتمسك بعمومه أو اطلاقه لتحريم جميع المقدمات التى تقع فى طريق المحرمات مهما كان نوعها وليس علينا الا ان نقيده بخصوص هذه المواقع التى ثبت لها التحريم .

مع ان فى كون النهى فى كثير من امثله كذلك نظراً مثلاً فى خطبة المعتدة عدة الوفاة أن الحرمة لكون الخطبة ذريعة الى استعجال المراءة بالاجابة والكذب على انقضاء عدتها وكون تحريم الطيب للمحرم لكونه من أسباب دواعى الوطى فتحريمه من باب سد الذريعة .

وقال ان النهى عن البيع وقت النداء لئلا يتخذ ذريعة الى التناغل بالتجارة عن حضور الجمعة وليس فى ادلتها ما يصرح بأن التحريم انما هو لاجل كونها وسيلة لا لمفاسد فى ذاتها توجب لها التحريم ومع الشك فى النفسية والغيرية مقتضى الاطلاق النفسية لان الغيرية مما تحتاج الى بيان زائد ومع عدمه وهو فى مقام البيان فالظاهر العدم ويطول لنا الكلام بذكر كل فرد من امثله والجواب عن كل بما يناسبه .

واستدل القائل بحرمة الزائد على النظر مرة أى فى وقت واحد عرفا بالنبوى المشهور لاتتبع النظرة بالنظرة فان الاولى لك والثانية عليك ومرسلة لفقهاء اول نظرة لك والثانية عليك ولا لك والثالثة فيها الهلاك وحسنة الكاهلى النظرة بعد النظرة تزرع فى القلب الشهوة وكفى لصاحبها فتنة تراها وامثالها فى الوسائل الباب ١٠٣ من أبواب مقدمات النكاح .

قال فى المستند : والجواب عنها مضافاً الى عدم صراحتها فى التحريم أن النظرة فيها مجملة فلعل المراد من النظرة الاولى الاتفاقية الواقعة على ما يحرم النظر اليه مما عدا الوجه

بنسائهن المؤمنات دون الكافرات وان كن ذميات ومقتضى ذلك عدم جواز تاجر المسلمة بين نساء اهل الذمة ولا تبدي للكافرة الا ما تبدي للاجانب .

وكتب عمر<sup>(١)</sup> الى ابى عبيدة ان يمنع نساء اهل الكتاب من دخول الحمام مع المؤمنات ونقله العلامة فى التذكرة قولاً عن الشيخ وهو واحد قولى الشافعية لقوله تعالى او نسائهن وليست الذميات من نساينائم قال والا قولى الجواز كنظر المسلمة الى المسلمة وقد يرجح القول الاوّل لاقتضاء الأضافة ذلك فتأمل فيه « أو ماملكت ايمانهن » والظاهر انه عنى بنسائهن وماملكت ايمانهن من فى صحبتهن وخدمتهن من الحرير والاماء والنساء كلهن سواء فى حلّ نظر بعضهن الى بعض وقيل ماملكت ايمانهن هم الذكور والا ناث جميعاً .

وعن عايشة<sup>(٢)</sup> انها اباحت النظر اليها لعبيدها حتى انها كانت تمشط والعبد تنظر اليها .

والكفين انتهى .

وقال فى الجواهر هو اضعف قول فى المسئلة تأباه أدلة كلا الطرفين ولم يتعرض الشيخ قدس سره لادلة هذا القول واكتفى بذكر ان أدلتهم ضعيفة قلت ولا يخفى عليك ان سياق الكلام فى الاحاديث المستدل بها سياق الارشاد ليست لا ثبات حكم مولوى .

فاتضح المسئلة بحمد الله تعالى وتبين أنه لم يثبت حرمة شرعية مولوية تأسيسية للنظر الى وجه الاجنبية وكفيها من غير ريبة بحيث يترتب عليه اثم ولو وقع مكرراً فلا يضر التكرار بعدالة الناظر من غير ريبة وكذا ابدائها .

ومع ذلك فاللازم على المسلمين التجنب مع خوف الفتنة لكن لا بمعنى ثبوت حكم مولوى شرعى بذلك بل انما هو بحكم العقل تثبيتاً لحرمة الله ومنعاً من ان يقرب حماه ومع الامن وعدم الخوف لا مانع منه أصلاً والله العالم بالصواب .

(١) أخرجه فى الدر المنثور ج ٥ ص ٤٣ عن سعيد بن منصور والبيهقى فى سننه وابن المنذر .

(٢) الكشاف ج ٣ ص ٢٣٢ وفى الشاف الكاف تخريجه .



وعن سعيد بن المسيب<sup>(١)</sup> مثله ثم رجع وقال لا يغرركم آية النور فان المراد بها الاماء .

وهذا هو الصحيح لأنّ عبدالمراة بمنزلة الأجنبي منها خصياً كان او فحلاً و توضيحه انّ تحريم تزويج العبد لمولاته عارض غير مؤبد كمن عنده أربع نسوة لا يجوز له التزوج بغيرهنّ فلما لم يكن هذه الحرمة مؤبدة كان العبد بمنزلة ساير الاجانب . قلت وهذا هو المشهور بين اصحابنا ورووا في الآيه عن ائمتهم عليهم السلام انّ المراد بما ملكت ايمانهن الاماء دون العبيد الذكران .

نعم في بعض اخبارنا ما يدلّ على جواز نظر العبد الى مولاته لكنها محمولة على التقية أو على صغر المملوك او كبره وهرمه بحيث لم يبق فيه شهوة فان قيد اذا أريد بما ملكت ايمانهن الاماء يلزم التكرار ضرورة انّ الاماء من النساء قلنا المراد من النساء الحرارى فلا تكرر .

«أو التابعين غير أولى الاربة» اي الحاجة الى النساء «من الرجال» الذين يتبعونك لينا لو امن طعامك وهم البله المولى عليهم او الذين بهم عنن ولا حاجة لهم في النساء لعجزهم او الشيوخ الذين انتهت شيخوختهم الى حد الهرم ولا شهوة لهم ويمكن خصوص الخصى المملوك اذا كان ممسوح الذكر والانثيين لأنّ الحاجة الى النساء منتفية عنه ويؤيده ما رواه زراره<sup>(٢)</sup> في الصحيح قال سألت ابا جعفر عن قول الله عز وجل : «أو التابعين

(١) الكشاف الموضع المتقدم قال ابن حجر أخرجه ابن أبى شيبة من رواية طارق عن سعيد بن المسيب لا تفرنكم الآية (أو ما ملكت ايمانهن) انما عنى الاماء دون العبيد ومثله في الدر المنثور ج ٥ ص ٤٣ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ٦٥ باب أولى الاربة الحديث ١ وهو في العرات ج ٣ ص ٥١١ ونور الثقلين ج ٣ ص ٥٩٣ الرقم ١٢٤ واللفظ الاحق الذى لا يأتى النساء وفي الحديث بعده عن عبد الرحمن بن أبى عبدالله قال سألته عن أولى الاربة من الرجال قال الاحق المولى عليه الذى لا يأتى النساء وعندى فى الحديث سقط والصحيح غير أولى الاربة ولم ينه على ذلك أحد وترى الحديثين فى الوسائل الباب ١١١ من أبواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ٢٦ ط الاميرى .

غير اولى الاربة من الرجال، الى آخر الاية قال : الاحق الذى لاياتى النساء وروى عبدالرحمن بن ابي عبدالله قال : سألته عن اولى الاربة قال : الاحق المولى عليه الذى لاياتى النساء .

وروى العامة<sup>(١)</sup> عن زينب بنت أم سلمة ان النبي ﷺ دخل عليها وعندها

(١) أنظر نيل الاوطار ج ٦ من ص ١٢٣ الى ص ١٢٥ وفتح البارى ج ٩ غزوة الطائف ص ١٠٥ وج ١١ كتاب النكاح من ص ٢٤٧ الى ص ٢٥٠ وشرح النووى على صحيح مسلم كتاب السلام ج ١٤ من ص ١٦٢ الى ص ١٦٤ وسنن البيهقى ج ٧ ص ٩٦ وعون المعبود كتاب اللباس وكتاب الادب ج ٤ ص ١٠٨ و ٣٣٨ وتفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٨٥ والطبرى ج ١٨ ص ١٢٣ وتفسير الخازن ج ٣ ص ٣٢٨ .

ثم المخنث بفتح النون وكسرهما والفتح هو المشهور وهو الذى يلبس فى قوله ويتكسر فى مشيته ويتثنى فيها كالنساء وقد يكون خلقه وقد يكون تصنعاً من القسقه ومن كان ذلك فيه خلقه فالغالب من حاله أنه لا أرب له فى النساء :

واختلف فى اسم هذا المخنث فقال القاضى عياض الاشهر ان اسمه هيث بكسر الهاء ثم تحبته ساكنة ثم فوقية وقيل صوابه هنب بالنون والباء الموحده قاله ابن درستويه وقال ان ماسواه تصحيف وأنه الاحق المعروف وقيل اسمه ماتع بالمثلثة فوق مولى فاخنة المخزوميه بنت عمرو بن عائد وقيل بنون ونقل فى نيل الاوطار عن البيهقى أنه كان المخشون على عهد رسول الله ثلاثة ماتع وهدم وهيت .

قوله ثقيل بأربع وتدبر بثمان المراد بالاربع هى العكن جمع عكنه وهى الطية التى فى البطن من كثرة السمن وقال ابن حبيب عن مالك معناه ان اعكانها يعطف بعضها على بعض وهى فى بطنها أربع طرائق وتبلغ أطرافها الى خاصرتها وفى كل جانب أربع .

وحاصله أنه وصفها بأنها مملوءة البدن بحيث يكون لبطنها عكن وذلك لا يكون الا للسمينة من النساء وجرت عادة الرجال غالباً فى الرغبة فى من تكون بتلك الصفة وقيل الاربع هى الشعب التى هى اليدان والرجلان والثمان الكتفان والتمتان والاليتان والساقان ولا يخفى ضعف ذلك لان كل امرئة فيها ما ذكر .

وقال المجلسى قدس سره فى المرآت عند شرح الحديث الا ترى من الكافى عن والده قدس الله روحه : ويحتمل أن يكون المراد بالاربع التى ثقيل بهن العينان والحاجبان أو العين



مخنث فاقبل على اخى أم سلمه وقال يا عبدالله ان فتح الله لكم الطايف أدلك على بنت غيلان فانها تقبل باربع وتدبر بثمان ،عنى عكن بطنها فقال والله لا يدخلن عليكم هذا فاباح النبي دخول المخنث عليهن حين ظن أنه من غير اولى الاربة فلما علم انه يعرف احوال النساء واوصافهن علم انه من اولى الاربة فحجبه .

وقريب من هذا الحديث رواه الكليني<sup>(١)</sup> في الكافي ومقتضى الآية جواز نظرهم

والحاجب والانف والقم أو الوجه والشعر والنعق والصدر والمراد بالثمان هذه الاربع مع قلب الناظر وعقله وروحه ودينه أو مع عينيه وعقله وقلبه وأقلبه ولسانه وعينه أو قلبه وعينه واذنه ولسانه قال وهذا معنى لطيف ولكن الظاهر أنه لم يخطر ببال قائله .

(١) الكافي باب أولى الاربة من الرجال الحديث ٣ ج ٢ ص ٤٥ وهو فى المرات ج ٣ ص ٥١١ واليك نص الحديث بعد الاسناد : عن أبى عبدالله عليه السلام عن أبيه عن آباءه عليهم السلام قال كان بالمدينة رجلان يسمى أحدهما هيثم والاخر ماتع فقالا لرجل ورسول الله صلى الله عليه وآله يسمع اذا فتحت الطائف انشاء الله فعليك بابنة غيلان الثقفية فانها شموع نجلاء مبتلة هيفاء شنباء اذا جلست تثنت واذا تكلمت غنت تقبل بأربع وتدبر بثمان بين رجلها مثل القدح .

فقال النبي لا أراكما من أولى الاربة من الرجال فأمرهما رسول الله فعزب بهما الى مكان يقال له العرايا وكانا يتسوقان فى كل جمعة انتهى الحديث .

قوله شموع الشموع مثل السجود للعب والمزاح و فى الحمل مبالغة فى كثرة لعبها ومزاحها قوله نجلاء اما من تجلت الارض أى أخضرت أى خضراء أو من النجل بالتحريك وهو سعة شق العين أى واسعة العين قوله مبتلة بتشديد التاء أى جميلة تامة الخلق لم يركب بعض لحمها بعضاً فان قرى منبلة بالنون والباء الموحده كمنقطعة لفظاً ومعنى كان معناه منقطعة عن الزوج أى باكرة . قوله هيفاء الهيف محرقة ضمير البطن والكشح ورقة الخاصرة فان قرى هيفاء بالقاف كان معناه طويل العنق قوله شنباء الشنب بالتحريك البياض و البريق والتحديد فى الاسنان ولذا وقع فى بعض روايات أهل السنة بشعر كالأقحوان .

قوله تثنت لعل معناه أنها تثنى رجلا وتضع الاخرى على فخذيها كما هو شأن المغرور بحسنه أو معناه اذا جلست انعطفت اعضائها و تمايلت كما هو شأن المتبختر وقيل معناه أنها رشيقة القد ليس لها انعطاف الا اذا جلست .

وفى بعض روايات اهل السنة اذا مشت تثنت ولعل معناه تتكسرفى مشيها وتثنى فيه وتبختر

الى موضع الزينة الباطنة ، انهم داخلون فيمن استثنى له جواز النظر الى ذلك كما يقتضيه سياق الآية قيل وعلى هذا فلا يصح ما في الكشف انهم شيوخ صلحاء اذا كانوا معهم غضوا ابصارهم لأنّ الكلام فيمن يجوز له الكشف ويجوز له النظر اليهن كما يقتضيه السياق وفيه نظر وانتصاب غير على الحالية ويجوز جرها على الوصفية وقرئت بالوجهين معاً واحتمل في الكشف أن يكون نصبها على الاستثناء وفيه تأمل .

« او الطفل » وضع الواحد موضع الجمع بناءً على ان المراد الجنس الذي لا ينافي الجمع ونبه عليه قوله « الذين لم يظهر وا على عورات النساء » إماماً من ظهر على الشيء اذا اطلع عليه اي لا يعرفون ما العورة ولا يميزون بينها وبين غيرها وإماماً من ظهر على فلان اذا قوى عليه وظهر على القرآن اخذه واطاقه اي لم يبلغوا اوان القدرة على الوطى كذا في الكشف .

وفي بعض رواياتهم اذا قعدت تبنت قال في اللسان أى صارت كالمبناة لسمنها وعظمها والمبناة من ادم كهيئة القبة تجعلها المرءة في كسر بيتها فتسكن فيها .

قوله غنت و في بعض روايات أهل السنة تغنت قال عياض قوله تغنت من الغنة لا من الغناء أى تتغنى من كلامها وتدخل صوتها في الخيشوم وقد عد ذلك من علامات التجبر قوله بين رجلها مثل القدح القدح واحد الاقداح التي للشرب وفي بعض روايات أهل السنة مثل الاناء المكفوء .

قوله عزب بالبناء للمفعول بالعين المهملة والزاي المشددة من التعزيب وهو البعد والباء للتعدي وفي بعض النسخ غرب بالعين المعجمة والراء المهملة بمعنى النفي عن البلد ولا يناسبه التعدي قوله العرايا اسم حصن بالمدينة وفي بعض روايات أهل السنة ذكر مواضع اخر كالحمى والقيح وخاخ بمعجمتين .

قوله يتسوقان أى يدخلان سوق المدينة للبيع والشراء وانما أمر باخراجهما لان أهل المدينة كانوا يعدونهما من غير أولى الاربة فكانا يدخلان على النسوة ويحدثان عنهن فامر باخراجهما قلماً لمادة الفساد ودفعاً لوصفهما محاسن النساء بحضرة الرجال .

وفي بعض روايات أهل السنة قال النبي صلى الله عليه وآله لقد غلغت النظر اليها يا عدو الله وذكره السيد الرضى في المجازات النبوية ص ١٢٧ بالرقم ٩٤ قال استعمار الغلغة وهي ادخال شيء الى أقصى الداخل لاحداد النظر .



ولعل المراد بأوان القدرة البلوغ الى حد المراهقه فلو كان مرافقاً لم يجزله النظر الى محل الزينة كغيره اذ هو في حكم البالغ فيبطل ما ذهب اليه بعض الشافعية من جواز النظر مالم يبلغ نظراً الى ثبوت الحلق فلا يرفع الاسباب ظاهر وهو البلوغ. « ولا يضربن بارجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » ليتقنع خلخالها فيعلم انها ذات خلخال فان ذلك يورث ميلاً في الرجال وتحريكاً في شهواتهم .

وفي الكشف كانت المرأة تضرب برجلها ليتقنع خلخالها فيعلم انها ذات خلخال وقيل كانت تضرب باحدى رجلها الأخرى ليعلم انها ذات خلخالين قال واذا نهين عن اظهار صوت الحلى بعدما نهين عن اظهار الحلى علم بذلك ان النهي عن اظهار مواضع الحلى ابلغ وابلغ .

وبالجمله يستفاد منه ان كل ما يجرى الى الفتنة يجب الاحتراز عنه فان الرجل الذى يغلب عليه الشهوة اذا سمع صوت الخلخال يصير ذلك داعياله الى مشاهدتهن ومنه يعلم وجوب اخفاء صوتهن اذ الم يؤمن الفتنة اما على تقدير الأمن من الفتنة ففي وجوب اخفاء الصوت خلاف فقيل انه ليس بعورة لأن نساء النبي ﷺ كن يروين الاخبار للرجال وقيل انه عورة والاحتياط غير خفى ومقتضى النهي عن الضرب بارجلهن من غير تقييد بقصد الريبة اولا تحريمه كذلك ايضاً .

« وتوبوا الى الله جميعاً ايها المؤمنون » اذ لا يكاد يخلو احد منكم عن تفریط سيئاته في الكف عن الشهوات والنظر المحرم « لعلمكم تفلحون » اي تفوزون بثواب الجنة او بسعادة الدارين قال في الكشف (١) ان اوامر الله ونواهيها في كل باب لا يكاد العبد الضعيف يقدر على مراعاتها وان ضبط نفسه واجتهد ولا يخلو من تقصير يقع منه فلذلك وصي المؤمنين بالتوبة وبالاستغفار وبتأميل الفلاح اذا تابوا واستغفروا قال وعن ابن عباس توبوا عما كنتم تفعلونه في الجاهلية لعلمكم تسعدون في الدنيا والاخرة .

ثم قال فان قلت قد صححت التوبة بالاسلام والاسلام يجب ما قبله فاما معنى هذه التوبة قلت اراد بها ما يقوله العلماء ان من اذنب ذنباً ثم تاب عنه يلزمه كلما ذكره ان

يجدد عنه التوبة لأنه يلزمه أن يستمر على عزمه وندمه إلى أن يلتقى ربه انتهى .  
ولعله يريد بتجديد التوبة كلما ذكره تجديد العزم على تركه في الأوقات المستقبلة  
بمعنى أن لا يخطر بباله عزم فعله في شيء من الأوقات فإن العزم على فعل القبيح ولو  
بعد سنين متطاولة حرام قطعاً كما قالوه لاعمى التوبة حقيقة ويمكن ان يكون المراد  
بالتوبة هنا الأنتطاع إلى الله تعالى ويؤيده ما روى عنه <sup>(١)</sup> عليه السلام أنه قال يا أيها  
الناس توبوا إلى ربكم فإني أتوب إلى الله في كل يوم مائة مرة أورده مسلم في الصحيح  
كذا في مجمع البيان .

الثالثة «يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت إيمانكم» في المجمع <sup>(٢)</sup> :  
معناه مروا عبيدكم وامائكم ان يستأذوا عليكم اذا ارادوا الدخول إلى مواضع خلوتكم  
عن ابن عباس وقيل اراد العبید خاصة وهو المرورى عن ابى جعفر عليه السلام وابى عبدالله  
عليه السلام قلت على هذا لاحاجة في النساء إلى الأستیذان كما دلت عليه الرواية .  
وهى مارواه زرارة عن <sup>(٣)</sup> ابى عبدالله عليه السلام في قوله عز وجل الذين ملكت إيمانكم  
قال هى خاصة في الرجال دون النساء قلت فالنساء يستأذن في هذه الثلث ساعات قال  
لاولكن يدخلن ويخرجن الحديث .

وفي صحیحة الفضیل بن یسار <sup>(٤)</sup> عن ابى عبدالله عليه السلام في قول الله عز وجل يا أيها  
الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت إيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلث  
مرات قيل من هم فقال هم المملوك من الرجال والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا

(١) المجمع ج ٤ ص ١٣٨ والحديث في صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٧ ص ٢٤ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ١٥٤ .

(٣) الكافي ج ٢ ص ٦٧ باب اخر من الدخول على النساء الحديث ٢ وهو في المرات

ج ٣ ص ٥١٥ ورواه في نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢١ الحديث ٢٣٠ .

(٤) الكافي ج ٢ ص ٦٧ باب اخر من الدخول على النساء الحديث ٤ وهو في المرات

ج ٣ ص ٥١٥ ونور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٢ الرقم ٢٣٢ والحديثان كلاهما في الوسائل الباب

١٢١ من أبواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ٢٨ ط الاميرى والوافى الجزء ١٢ ص ١٢٤ .



يستأذنون عليكم عنده هذه الثلث عورات الحديث .

وهو دال على استيذان النساء ايضاً ويترجح موافقتها ظاهر الآية من العموم بالنسبة اليهم ماعاً وعدم اختصاصها بالعبيد وحينئذ فيكون اطلاق الذين مع كونه للمذكر على المجموع باعتبار التغليب فانه باب واسع وربما اثبت بعضهم الاستيذان للنساء بطريق الأولوية لأنهن في باب حفظ العورة اشد حالاً من الرجال ثم إن ظاهر «الذين ملكت ايمانكم» يشمل البالغين والصغار فالأمر للبالغين على الحقيقة وللصغار على وجه التاديب كما يؤمرون بالصلوة لسبع وهو تكليف لنا بما فيه من المصلحة لنا ولهم بعد البلوغ وقد ينقل عن ابن عباس بان المراد الصغار وليس للكبار ان ينظروا الى ممالئكم إلا الى ما يجوز للحر ان ينظر إليه .

«والذين لم يبلغوا الحلم منكم» والصبيان الذين لم يبلغوا أمر الاحرار عبر عن البلوغ بالاحتلام لأنه اقوى دلايله سواء كانوا محارم او اجانب لكن بشرط التمييز كما قاله في المجمع فان من لا يميز له ولا شعور لاستيذان له لعدم حصول ماهو المقصود من الاستيذان فيه .

«ثلاث مرات» في مجموع ساعات الليل والنهار «من قبل صلوة الفجر» لانه وقت القيام من المضجع وطرح ما ينام فيه من الثياب ولبس ثياب اليقظة ومحلّه النصب على انه بدل من ثلاث مرات او الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هن من قبل صلوة الفجر .

«وحين تضعون ثيابكم» اي ثياب اليقظة للقيلوله «من الظهيرة» بيان للحين ومن بعد صلوة العشاء» لأنه وقت التجرد عن اللباس والالتحاف باللعاف ولأنه وقت خلوا الرجل بامرأته والمراد تمام الليل .

«ثلاث عورات لكم» ان قرئ بالنصب كما هو قراءة اهل الكوفة الأحصاف على انه بدل من ثلاث مرات وصح الابدال مع كونه ثلاث مرات زمان وثلاث عورات ليس كذلك لأنه بتقدير اوقات ثلاث عورات حذف المضاف واعرب المضاف اليه باعرابه . وان قرئ بالرفع كما هو قراءة الباقيين فعلى انه خبر مبتدأ محذوف اي هذه

ثلث عورات او مبتدء خبره ما بعده سمى كل واحد من هذه الأحوال عورة لأن الناس يختل تسترهم فيها والعورة الخلل ومنها الأور المختل العين .

وفي المجمع سمى سبحانه هذه الأوقات عورات لأن الأناسان يضع فيها ثيابه فتبدو عورته قال السدي كان اناس من الصحابة يعجبهم ان يواقعوا نساءهم في هذه الساعات ليغتسلوا ثم يخرجوا الى الصلوة فامرهم الله سبحانه ان يامر والغللمان والمماليك ان يستأذنوا في هذه الساعات الثلث .

وقيل ان سبب النزول <sup>(١)</sup> ان رسول الله ﷺ بعث غلاماً الى عمر ليدعوه فوجده نائماً في البيت فدفع الباب فلم يستيقظ فدار الباب من خلفه وحركه فلم يستيقظ ثم دفع الباب فانكشف من عمر شيء وعرف عمران الغلام راي ذلك منه فقال وددت ان الله نهى ابنانا ونسائنا وخدمنا ان يدخلوا علينا في هذه الساعة الا باذن ثم انطلق معه الى رسول الله ﷺ فوجد قد نزلت الآية وقيل غير ذلك .

واطلاق الأستيدان يقتضى عدم تعين عبارة فيه ، فيتأني بكل ما يحصل به وفي بعض الأخبار انه بالسالم <sup>(٢)</sup> وهو على الاستحباب .

ثم ان ظاهر الأمر الوجوب ولا نزاع فيه بالنسبة الى البالغ اما الأطفال فقيل بالوجوب عليهم ايضاً ونقله الشيخ في المجمع عن الجبائي ثم قال وقال قوم في ذلك دلالة على انه يجوز ان يومر الصبي الذي يعقل بفعل الشرايع وينهى عن ارتكاب القبائح لانه تعالى امره بالأستيدان وقال اخرون ذلك امر للآباء ان ياخذوا الأولاد بذلك ويمكن ان يكون الأمر في الأطفال للأرشاد وتعليم المعاشرة فتأمل .

وبالجملة ثبوت الوجوب على الأطفال هنا مخالف لقواعد التكليف الا ان يقال المخاطب بهذا الخطاب المميز على ما عرفت فيمكن توجيه الأمر اليه لفهمه وفيه ما فيه .

(١) الكشاف ج ٣ ص ٢٥٣ قال ابن حجر هكذا نقله الثعلبي والواحدى والبغوى عن

ابن عباس بغير سند قلت وهو في أسباب النزول للواحدى ص ١٨٩ ط مصطفى الباي الحلبى .

(٢) أنظر الوسائل الباب ١٢٠ و ١٢٢ ص ٢٧ و ٢٨ ط الاميرى ومستدرک الوسائل



« ليس عليكم » أيها المؤمنون المدخول عليهم « ولا عليهم جناح بعدهن » بعد هذه الأوقات الثلاثة في ترك الأستيدان فيجوز الدخول بغير أستيدان .  
 وفي صحيحة الفضيل بن يسار <sup>(١)</sup> عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى ليستأذنكم الذين ملكت إيمانكم ، الآية قالهم المملوكون من الرّجال والنساء والصبيان الذين لم يبلغوا يستأذنون عليكم عند هذه الثلث عورات ويدخل مملوككم وغلماكم من بعد هذه الثلث عورات بغير إذن ان شاءوا .

وظاهرها جواز الدخول في غير الأوقات الثلاثة مطلقاً وخص بعضهم ذلك بالمملوك الصغير فأنه يباح له الدخول كما اشرنا إليه هنا .  
 واطلاق الآية مقيّد بما اذا لم يعلم الدّاخل ان المدخول عليه منكشف العورة او على حالة يقرب منها والا لم يجز أيضاً كما في غيرها ولعلّ تركه لندوره ثم انه تعالى بين العذر في ترك الأستيدان بعدهن بقوله .

« طوّأفون عليكم » خبر مبتدا محذوف والجملة استئناف مبينة للعذر المطلوب للترخص في ترك الأستيدان بعدهن يعني ان بكم وبهم حاجة الى المخالطة والمدخلة يطوفون عليكم للخدمة وتطوفون عليهم للأستخدام بحيث يكثّر دخولهم وخرجهم وتردّدهم فلوحتم الأمر بالأستيدان في كلّ وقت لادئى الى الحرج .

وفي هذا بيان لأنّ الجناح بمعنى الحرج ولنفيه عن الفريقين معاً في ترك الأستيدان وذلك لشدة المخالطة والمدخلة الموجبة لذلك قال في الكشاف فاذا رفعت ثلث عورات كان ليس عليكم جناح في محلّ الرّفْع على الوصف والمعنى هن ثلث عورات مخصوصة بالأستيدان .

قلت وقد اشرنا انه يجوز ان يكون مبتدا خبره ما بعده فيكون في محلّ الرّفْع على الخبريّة ايضاً ثمّ قال واذا نصبت لم يكن له محلّ وكان كلاماً مقدّراً للأمر بالأستيدان في تلك الأحوال قلت اراد بكونه مقدّراً انه مؤكّد لذلك فيمتنع العطف بينهما لكمال الاتّصال .

«بعضكم على بعض» بعضكم طايّف على بعض او يطوف بعضكم على بعض وحذف الخبر او الفعل لأن الطوافون يدلّ عليه كذا في الكشف «كذلك» مثل ذلك التبيين الذي بينه لكم في هذه الآية «يبين الله لكم الآيات» اي الدلالات على الأحكام «والله عليم» بما يصلحكم من الأمور «حكيم» فيما يشرع لكم من الأحكام قال القاضي<sup>(١)</sup> وليس في هذه الآية ما ينافي الأستيدان في نسخها لأنه في الصبيان و مماليك المدخول عليه وتلك في الأحرار البالغين اراد بآية الأستيدان قوله تعالى لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم فانها في الأحرار على ما سيحيى .

ولعل وجه توهم النسخ ان آية الأستيدان اقتضت وجوب الأستيدان في كل وقت وهذه الآية تدلّ على وجوبه في الأوقات الثلاثة .

والحق ان توهم النسخ هنا بعيد فانه انما يكون مع التنافي كما ذكره ولا تنافي بينهما لأن ما تناوله الآية الأولى من المخاطبين غير ما تناوله الآية الثانية فان قيل اذا كان قوله الذين ملكت ايمانكم يدخل فيه البالغ يلزم النسخ قلنا ليس كذلك لأن الآية الأولى لا يدخل فيها العبيد والإماء بل الأحرار فقط فابن النسخ .

الرابعة «واذا بلغ الأطفال منكم» اي من الأحرار دون المماليك فان حكمهم سلف سابقاً «الحلم» وبلوغ الحلم يراد به زمان يمكن فيه الأحتلام وقد تقدم حدّه من الزمان وذلك ببلوغ الرّجل خمس عشرة سنة والأثني تسعاً وقيل غير ذلك على ما سلف «فليستأذنوا» في جميع الأوقات كما يعطيه الأطلاق «كما استأذن الذين من قبلهم» الذين بلغوا من قبلهم واحتمل في الكشف أن يكون المراد الذين ذكروا من قبلهم في قوله يا ايّها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتّى تستانسوا وتسلموا على أهلها الآية .

والمعنى ان الأطفال مأذون لهم في الدخول بغير الأذن الآ في العورات الثلث فاذا اعتاد الأطفال ذلك ثم خرجوا من حدّ الطفولية بان يحتملوا او يبلغوا السن الذي يحكم عليهم فيها بالبلوغ وجب ان يفطموا عن تلك العادة ويحملوا على



ان يستاذنوا في جميع الأوقات كما في الرجال الكبار الذين لم يعتادوا الدخول عليكم إلا باذن .

وفي صحيحة محمد بن قيس<sup>(١)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام قال ليستاذنكم الذين ملكت

(١) الكافي ج ٣ ص ٦٧ باب اخر من الدخول على النساء الحديث ٣ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٥ روى ذيله في الوسائل الباب ١٢٠ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ٤ وصدده في الباب ١٢١ الحديث ١ ج ٣ ص ٢٨ ط الاميرى وفي الوافي الجزء ١٢ ص ١٢٤ ورواه في نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٢ الرقم ٣٣٢ والبرهان ج ٣ ص ١٥١ الحديث ٣ .  
وانما عبر المصنف عن الرواية بالصحيحة مع ان محمد بن قيس مشترك لانه رواها عن الامام الباقر والراوى عنه يوسف بن عقيل .

توضيح ذلك ان محمد بن قيس الراوى عن أحد الصادقين مشترك بين أربعة رجال أو أكثر حسب اختلافهم في اتحاد بعض مع بعض فالاول محمد بن قيس البجلي روى عن الصادقين موثق واختلفوا في كونه واحداً أو اثنين لذكر النجاشي له مرتين والاكثر على أنه واحد والظاهر أنه كذلك .

والثاني محمد بن قيس الاسدى المكنى بأبى نصر روى عن الصادقين موثق والثالث محمد بن قيس الاسدى المكنى بأبى أحمد روى عن الباقر ضعيف والرابع محمد بن قيس الاسدى المكنى بأبى عبدالله مولى لبني نصر ممدوح والخامس محمد بن قيس المكنى بأبى قدامة ذكره الشيخ في رجاله من أصحاب الصادق واهمله أى لم يتعرض له بمدح و ذم .  
واختلفوا في أنه هل هو أبو نصر الموثق أو غيره ويظهر من الشيخ حيث عنوانهما عنوانين بلافصل أنهما رجلان وقال المقدسى في رجال الجمع ج ٢ ص ٤٧٦ بالرقم ١٨٤٣ محمد بن قيس الاسدى الكوفى يكنى أبا قدامة ويقال أبا نصر من بنى والبة من أنفسهم سمع على بن ربيعة وروى عنه وكيع وعلى بن مسهر انتهى .

فزع بعض أن العامة اعرف بمثل هذه الامور واحتمل خطأ الشيخ في جعلهما اثنين ولكنى أقول بل أهل مكة أعرف بشعابها فشيخ الطائفة أخبر برجالها والذى يلوح لى أن أبا نصر الاسدى المذكور في رجال الشيعة غير أبى نصر المذكور في تراجم أهل السنة :

رجال الجمع الموضوع المتقدم والتقريب لابن حجر ج ٢ ص ٢٠٢ الرقم ٦٤٥ نشر التنكائى والتاريخ الكبير للبخارى القسم الاول من الجزء الاول ٢١٠ الرقم ٦٦٢ والكنى والاسماء للدولابى ج ٢ ص ١٤٠ والجرح والتعديل القسم الاول من المجلد الرابع ص ٦١

ايمانكم الآيه الى ان قال ومن بلغ العلم منكم فلا يلج على امه ولا على اخته ولا على بنته ولا على من سوى ذلك الا باذن ولا باذن لأحد حتى يسلم فان السلام طاعة

الرقم ٢٧٦ وخلاصة تذهيب الكمال لصفى الدين أحمد بن عبدالله الخزر جى الانصارى ص ٢٩٤ سرده من رجال البخارى ومسلم وأبى داود والنسائى .

وأما أبو قدامة فى رجال الشيعة فيمكن أن يكون ذلك المذكور فى رجال أهل السنة ويكون له كنية اخرى هى أبو نصر ولم يذكر الشيخ تلك الكنية له ويمكن أن يكون غيره ولعله لاجل ذلك اهمله الشيخ قدس سره .

ويؤيد ما ذكرنا من أن أبانصر المذكور فى رجال الشيعة غير المذكور فى رجال أهل السنة أن أبانصر المذكور فى رجال الشيعة من نصر بن قعين بن الحرث بن ثعلبة بن دودان ابن أسد صرح بذلك النجاشى وأبو نصر المذكور فى رجال أهل السنة من والبة كما تراه فى المصادر التى سردناها ووالبة هو والبة بن الحرث بن ثعلبة بن دودان بن أسد بن خزيمه . يتضح ذلك بمراجعتك للباب ج ٣ ص ٢٢٨ و ص ٢٦٠ وجمهرة انساب العرب ص ١٩٤ ونهاية الارب للقلقشندي ص ٣٩١ و ص ٤٠٣ و سبائك الذهب ص ٦٠ وفيه ضبط ذوزان بالذال المعجمة والزاي مكان دودان وفى بقية المصادر دودان فوالبة على هذا يكون عم نصر بن قعين فلا يكاد يمكن أن يكون الوالبي الاسدى والنصرى الاسدى واحداً .

والسادس من المحمدين ابناء قيس محمد بن قيس الانصارى عده الشيخ فى رجاله فى أصحاب السجاد والامام الباقر واهمله وسرده البرقى فى رجال الامام الباقر من أصحاب السجاد وجزم ابن داود باتحاده مع أبى أحمد الاسدى المتقدم واحتمله فى نقد الرجال واتفق المقال . والسابع محمد بن قيس الذى بينه وبين عبدالرحمن القصير قرابة الذى روى فى حقه الكشى رواية عن الصادق عليه السلام واحتمل بعض كونه أباً أحمد الاسدى المتقدم لمكان ضعفه كما يستش من كلام الامام وكون عبدالرحمن القصير اسدياً واحتمل فى اتقان المقال اتحاده مع كل المذكورين سوى البجلي فلعله لم ير لكلام الامام دلالة على ضعفه .

و فى أصحاب الرسول أيضاً اثنان مهملان مسميان بمحمد بن قيس ليس هنا موضع التعرض لهما .

وعلى أى فقال صاحب المعالم فى المنتقى على ما حكاه السيد بحر العلوم فى الفوائد الرجالية أن محمد بن قيس متى كان راوياً عن أبى جعفر فالظاهر أنه الثقة ان كان الناقل عنه عاصم بن حميد أو يوسف بن عقيل أو عبيد ابنه أو كان راوياً عن أبى جعفر عن أمير المؤمنين



## الرحمن ونحوها من الاخبار .

عليه السلام وأما الراوى عن أبى عبدالله عليه السلام فيحتمل أن يكون حديثه من الصحيح أو الحسن انتهى و نقل مثله فى منتهى المقال عن كتاب المشتركات عن بعض المحققين الذى ينبغى تحقيقه .

قلت ومن الصحيح أيضاً ما كان الراوى عنه ابن أبى عمير على ما استفاد من فهرست وقال الشهيد الثانى فى الدراية فيما اذا اتفقت أسماء الرواة وأسماء آباؤهم فصاعداً واختلف أشخاصهم : وكاطلاقيهم الرواية عن محمد بن قيس فانه مشترك بين أربعة اثنان ثقتان وهما محمد ابن قيس الاسدى أبو نصر ومحمد بن قيس البجلي أبو عبدالله وكلاهما روى عن الباقر والصادق عليهما السلام وواحد ممدوح من غير توثيق وهو محمد بن قيس الاسدى مولى بنى نصر ولم يذكرهما عن روى و واحد ضعيف وهو محمد بن قيس أبو أحمد روى عن الباقر عليه السلام خاصة .

وامر الحجة بما يطلق فيه هذا الاسم مشكل والمشهور بين أصحابنا رد روايته حيث يطلق مطلقاً نظراً الى احتمال كونه الضعيف ولكن الشيخ أبو جعفر الطوسى كثيراً ما يعمل بالرواية من غير التفات الى ذلك وهو سهل على ما علم من حاله وقد يوافقه على بعض الروايات بعض الاصحاب بزعم الشهرة .

والتحقيق فى ذلك ان الرواية ان كانت عن الباقر عليه السلام فهى مردودة لاشتراكه حينئذ بين الثلاثة الذين أحدهم الضعيف واحتمال كونه الرابع حيث لم يذكروا طبقته وان كانت الرواية عن الصادق عليه السلام فالضعف منتف عنها لان الضعف لم يرو عن الصادق كما عرفت ولكنها محتملة لان تكون من الصحيح ان كان هو احد الثقتين وهو الظاهر لانهما وجهان من وجوه الرواة ولكل منهما أصل فى الحديث بخلاف الممدوح خاصة .

ويحتمل على بعد أن يكون هو الممدوح فيكون الرواية من الحسن فيبنى على قبول الحسن فى ذلك المقام وعدمه فتنبه لذلك فانه مما غفل عنه الجميع وردوا بسبب الغفلة عنه روايات وجعلوها ضعيفة والامر فيها ليس كذلك انتهى كلامه رفع مقامه .

واعترض عليه غير واحد من علماء الفن كالتفرشى فى نقد الرجال والشيخ أبو على فى مقدمة منتهى المقال والبار فروشى فى نتيجة المقال بأن الراوى عن الباقر اذا كان الراوى عنه أحد المذكورين من عل أو كان الراوى عن على فهو الثقة .

وحامى جانب الشهيد بعض فاجاب بان مقصود الشهيد فيما انتفى القرائن كخصوص

الراوى أووصفه أو كنيته ولا يخفى عليك أن اطلاق كلام الشهيد يابى عن قبول هذه المحاماة .  
واعترض عليه فى مقدمة منتهى المقال وفى اتقان المقال اعتراضاً آخر وهو ان ممن روى  
عن الصادق عليه السلام من هو مهمل فالرواية عن الصادق لا تعين الثقة .  
قلت هذا الاعتراض مبنى على عدم اتحاد المهمل مع أحد الاربعة وكونه شخصاً عليه  
وقد عرفت من كلام الشهيد أنه يراهم أربعة ونقل فى منتهى المقال عن جمع أنهم أربعة فلا يرد  
عليه الاعتراض على هذا المبنى نعم الاعتراض على أصل المبنى اذ قد عرفت أن المهمل الراوى  
عن الصادق هو أبو قدامة وهو غير الاربعة وعدم ثبوت الاتحاد يكفى فى عدم تعين الثقة فى  
الراوى عن الصادق .

وأيضاً محمد بن قيس الذى بينه وبين عبدالرحمن القصير قرابة كان حياً فى زمن الصادق  
فيمكن روايته عنه عليه السلام وقد عرفت احتمال كونه الضعيف عن غير واحد فاذاً يمكن رواية  
الضعيف عن الصادق والاحتمال كاف فى الحكم بضعف الحديث اذ لنتيجته تابعة لآخر  
المقدمتين .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن الرواية عن الباقر عليه السلام اذا كان الراوى أحدمن  
ذكر أو كان الرواية عن على فهى صحيحة وغيرها ضعيفة مطلقاً والله العالم بالصواب .  
أنظر مجمع الرجال ج ٦ ص ٢٦ الى ص ٢٨ وقاموس الرجال ج ٨ ص ٣٥٠ الى ص ٣٥٥  
ومنتهى المقال المقدمة الرابعة ص ٨ وص ٢٨٨ وص ٢٨٩ وتنقيح المقال ص ١٧٦ وص ١٧٧  
ومنهج المقال ص ٣١٥ وص ٣١٦ ونقد الرجال ص ٣٢٩ وص ٣٣٠ ونخبة المقال ص ٥٦ واتقان  
المقال القسم الثقات ص ١٢٩ وص ١٣٠ والقسم الحسان ص ٢٣٣ والقسم الضعاف ص ٣٥٩  
وص ٣٦٠ .

وجامع الرواة ج ٢ ص ١٨٥ وص ١٨٦ والفوائد الرجالية ج ٤ ص ١٣٨ الى ص ١٤٠  
والدراية للشهيد ط ايران ص ١٦٢ الى ص ١٦٤ ورجال البرقى ص ١٠ ورجال ابن داود والقسم  
الاول ص ٣٣١ من الرقم ١٤٥٤ الى الرقم ١٤٥٨ والقسم الثانى ٥٠٩ الرقم ٤٦١ .  
والخلاصة القسم الاول ص ١٣٨ الرقم ٦ وص ١٥٠ الرقم ٦٠ الى ص ٦٣ والقسم  
الثانى ص ١٥٤ الرقم ٣٧ ورجال الكشى ص ٢٨٩ الرقم ١٧٨ وص ٢٠٥ الرقم ١١٤ وص ٣٥٢  
الرقم ٢٨٢ ورجال النجاشى ص ٢٤٦ وص ٢٤٧ ط المصطفوى والفهرست ص ١٥٧ الرقم  
٥٩١ وص ١٧٤ الرقم ٤٤٤ ورجال الطوسى أصحاب السجاد ص ١٠١ الرقم ٨ وأصحاب  
الباقر ص ١٣٥ الرقم ٨ واصحاب الصادق ص ٢٩٨ الرقم ٢٩٤ الى ٢٩٧ وأصحاب رسول الله



قال في الكشاف<sup>(١)</sup> وهذا عندهم كالشريعة المنسوخة وعن ابن عباس آية لا يؤمن بها أكثر الناس آية الأذن واتي لا مر جاريتي ان تستأذن عليّ وساله رجل استأذن عليّ اختي قال نعم وإن كانت في حجرك تمونها وتلا هذه الآية .

وعن ابن مسعود عليكم ان تستأذنا على آباءكم وأمهاتكم و اخواتكم وفي أخبارنا قريب من ذلك أيضاً .  
قال القاضي<sup>(٢)</sup> واستدلّ به من اوجب استيذان البالغ علي سيدته ولعل وجه الدلالة عموم اللفظ .

ثم قال وجوابه أن المراد بهم المعهودون الذين جعلوا قسيما للمماليك فلا يندرجون فيهم وحاصله أن المراد بهم الأحرار المقابلون للآية السابقة في المماليك .

ويؤيده ما في رواية جراح عن الصادق عليه السلام قال ليستأذن عليك خادمك إذا بلغ الحلم في ثلث عورات إذا دخل في شيء منهن ولو كان بيته في بيتك الحديث لظهور أن المراد بالخادم المملوك وكذلك يبيّن الله لكم آياته والله عليم حكيم» كرره تأكيداً ومبالغة في الأمر بالاستيذان .

الخامسة «والقواعد من النساء» وهي العجائز التي قعدن عن الحيض والحمل جمع قاعدة لقاعدة وذلك لشيئين إحداهما ان ذلك كالطالق والحائض وما شبههما من الصفات المختصة بال مؤنث فلم يحتج إلى علامة التأنيث فان اردت الجلوس قلت قاعدة لانها تشارك

ص ٢٨ و ص ٣٠ الرقم ٣٠ و ٤٧ .

ثم الجلي بفتح الموحده والجيم ان كان منسوباً الى بجيلة حتى من العرب منسوب الى ابن انمار أو بجيلة اسم امهم من سعد العشيرة ويسكون الجيم ان كان منسوباً الى بجيلة رهط من سليم يقال لهم بنو بجيلة نسبو الى امهم أنظر الباب ج ١ ص ٩٨ وحميد في عاصم بن حميد علي وزن حسين مصغراً صرح بذلك الساروي في توضيح الاشتباه ص ١٩١ الرقم ٨٨٢ .

(١) الكشاف ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) البيضاوي ج ٣ ص ٢٣٩ ط مصطفى محمد .

الرَّجَالِ فِي ذَلِكَ فَاحْتِيجَ إِلَى التَّمْيِيزِ وَالثَّانِي أَنَّ ذَلِكَ عَلَى مَعْنَى النِّسْبَةِ أَي ذَاتَ قَعُودٍ  
كَمَا يُقَالُ نَابِلٌ وَذَارِعٌ أَي ذُو نَبْلٍ وَذُو ذَرْعٍ لِأَنَّ تَرِيدَ بِهِ تَثْبِيتَ الْفِعْلِ .

« اللَّائِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا » لَا يَطْمَعْنَ فِيهِ لِكِبْرِهِنَّ « فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جَنَاحٌ »  
حَرَجٌ أَوْ أَوْثَمٌ « وَأَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ » أَي الثِّيَابَ الظَّاهِرَةَ كَالْمَلْحَفَةِ وَالْجَلْبَابِ الَّذِي فَوْقَ  
الْخِمَارِ وَقَرَأَ ابْنُ عَبَّاسٍ أَنْ يَضَعْنَ جَلَابِيْبَهُنَّ « وَالْجَمَلَةُ خَبِرَ الْمُبْتَدَأَ ، وَصَحَّ دُخُولُ  
الْفَاءِ فِي الْخَبَرِ لِتَضَمُّنِ الْمُبْتَدَأِ مَعْنَى الشَّرْطِ فَإِنَّ اللَّامَ فِيهِ بِمَعْنَى الْمَوْصُولِ .

« غَيْرَ مُتَبَرِّجَاتٍ بِزِينَةٍ » غَيْرَ قَاصِدَاتٍ بِوَضْعِ ثِيَابَهُنَّ « إِظْهَارَ زِينَتِهِنَّ » الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ  
بِإِخْفَائِهَا فِي قَوْلِهِ « وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ » بَلْ مَجْرَدَ التَّخْفِيفِ عَنْ أَنْفُسِهِنَّ فَإِظْهَارَ الزَّيْنَةِ فِي  
الْقَوَاعِدِ وَغَيْرِهِنَّ مَحْظُورٌ .

وَاصِلُ التَّبَرُّجِ التَّكَلُّفُ فِي إِظْهَارِ مَا يَجِبُ إِخْفَاؤُهُ مِنْ قَوْلِهِمْ سَفِينَةٌ بَارِجٌ لِإِغْطَاءِ  
عَلَيْهَا وَالتَّبَرُّجُ سَعَةُ الْعَيْنِ يَرَى بِيَاضِهَا مُحِيطًا بِسَوَادِهَا كُلَّهُ لَا يَغِيبُ مِنْهُ شَيْءٌ إِلَّا أَنَّهُ  
خَصَّ « بِتَكْشِيفِ الْمَرْأَةِ زِينَتَهَا وَمَحَاسِنَهَا لِلرِّجَالِ وَقَالَ الشَّيْخُ فِي التَّبْيَانِ التَّبَرُّجُ إِظْهَارُ  
الْمَرْأَةِ مِنْ مَحَاسِنِهَا مَا يَجِبُ عَلَيْهَا سِتْرُهُ .

« وَأَنْ يَسْتَعْفِفْنَ » عَنْ وَضْعِ الْجَلْبَابِ « خَيْرٌ لِهِنَّ » مِنْ الْوَضْعِ لِأَنَّهُ أَبْعَدُ مِنَ  
التَّهْمَةِ لِمَا فِيهِ مِنْ زِيَادَةِ التَّحْفِظِ فِي السِّتْرِ وَذَلِكَ أَنَّهُنَّ فِي الْجَمَلَةِ مِثْلُ شَهْوَةٍ وَفِتْنَةٍ  
وَفِي الْكَشَافِ : لِمَا ذَكَرَ الْجَائِزُ عَقِبَهُ بِالْمُسْتَحَبِّ بَعْدَ مَا مِنْهُ عَلَى اخْتِيَارِ أَفْضَلِ الطَّاعَاتِ  
وَإِحْسَانِهَا كَقَوْلِهِ تَعَالَى وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى هَذَا .

وَمَقْتَضَى مَا ذَكَرَ أَنَّ الْقَوَاعِدَ يَبَاحُ لِهِنَّ وَضْعُ الثِّيَابِ الظَّاهِرَةِ وَيَحْرَمُ إِظْهَارُ مَا وَضَعِ  
الزَّيْنَةَ الْخَفِيَّةَ وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا لَا يَخْتَصُّ بِالْقَوَاعِدِ فَإِنَّ مَقْتَضَى مَا سَبَقَ أَعْنَى قَوْلِهِ  
وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا جَوَازَ إِظْهَارِ الزَّيْنَةِ الظَّاهِرَةِ لِلْمُؤْمِنَاتِ قَاعِدَاتٍ  
وَشَابَاتٍ وَالظَّاهِرُ مِنْ سَوْقِ الْآيَةِ أَنَّ الْقَوَاعِدَ أَحْكَامًا مِنَ النِّسَاءِ يَخْتَصُّ بِهَا وَلَا  
تُشَارِكُ فِيهَا .

قَالَ الشَّيْخُ فِي التَّبْيَانِ : وَأَنَّمَا ذَكَرَ الْقَوَاعِدَ مِنَ النِّسَاءِ لِأَنَّ الشَّابَةَ يَلْزَمُهَا مِنَ  
التَّسْتُرِ أَكْثَرَ مِمَّا يَلْزَمُ الْعَجُوزَ وَمَعَ ذَلِكَ فَلَا يَجُوزُ أَنْ تَبْدَى عَوْرَةَ لِغَيْرِ مُحْرَمٍ كَالسَّاقِ



والشعر والذراع انتهى ، ومن هنا يزيد الأشكال في اجمال الآية السابقة باعتبار ما يستثنى منها .

وحمل بعضهم هذه الآية على ان القاعدات من النساء مستثناة من الحكم السابق الذى هو وجوب التستر وتحريم كشف الزينة الباطنة ومواضعها المتقدمة فلا يحرم عليها كشف مواضع الزينة الباطنة المحرم على غيرها ولكن يشترط ان لا تبرج بزينة أى لا يقصد إظهارها .

وفيه نظر والاقدم عليه مشكل فان مثله يتوقف على دليل واضح بعد ورود الأمر بالتستر على الوجه السابق مع أنه يمكن أن يكون الفرق بين العجوز والشابة ان العجوز يباح لها وضع الثياب الظاهره وابداء وجهها وكفيها بل قدميها ولا كذلك الشابة .

وينبه عليه باقى الاخبار المعتبرة الاسناد كصحيحه محمد بن مسلم<sup>(١)</sup> عن أبى جعفر عليه السلام قال في قوله تعالى والقواعد من النساء اللاتى لا يرجون نكاحاً ما الذى يصلح لهن ان يضعن من ثيابهن ؟ قال الجلباب .

وحسنة الحلبي عن ابى عبدالله عليه السلام انه قرأ ان يضعن ثيابهن قال الخمار والجلباب قلت بين يدي من كان فقال بين يدي من كان غير متبرجة بزينة الحديث . وحسنة محمد بن ابى حمزة عن ابى عبدالله عليه السلام قال القواعد من النساء ليس عليهن جناح ان يضعن ثيابهن قال يضع الجلباب وحده .

وفي حسنة حريز عنه عليه السلام انه قرأ ان يضعن من ثيابهن قال الجلباب والخمار

(١) الكفى ج ٢ ص ٦٥ باب القواعد من النساء الحديث ٣ وحسنة الحلبي الآية بعيد ذلك بالرقم ١ منه وحسنة محمد بن أبى حمزة بالرقم ٢ منه وحسنة حريز بالرقم ٤ منه وكل تلك الاحاديث فى المرات ج ٣ ص ٥١١ وفى نور الثقلين ج ٣ ص ٦٢٣ والوسائل الباب ١١٠ من أبواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ٢٦ والوافى الجزء ١٢ ص ١٢٢ .

وتعبير المصنف بالحسنة فى الثلاثة الاخيرة بوجود ابراهيم بن هاشم فى السند وقد عرفت غيره مرة صحة الحديث من اجله .

إذا كانت المرأة مسنة، فإن وضع الخمار صريح في جواز كشف الوجه ونحوه مما هو قريب منه لا مطلقاً وفي هذا إبطال لما حمله ذلك البعض .

بقي الكلام في شيء وهو أنه تعالى جعل ذلك مباحاً لمن لا يرجي منه النكاح وذلك الحد غير معلوم وتعليقه بالقعود عن الحيض غير معلوم فإن الرجال والنساء تتفاوت فيه تفاوتاً كثيراً باعتبار ازدياد الشهوة وكثرة الشبق ويمكن الرجوع في ذلك إلى سن الياس المعلوم بالأخبار « والله سميع ، لاقوالكم » « عليهم » بما في قلوبكم .

السادسة [ البقرة : ٢٣٣ ] « نسأؤكم حرث لكم ، مواضع حرث تحرثون الولد واللذة حذف المضاف واقيم المضاف إليه مقامه والكلام على المجاز حيث شبهن بالمحارث تشبيهاً لما يلقي في أرحامهن من النطف التي منها النسل بالبذور « فاتوا حرثكم أتى شتم » أي فاتوهن كما تاتون أراضيكم التي تريدون حرثها من أين شتم وفي أي زمان اردتم لأنّها ظرف مكان إذا كانت بمعنى حيث أو أين وظرف زمان إذا كانت بمعنى متى فهو منصوب على الظرفية ، والعامل فيه فاتوا وشتم جملة فعلية في موضع الجر باضافة أتى إليها أو بمعنى كيف شتم وحينئذ فيكون في محلّ النصب على المصدر أي فاتوا حرثكم أي نوع شتم ولا محلّ للفعل .

والمشهور أنّها نزلت ردّاً على اليهود<sup>(١)</sup> كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها في قبلها كان ولدها أحول فذكر ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت وقيل أنكرت اليهود أتيان المرأة قائمة وباركة فردّ عليهم وأنزل إباحته مطلقاً .

واستدلّ بها على جواز أتيان المرأة في دبرها نظراً إلى أن قوله إن شتم معناه من أين شتم كقوله أتى لك هذا أي من أين فيدلّ على تعدّد الأمكنة فيلزم أن يكون الماتى متعدّداً و به قال كثير من أصحابنا وهو المشهور فيما بينهم .

(١) انظر المجمع ج ١ ص ٣٢٠ وروى الأول في الكشف أيضاً ج ١ ص ٢٦٦ وفي

الشاف الكاف تخريجه وروى مضمونه الشيخ في التهذيب عن معمر بن خلاد عن أبي الحسن ج

٧ ص ٤١٥ بالرقم ١٦٦٠ والاستبصار ج ٣ ص ٢٤٤ الرقم ٨٧٧ .



ويؤيده من الأخبار ما رواه صفوان بن يحيى في الصحيح<sup>(١)</sup> قلت للرضا عليه السلام رجل من مواليك امرني ان اسئلك عن مسألة قال وما هي قلت الرجل يأتي امراته في دبرها قال له ذلك الحديث .

وما رواه عبدالله بن ابي يعفور<sup>(٢)</sup> في الصحيح قال سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يأتي امراته في دبرها قال لا بأس . ونحوهما<sup>(٣)</sup> .

وخالف في ذلك جميع الفقهاء الامالكا وتابعهم على ذلك بعض اصحابنا<sup>(٤)</sup> مستدلين على التحريم بان الحرث لا يكون الا بحيث يحصل النسل فيجب ان يكون الوطى حيث يكون النسل لا غير وليس هو الا القبل ويؤيده من الأخبار ما رواه اسدير<sup>(٥)</sup>

(١) التهذيب ج ٧ ص ٤١٥ الرقم ١٦٦٣ والاستبصار ج ٣ ص ٢٤٣ الرقم ٨٧٣ والكافي ج ٢ ص ٦٩ باب محاش النساء الحديث ٢ وهو في المرات ج ٣ ص ٥١٨ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٤١٥ الرقم ١٦٦٢ وهو في الاستبصار ج ٣ ص ٢٤٣ الرقم ٨٧١

(٣) انظر الوسائل الباب ٧٢ و ٧٣ من ابواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ١٨ و ص ١٩

ط الاميرى والوافى الجزء ١٢ ص ١١١ ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٤٧ والبرهان ج ١ ص ٢١٤ الى ص ٢١٦ ونور الثقلين ج ١ ص ١٨٠ .

(٤) قال في الجواهر ج ٥ ص ٢٣ ط حاج محمد حسين الكاشاني ، وقد حكى الفتوى بها عن القميين وابن حمزه والشيخ ابي الفتوح الرازي والراوندى في اللباب والسيد ابي المكارم وصاحب بلابل القلاقل في كشف الرموز وكان فاضلنا شريف يذهب الى التحريم ويدعى انه سمع ذلك ممن قوله حجة انتهى .

(٥) التهذيب ج ٧ ص ٤١٦ الرقم ١٦٦٤ والاستبصار ج ٣ ص ٢٤٤ الرقم ٨٧٤ ورواه في الفقيه مرسلًا عن النبي ص مع يسير تفاوت ج ٣ ص ٢٩٩ بالرقم ١٤٣٠ واللفظ في التهذيب والوافى والوسائل ابا جعفر مكان ابا عبدالله وفي الاستبصار المطبوعة بالنجف والمخطوطة المصححة عندي كما في المتن ( سمعت ابا عبدالله ) والمحاش جمع محشة وهي الدبر وفي الوافي قال الازهرى ويقال بالسين المهملة .

قلت ولعله الانسب باصل اللغة فان المحشة من الحش يقال للارض الكثيرة الحشيش وليس هناك حشيش .

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله محاش النساء على امتي حرام والجواب اما عن الاستدلال بالآية فلأن الحرث اسم للمرأة لا الموضع المعين فيجوز اتيان المرأة في اي مكان اراد من حيث انه اجزاء المزروع ومن ثم جاز الأتيان به في غير الدبر والقبل كالتفخيد ونحوه بالأ تفاق .

ثم بعد تسليم ان المعنى فأتوا حرثكم كيف شئتم ومناسبة الحرث للأتيان في محلّه وهو القبل لحصول الولد لادلالة لها على قولهم ان ليس فيها منع الوطي في غير محلّ الحرث ولا المنع من غير الزراعة .

على انه لو صرح بالأتيان بالقبل لمادّل على منع غيره الاّ بمفهوم ضعيف لاحتجة فيه عند المحققين ولقد قال مالك <sup>(١)</sup> ما ادركت احداً اقتدى به في ديني يشك في ان وطئ المرأة في دبرها حلال ثم قرأ نساءؤكم حرث لكم الآية .

واما عن الرواية فضيفة السند <sup>(٢)</sup> لاتعارض ما اوردها من الاخبار وحملها على التقيّة ممكن فان ذلك مذهب اكثر العامة .

« وقد موأ أنفسكم » ما يدخر لكم الثواب وهو الأعمال الصالحة التي امرتم بها ورغبتم فيها وقيل هو طلب الولد فان في اقتناء الولد الصالح تقدماً عظيماً .  
روى عنه عليه السلام انه قال <sup>(٣)</sup> اذا مات ابن آدم انقطع عنه عمله الاّ عن ثلث ولد

قال كرامت حسين في فقه اللسان ج ١ ص ٢٥٣: حسس مصدر اصلي يحكى صوتاً سنياً عند الحس باليد كالمس ثم اطلق على الحواس بمعنى المشاعر من اطلاق الاحساس باليد على الاحساس بغيرها من الحواس ثم اطلق على العلم الحادث من الحواس وعلى اليقين الحاصل من العلم ثم قال الحس والحسيس الصوت الخفي قال الله تعالى لا يسمعون حسيها انتهى وعليه فيكون ترجمة المحسة هنا بالفارسية (ح س دان) والمناسب للمنحرف عن الجادة المستوية الوسطى التي جعلها الله له ان يسمى بـ (ح س خور) .

(١) وكذلك الشافعي روى عنه القول بالجواز انظر نيل الاوطار ج ٦ من ص ٢١٢ الى

ص ٢١٦ والدر المنثور ج ١ من ص ٢٦١ الى ص ٢٦٧ .

(٢) ونبه بضعفها الشيخ نفسه في التهذيب .

(٣) الحديث مروى مضمونه عن الائمة عليهم السلام ايضاً بالفاظ مختلفة انظر الوسائل



صالح يستغفر له وصدقة جارية وعلم ينتفع به بعد موته وقيل هو التسمية عند الجماع وقيل الدعاء عنده وهما مرويان عن النبي ﷺ<sup>(١)</sup> قال اذا اراد احدكم ان يأتى اهله فليقل بسم الله اللهم جنبني الشيطان وجنب الشيطان ما رزقتنا فان قدر بينهما ولد لم يضره شيطان وقيل هو التزوج ليحصل الولد ومن ثم استحب اختيار العفيفة الكريمة الأصل الولود كما وردت به الأخبار .

وقيل هو تقديم الأفرط جمع فرط وهو الذي يقدمه الإنسان قبل بلوغه لقوله ﷺ<sup>(٢)</sup> من قدم ثلثة من الولد لم يبلغن الحنث لم تمسه النار إلا تحلة القسم فقيل

الباب ١ من كتاب الوقوف والصدقات ج ٢ ص ٦٥٢ وفي بعض احاديث الوسائل ستة مكان ثلاث ولديستغفر له ومصحف يخلفه وغرس يغرسه وقلب يحفره وصدقة يجريها وسنة يؤخذ بها .  
ولفظ المصنف مأخوذ عن المجمع ج ١ ص ٣٢١ ومثله مع تفاوت يسير في الجامع الصغير ج ١ ص ٣٣٧ فيض القدير بالرقم ٨٥٠ عن البخارى في الادب المفرد ومسلم واصحاب السنن الا ابن ماجه وهو في الادب المفرد بالرقم ٣٨ ج ١ ص ١١٣ فضل الله الصمد وفي مشكل الآثار للطحاوى ج ١ ص ٩٥ وفي الترمذى بشرح تحفة الاحوذى كتاب الاحكام ج ٢ ص ٢٩٨ وشرح النووي على صحيح مسلم ج ١١ ص ٨٥ كتاب الوصية وفي النسائى وابى داود ايضا في الوصايا فى عون المعبود ج ٣ ص ٧٧ وسنن النسائى ج ٦ ص ٢٥١ .

(١) المجمع ج ١ ص ٣٢١ وحديث الدعاء والتسمية مروى فى اللد المشور ايضا ج ١ ص ٢٦٧ والخازن ج ١ ص ١٥٠ وابن كثير ج ١ ص ٢٥٦ وانظر ايضا الوسائل الباب ٥٥ والباب ٦٨ من ابواب مقدمات النكاح ج ٣ ص ١٥ وص ١٧ ط الاميرى ومستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٢٤ الى ص ٥٢٦ .

(٢) مضمون الحديث مروى عن الائمة فى الوسائل الباب ٧٢ من ابواب الدفن وما يناسبه ج ١ ص ١٧٠ ط الاميرى والواقى الجزء ١٣ ص ٨٤ وص ٨٥ ومستدرک الوسائل ج ١ من ص ١٣٣ الى ص ١٣٦ .

ولفظ المصنف مأخوذ عن المجمع ج ١ ص ٣٢١ ومثله الحديث ١٤٣ من الادب المفرد للبخارى ج ١ ص ٢٣٧ فضل الله الصمد وفيه اخرجه البخارى فى الصحيح ومسلم والنسائى والترمذى وابن ماجه .

وانظر ايضا فتح البارى كتاب الجنائز ج ٣ من ص ٣٦١ الى ص ٣٦٧ وص ٣٨٧

يا رسول الله واثنان قال واثنان ، واستفادة هذا من الآية بعيدة مع انه غير اختياري  
 للإنسان حتى يؤمر به فينبغي ارتكاب خلاف الظاهر في الأمر بالتقديم .  
 «وانتقوا الله» اي عقابه بترك مجاوزة الحد فيما بين لكم من الأحكام واعلموا  
 انكم ملاقوه» ملاقوا جزائه يعنى ثوابه ان اطعموه وعقابه ان عصيتموه واثما اضافه  
 اليه تعالى لضرب من المجاز والحث الى العمل بالواجب الذى عرفوه والتحذير من  
 مخالفة ما نهوا عنه لان اللقاء بمعنى الرؤية كما يذهب اليه اهل التشبيه .  
 «وبشر المؤمنين» الكاملين في الايمان او العاملين المستوجبين للمدح والتعظيم  
 بفعل الطاعات وترك المعاصي والمبشر به محذوف لمعلوميته والمراد: بالجنة او الثواب  
 لأنهما المستحقان مع حصول التقوى .

السابعة [البقرة : ٢٣٣] «والوالدات يرضعن اولادهن» خبر في معنى الأمر  
 كقوله يتربصن والمعنى ليرضعن و في جعل الخبر بمعنى الانشاء مبالغة زائدة لما فيه  
 من حث المأمور وحمله على الفعل حتى كأنه سارع في الأمتثال واستحق الأخبار عنه  
 كما قالوه وهو مسلك من البلاغة لطيف و في الكشف عند تفسير قوله الزانى لا ينكح  
 الأزانية قرىء بالجزم على النهي و المرفوع فيه معنى النهي ولكن ابلغ وأكد كما  
 ان رحمتك الله ويرحمك ابلغ من ليرحمك هذا كلامه .

وص ٤٨٨ وكتاب الايمان والنذورج ١٤ ص ٣٥٠ وشرح النووي على صحيح مسلم كتاب  
 البر والصلة ج ١٦ من ص ١٨٠ الى ص ١٨٣ وتحفة الاحوذى كتاب الجنائز ج ٢ ص  
 ١٥٨ وص ١٥٩ .

وشرح الزرقانى على موطأ مالك ج ٢ من ص ٧٥ الى ص ٧٨ والمنتقى شرح الباجي  
 المالكي على الموطأ ج ٢ ص ٢٧ وص ٢٨ ومجمع الزوائد ج ٣ ص ٥ الى ص ١١ وسنن  
 البيهقي ج ٤ ص ٦٧ وسنن النسائي ج ٤ من ص ٢٣ الى ص ٢٦ وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٥١٢ .  
 قوله لم يبلغوا الحنث قال فى مقاييس اللغة ج ٢ ص ١٠٨ : الحاء والنون والياء اصل  
 واحد وهو الاثم يقال حنث فلان فى كذا اى اثم ومن ذلك قولهم بلغ الغلام الحنث  
 اى بلغ مبلغاً جرى عليه القلم بالطاعة والمعصية واثبت عليه ذنوبه ومن ذلك الحنث فى اليمين  
 فهو الخلف فيه فهذا وجه الاثم انتهى .



وهذا الأمر عندنا امر استحباب اذ لا يجب عليهن ارضاعهم نعم يستحب ذلك من حيث ان تربية الطفل بلبن الأم اصلح له من سائر الألبان من حيث شفقة الأم عليه .

نعم هو واجب على الأب الا ان يكون الولد بحيث لا يشرب الا لبن امه او كان بحيث لا توجد مرزعة غيرها او كان الوالد عاجزاً من تحصيل غيرها لأعساره وعدم قدرته على الأجره فانه حينئذ يجب على الأم في الأولين بالأجره وفي الثالث لكونه ممن يجب نفقته عليها لكن اذا كانت قادرة ولم يكن الولد ذامال .  
قيل ويحتمل ان يكون المعنى ان الأرضاع في هذه المدة للام بمعنى انه حقها ويجب على الأب تمكينها منه ولا يجوز له الأخذ منها وارضاع غيرها فيكون حينئذ اخباراً عن حق الأم الواجب على الأب فلا يحتاج الى ارتكاب الخروج عن الظاهر من حمل الخبر على الأمر .

وقيل المراد بلغ الى زمان يؤخذ يمينه اذا حنث وقال الراغب عبر بالحنث عن البلوغ لما كان الانسان يؤخذ بما يرتكبه فيه بخلاف ما قبله وحكى ابن قرقول عن الداودي انه ضبطه بفتح المعجمة والموحده وفسره بان المراد لم يبلغوا ان يعملوا المعاصي وقال ولم يذكره كذلك غيره والمحفوظ الاول .

ثم انه يدخل فقد الكبير الذي بلغ الحنث ايضاً في ذلك بطريق الفحوى كما قاله الزين ابن المنير وقول بعضهم انه مختص بالصغير وذكرهم لذلك توجيهات لعله جمود شديد .  
ومن عجيب الجمود ما حكى عن القرطبي من انه قال الحكم مختص بمن فقد ثلاثة او اثنين ولا يشمل من فقد فوق الثلاثة فحري ان ينشد له (جون كه صد آمد نودهم نزدماست) قوله الا تحلة القسم التحلة بفتح المثناة وكسر المهملة وتشديد اللام مع التاء وبغيرها وهو شاذ مصدر حلل اليمين اي ما ينحل به القسم وهو مثل في القليل المفرط قال اهل اللغة فلنته تحلة القسم اي قدر ما حلت به يميني ولم ابالغ .

وقال ابو عبيد : المراد في الحديث قوله تعالى وان منكم الا واردها فغلطه ابن قتيبة وقال ليس في الاية قسم وانما قال وان منكم الا واردها ولم يقسم واعترض على ابن قتيبة غير واحد من الاعلام بان القسم في الاية مقدر اي والله ان منكم .

قلت هذا المعنى يرجع الى الأمر ايضاً فانّ التعبير بالفعل عن ذلك صريح فيه غايته انه في هذه الصورة يكون الأمر ظاهراً في النّدب والاستحباب بخلاف الأوّل قال في المجمع وهذا امر استحباب لا امر ايجاب والمعنى انهنّ أحقّ برضاعهنّ من غيرهنّ هذا كلامه وهو صريح فيما قلناه .

وبالجملة حمل الأخبار هنا على ظاهره لا يستقيم بوجه كما صرحوا به ومقتضى ما ذكرناه انّ الارضاع حقّها فلا يجوز ايتار الغير في حال من الأحوال واذا لم تختبر ارضاعه لم تجبر عليه ولو طلبت الاجرة على رضاعه وجب على الأب دفعها اليها لقوله «فان ارضعن لكم فآتوهنّ أجورهنّ» وهو دليل استحباب الأرضاع عليها فان الواجب لا يستحقّ بفعله الأجرة لكن ذلك على تقدير عدم وجود متبرعة اورضى غيرها بالآقل فلو حصل احد الأمرين جاز اخذ الولد من الأمّ ودفعه الى المتبرعة .

وهذا هو المشهور بين اصحابنا وهو قول الشافعية وظاهر الشيخ في المبسوط انّ الأمّ اذا طلبت الأجره على رضاعه وكانت في حبال ابيه غير مطلقة منه طلاقاً لارجعة

وقيل معطوف على القسم الماضي في قوله تعالى فوبرك لنحشرنهم اى وبرك ان منهم وقيل هو مستفاد من قوله حتماً مفضياً اى قسماً واجباً .

وقيل المراد بالقسم ما دل على القطع والبت من السياق فان قوله كان ربك تدليل وتقرير لقوله وان منكم فهذا بمنزلة القسم بل ابلغ لمجيباً الاستثناء بالنفي والاثبات انظر معنى اللفظه في اللسان والنهاية لغة رحل والروض الانف شرح بيت كعب بن زهير .

تخدى على يسرات وهى لاهية ذوايل وقعن الارض تحليل

والهدى الى دين المصطفى ج ١ ص ٣٤٠ . وقال الراغب في المفردات لغة رحل في معنى الحديث اى قدر ما يقول انشاء الله انتهى قلت وهذا اى الاستثناء فى اليمين ايضاً من معانى تحلة القسم انظر كتب التفسير تفسير الاية ٢ من سورة التحريم وشروح التعليقات شرح بيت امرى القيس :

ويوماً على ظهر الكئيب تعذرت على والت حلفة لم تحلل

قال البلاغى قدس سره فى الهدى الى دين المصطفى وذلك باعتبار ان هذا التعليق على مشية الله يحل عقدة اليمين الجازمة لو كانت على رسالها انتهى .



فيه فأنها لا تستحق اجراً ولا ينعقد بينها وبين زوجها عقد اجارة لأن منافعها في كل وقت مستحقة للزوج في عقد النكاح فيما يرجع الى احكام الوطى وتوابعه و اذا ملك جميع المنافع لم تنعقد الاجارة واليه ذهب الحنفية وفيه نظر فاننا لانسلم تملك الزوج منافعها وتملكه وجوه الاستمتاع لا يقتضى تملك الأسترضاع وهو ظاهر .  
والوالدات عام في المطلقات وغيرهن وما قيل انه اراد الوالدات المطلقات لأن الكلام فيهن فبعيد اذ العبرة بعموم اللفظ وادراج حكم عام في محل خاص في القرآن كثير .

«حولين كاملين» تقيدهما بالكمال ، وان كانت التثنية تاتى على استيفاء العدد للتوكيد كقوله عشرة كاملة ولما فيه من الأشعار بعدم التسامح في الإطلاق «من اراد ان يتم الرضاعة» متعلق بالحكم السابق اي هذا الحكم وهو ارضاع حولين كاملين لمن اراد اتمام الأرضاع ويحتمل تعلقه بيرضعن فان الوالد هو الذي يرضع الولد له وينسب إليه لا الأم وفيه اشارة الى انه يجوز النقصان عنه على الأطلاق من غير تقييد ولكن اصحابنا قيدوا والنقصان بشهر او شهرين وربما ذكر بعضهم ثلثة اشهر ولعل هذا التحديد اجماعى بينهم بمعنى انهم مجمعون على انه لا يجوز نقصان مدة الأرضاع عن احد وعشرين شهراً .

ويؤيده رواية سماعه <sup>(١)</sup> عن ابي عبدالله عليه السلام قال الرضاع احد وعشرون شهراً فما نقص عن ذلك فهو جور على الصبى ونقل في المجمع <sup>(٢)</sup> عن قتاده والربيع ان الله

---

وقيل الا في الحديث بمعنى الواو يعنى لاتمسه النار لاقبلا ولا كثيراً ولا تحلة القسم وقد جوز الاخفش والقراء مجيبه الابمعنى الواو وجعلوا منه ولا يخاف لدى المرسلون الامن ظلم وقوله لتلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم والمسئلة من مسائل الخلاف بين الكوفيين والبصريين سرده ابن الانبارى بالرقم ٣٥ ص ٢٦٦ من كتابه الانصاف .

(١) التهذيب ج ٨ ص ١٠٦ الرقم ٣٥٧ والفقيه ج ٣ ص ٣٠٥ الرقم ١٤٦٣ والكافي ج ٢ ص ٩٢ باب الرضاع الحديث ٣ وهو فى المرآت ج ٣ ص ٥٣٨ والوافى الجزء ١٢ ص ٢٠٨ والوسائل الباب ٧٠ من ابواب احكام الاولاد ج ٣ ص ١٣١ ط الاميرى .  
(٢) المجمع ج ١ ص ٣٣٥ .

فرض على الوالدات أن يرضعن اولادهن حولين ثم انزل الرخصة بعد ذلك فقال لمن اراد ان يتم الرضاعه يعنى ان هذا منتهى الرضاع وليس فيما دون ذلك حد محدود وانما هو على مقدار صلاح الصبي وما يعيش به قوله يعنى يحتمل ان يكون تفسيراً لما استفيد من كلامهما في الرخصة لانه كلامه عن اعتقاد وحينئذ فلا ينافي ما ذهب اليه اصحابنا من ان نهاية النقصان ثلثة لاكثر كما تقدم هذا .

والحكم بكون منتهى الرضاع حولين وان كان ظاهراً من الآية الا ان اصحاب جوزوا الزيادة عليها ايضاً بمقدار شهر او شهرين خاصة وحينئذ فتفيد الآية بذلك وسيجيء تمام الكلام انشاء الله .

ومقتضى الآية ان الحولين حق لكل ولد سواء ولد استة اشهر او اكثر ان اراد الولي اتمام الرضاعة ونقل في المجمع عن بعضهم ان ذلك مخصوص بمن ولد استة اشهر قال وان ولد سبعة اشهر مثلاً فثلثة وعشرون شهراً وان ولد تسعة فاحد وعشرون يطلب بذلك تكملة ثلثين شهراً في الحمل والفصال كما دل عليه قوله وحمله وفصاله ثلثون شهراً . قال و على هذا يدل ما رواه اصحابنا في هذا الباب لا أنهم رووا ان ما نقص عن احد وعشرين شهراً فهو جور على الصبي انتهى وفي دلالة ما رواه اصحابنا عليه نظر فان بعضهم يذهب الى ان اكثر مدة الحمل سنة ، وقد ادعى السيد المرتضى عليه اجماع الامامية ومقتضى ما ذكر ان يكون ارضاعه ثمانية عشر شهراً وهو غير جازم باجماعهم وبما روى ان النقص عن الأحد وعشرين شهراً جور على الصبي والآية محمولة على اقل ما يمكن فيه الحمل والفصال على ما بين في محله .

« وعلى المولود له ، اي الذي يولد له وهو الوالد فان الولد يولد له وينسب اليه و تغيير العبارة للإشارة الى المعنى المقتضى لوجوب الأرضاع ومؤن المرضعة عليه اعلم انه تعالى كما وصى الأم برعاية جانب الطفل في قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين ، وصى الأب برعاية جانب الأم حتى يكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل .

«رزقهن وكسوتهن» في المجمع المراد رزق الام وكسوتها ما دامت في الرضاعة



اللازمة وذلك في المطلقة عن الثوري والضحاك واكثر المفسرين قال ولم يرد به نفقة الزوجات انتهى .

فان قيل اذا كانت الزوجة باقية وهي مستحقة النفقة والكسوة سواء ارضعت الولد ام لم ترضع فما وجه تعليق هذا الاستحقاق بالأرضاع .

قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والأرضاع لم يتفرغ لخدمة الزوج وربما توهم متوهم ان نفقتها وكسوتها سقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالأرضاع .

ولا يذهب عليك انه على الثاني يؤيد ما ذهب اليه الشيخ من عدم أجره للأم اذا كانت في حباله الا ان اجمال الآية يمنع من التعلق بها في ذلك « بالمعروف » قيد في الرزق والكسوة اي على قدر اليسار والفقر حسب ما يكون معروفا في العرف والشرع مثله لمثلها .

وفي الحقيقة يفسره قوله « لا يكلف نفس الا وسعها » طاقتها لا ما يشق عليها فان فيه حرجاً وضيقاً وقد قال تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وعلى القول بحمل الآية على الأجرة الحاصلة بالأرضاع كما هو المشهور يكون في ذلك اشارة الى ان حقها اجرة مثلها لانقص ولا ازيد كذا قيل .

والحكم بوجود الأجره على الاب مخصوص عندنا بما إذا كان الولد ممن يجب نفقته على الوالد بأن يكون فقيراً وابوه غنياً فلو كان الولد غنياً كانت الاجرة في ماله دون مال ابيه ولو كان فقيراً كالأب فعلى الأم لأنه يجب نفقته عليها هذا إذا كانت قادرة على ما زاد على الأرضاع والأمن بيت المال على ما اقتضته الأدلة من خارج .

« لاتضار والدة بولدها ولا مولود له بولده » تفصيل وبيان لما تقدمه اي لا يكلف كل منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب الولد وأنما قال لا يضار والفعل من واحد لأنه لما كان معناه المبالغة كان بمنزلة ان يكون الفعل من اثنين .

والمعنى ان الوالدة لاتضار زوجها بسبب ولدها بان تعنف به وتطلب منه ما ليس

بعدل ولا معروف من الرزق والكسوة او ان يشغل قلبه في شان الولد او ان يقول له بعدما الفها الولد خذ ولدك منسى او اطلب له ظمراً او تترك ارضاع الولد فيحصل للولد مرض في يد الأجنبية او لم تفعل ماوجب عليها بعد أخذ الأجرة بحيث يحصل الضرر للولد فيتضرر الوالد بسببه .

ولا يضار المولود له ايضاً امراته بان يمنعها شيئاً مما وجب عليه من الرزق والكسوة او يأخذه منها وهي تريد ارضاعه فيتضرر بمفارقة الولد او يكرهها عليه اذا لم ترده فيتضرر بالأكره .

والذي رواه الكليني<sup>(١)</sup> في الحسن عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام في قوله تعالى لا تضارّ والده بولدها ولا مولود له بولده قال كانت المرأة ترفع يدها الى زوجها اذا اراد مجامعتها فتقول لادعك انى اخاف ان احمل على ولدى و يقول الرجل لا اجامعك انى اخاف ان تعلقى فاقتل ولدى فنهى الله عزوجل ان يضار المرأة الرجل وان يضار الرجل المرأة الحديث .

ولعل نهى الرجل عن اضارها على هذا مقيّد بما اذا مضت اربعة اشهر فصاعداً لعدم جواز ترك الوطى حينئذ فيصح النهى اما قبله فيجوز فلا يكون منهيّاً عنه الا ان يحمل النهى على الكراهة ومقتضى الرواية ان اضار الوالد بترك الوطى منهي عنه و ان اتفق اضار الولد المرّاضع به بسبب حصول الحمل .

بل ربما قيل ان مطلق الجماع حال الارضاع يضّر المرّاضع حملت الأم ام لا الفعل المذكور يحتمل بناءً له للفاعل والمفعول وما ذكرناه على التقدير الاول وهو الظاهر من الرواية ومنه يعلم حال الثماني بادنى نظر ولو قصرت الآية على ظاهر الرواية سهل الخطب .

(١) الكافي ج ٢ ص ٩٣ باب الرضاع الحديث ٧ ومثله الحديث ٦ عن الكتاني وروى حديث الكتاني في التهذيب ج ٨ ص ١٠٧ الرقم ٣٦٤ والحديثان في المرآت ج ٣ ص ٥٣٩ والوافى الجزء ١٢ ص ٢٠٩ والوسائل الباب ٧٢ من ابواب احكام الاولاد ج ٣ ص ١٣١ ط الاميرى .



ولكن الاولى الحمل على الجميع كما اختاره في المجمع لعدم التنافي بينهما و  
في الكشف : التعبير بولدها وبولده بعد النهي عن المضارمة للاستعطف لها عليه وانه ليس  
باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه وكذا الوالد كما يشعر به الأضافة وهو يتم على الوجه  
السابق .

«وعلى الوارث مثل ذلك» عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن  
وما بينهما تفسير للمعروف معترض بين المطعوف والمعتوف عليه فكان المعنى و على  
وارث المولود له مثل ماوجب عليه من الرزق والكسوة بمعنى ان المولود له اذامات  
وجب على من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها ويكسوها على الشريطة التي ذكرت  
من المعروف وتجنب الضرار .

ولكن الكلام في الوارث الذي يجب عليه ذلك فان نفقة الولد لايجب على غير  
الأبوين و هو يقتضى عدم وجوب اجرة الرضاع على غيرهما كما ذهب اليه اصحابنا  
وهو قول الشافعيه فانهم يذهبون الى ان النفقة لايجب على غير الأصول او الفروع  
ولأننا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضاً وارثه ادى ذلك الى وجوب نفقته  
على غيره حال ما له مال ينفق منه .

والظاهر حمله على الصبي فانه وارث الأب والمراد ان المرزعة تمان من  
ماله اذامات الأب بمعنى ان مؤنتها في ماله بعد موت ابيه فيدفعها اليه الولي  
او الوصى او الحاكم او من ينوبه و ان لم يكن له مال اجبرت أمه على رضاعه لأنه  
لايجبر على نفقة الصبي سوى ابويه ويمكن جعل الوارث بمعنى الباقي كقوله صلى الله عليه وآله  
واجعله الوارث منا<sup>(١)</sup> والمعنى ان على الباقي من الأبوين مثل ذلك الرزق والكسوة .  
والوجهان يوافقان ما يذهب اليه اصحابنا الأمامية من عدم وجوب النفقة على

(١) الكشف ج ١ ص ٢٨٠ وتفسير الرازي ج ٦ ص ١٣١ بعنوان الدعاء المشهور .

والدعاء في كنز العرفان ج ٢ ص ٢٣٤ وقلائد الدرر ج ٣ ص ١٩٠ كذلك : اللهم : معنا  
بأسماعنا وابصارنا وقوتنا ما احببتنا واجعله الوارث منا وفي الجامع الصغير بالرقم ١٤٧٣ و  
١٤٨٨ و ١٥٢٦ ص ١١١ و ١٢١ و ١٤٢ ج ٢ فيض القدير بالفاظ أخر فراجع .

غير الأبَاء والا وولاد، وقيل المراد وارث الصبى الذي لومات الصبى ورثته والمعنى ان وارث الولد عند موت الأب يجب عليه كل ما يجب على الأب .  
واختلفوا في هذا الوارث فقيل هو العصبات دون الأم والأجرة في هذا الوارث عن الصبى من الرجال والنساء على قدر نصيبه من الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذارحم محرم دون غيره من ابن العم والمولى والقول بكون المراد من الآيه وارث الصبى حكاه في الكشاف عن جماعة من العامة وضعفه ظاهر فان الوارث انما يقال حقيقة على من ورث بالفعل واطلاقه على من بصير فيما بعد وارثا على تقدير موت الصبى وتخليفه مالا في غاية البعد ويمكن حمله على وارث الأب مطلقاً ويكون فيه اشارة الى وجوبها على الورثة في مال الميت .

قال في المجمع و قد روى في اخبارنا ان على الوارث كائناً من كان النفقة قال و هذا يوافق الظاهر وبه قال قتاده واحمد بن اسحق قلت يمكن المصير الى ذلك نظراً الى ظاهر الآيه والأخبار ويكون هذا مستثنى من المواضع التى لا يجب فيها النفقة على غير الأبوين ويمكن حمل الأخبار على ما اذا وقعت الأجرة قبل موت الأب ومات قبل ان يسلم الأجرة بتمامها فانه يجب على الورثة دفع الباقي الى المرضعة ويكون فيها دلالة على عدم بطلان الأجره بموت المولود فتأمل .

« فان اراد » اي الوالد والوالده « فصلاً » اي قطع الولد عن الرضاع وطاقمه قبل الحولين « عن تراصٍ بينهما وتشاور » صفة الفصال اي فصلاً صادراً عن تراصٍ بينهما و تشاور بينهما مع غيرهما قبل تمام الحولين مشتمل على مصلحة الصبى وعدم اضراره والتشاور والمشورة استخراج الرأى من شرت العسل اذا اخرجته « فلاجناح عليهما » فلا اثم عليهما فيما فعلاه من الفصال قبل الحولين .

وفيه توسعة بعد التحديد بالحولين واشتراط رضا الأب مما لا كلام فيه لانه ولى الطفل واماً الأم فلا تنها احق بالتربية وهى اعرف بحال الصبى مع كثرة شفقتها عليه فناسب اعتبار رضاها اذا لم يكن قصدها الا الاصلاح .

ولعل في اطلاق التشاور من غير الأضافة اليهما اشارة الى انه لا ينبغي اخلاء ذلك



من مشورة العارفين بحال الصبى زيادة عليهما .

وحمل الفصال على ما قبل الحولين هو الظاهر من الآية ورواه العجلي في الحسن<sup>(١)</sup>  
عن ابي عبدالله عليه السلام قال وان ارادا فصلاً عن تراض منهما قبل ذلك كان حسناً والفصال  
هو الفطام والمشار اليه بذلك الحولين المتقدم ذكرهما .

ونقل في المجمع قولاً عن ابن عباس بحمله على ما قبل الحولين وبعدهما نظراً  
الى اطلاق الفصال فيتعلم بما بعد الحولين وما قبلهما فان الولد قد يكون ضعيفاً  
فيحتاج الى الرضاع بعد الحولين ويضرب به قطعه كما يضرب قبل الحولين وهو موافق  
لمذاكره اصحابنا من جواز الزيادة على الحولين بشهر او شهرين كما سلفت الإشارة  
اليه ولا يخفى بعد هذا القول عن السياق .

« و ان اردتم » خطاب للآزواج « ان تسترضعوا اولادكم » ان تطلبوا مرضع  
لهم غير امهاتهم املاً لبائهن عن الأرضاع اولعله بهن من انقطاع لبن او غيره وحذف  
احد المفعولين للآستغناء عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحت  
وهكذا الحكم في كل مفعولين لم يكن احدهما عين الأول .

« فالاجناح عليكم » في ذلك الأسترضاع « اذا سلمتم » الى المرضع « ما اتيتم »  
اي ما اردتم ايتائه واعطائه لهن من الأجره فان التعبير بالفعل عن الأرادة كثير او  
ماضنتم والتزمتم و جزاء الشرط محذوف دل عليه ما قبله ويحتمل كونه من غير  
جنسه مثل فقد خر جتم عن عهدة الواجب او برأت ذمتكم ونحوه .

وليس التسليم شرطاً في جواز الأسترضاع ولا في صحة الأجارة ولا يترتب  
على عدمه جناح و ان وجب عليه الوفاء به نعم هو ندب الى الأولى ويجوز ان يكون  
للحث والترغيب على ان يكون الشيء الذي تعطاه حاضر أعندها مسلماً اليها ليكون طيبة  
النفس راضية فتبذل غاية الجهد به ويعود ذلك صلاحاً لسان الطفل واحتياطاً في امره .

« بالمعروف » متعلق بسلامتم امروا ان يكونوا عند تسليم الأجره الى المرضع  
مستبشري الوجوه ناطقين بالقول الجميل مطيبين لأنفس المرضع بما امكن حتى

(١) هذا ذيل الحديث المتقدم في لاتصار والدة بولدها راجعه .

يؤمن تفریطهنّ بقطع معاذيرهنّ ويعود فائدة ذلك الى الصّبى ايضاً .  
 هذا وفي اطلاق نفى الجناح في استرضاع المراضع دلالة على ان للزوج ان  
 يسترضع الولد ويمنع الزوجة من الأرضاع مطلقاً لكنه عندنا مقيّد بما اذا وجد  
 متبرّعة بارضاعه ولم تبرع الأم به او بما اذا وجد من يرضعه باقل ممّا طلبت  
 الأم ولم ترض به فلوانتفى الأمران لم يكن للأب انتزاعه منها ولا استرضاع غيرها  
 لمكان اولويتها كما اقتضته صدر الآيه .

« و اتقوا الله » يعنى معاصيه او عذابه في مجاوزة ما حده لكم من امر الأطفال  
 والمراضع بل مطلق الواجبات والمحرمات « واعلموا ان الله بما تعملون بصير » اي  
 باعمالكم عليهم لا يخفى عليه شيء منها وفيه تهديد وتخويف عن مخالفة ما حده .

الثامنة [ البقرة : ٢٣٥ ] « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء »  
 التعريض ضدّ التصريح وهو ايها المقصود بما لم يوضع له حقيقة ولا مجازاً وحاصله  
 ان تضمن كلامك ما يصلح للدلالة على المقصود وعلى غير المقصود ، الا ان اشعاره بجانب  
 المقصود أتم وارجح كقول السائل للغنى جئتكم لأسلم عليكم يريد به الإشارة الى طلب  
 شيء منه ، واصله من العرض للشيء الذي هو جانبه وناحية منه كأن المتكلم امال الكلام  
 الى جانب يدا. على الغرض ويسمى التلويح ايضاً لأنّه يلوح منه ما يويده .

والفرق بين التعريض والكناية ان التعريض ما عرفته والكناية الدلالة على  
 الشيء بغير لفظه الموضوع له بن بلوازمه كطويل النجاد لطويل القامة وكثير الرماد  
 للمضيف .

والخطبة بالضم والكسر اسم للحالة غير أن المضمومة خصت بالموعظة والمكسورة  
 بالذكر الذى يستدعى به إلى عقدة النكاح .

والمراد بالنساء المعتدات مطلقاً وخصها القاضى بالمعتدة بالوفاة ومقتضاه عدم  
 جواز التعريض بالخطبة للمعتدة من الطلاق البائن وهو قول الشافعية مستدلين عليه  
 بان لصاحب العدة أن ينكحها فأشبهت الرجعية .

والأصحّ عندهم الجواز لانقطاع سلطنة الزوج عنها وحصول البيئونة .



وقد استظهره القاضى فى آخر تفسير هذه الآية وحينئذ فلا وجه لتخصيصها فى الادل بالمعتدة بالوفاء الا ان يكون غرضه الأشعار بالمجمع عليه فيما بينهم والمختلف فيه فان المعتدة عن الوفاء لاختلاف فيه عندهم وما ذكرناه اولى لظهور الآية فى العموم واحتياج التخصيص الى مخصص واضح والأصل عدمه وكون الكلام قبله فى المتوفى عنها لا يستلزمه لأن العبرة بعموم اللفظ .

نعم الواجب تخصيصها بغير ذات العدة الرجعية لأنها فى حكم الزوجة اجماعاً فلا يجوز لها التعريض من غير الزوج .

والتعريض فى الخطبة أن يقول لها أنت جميلة وناقفة وصالحة للتزويج ونحو ذلك من اوصافها او يذكر بعض اوصافه مثل انا محتاج الى التزويج وعسى الله ان ييسر لى امرأة صالحة اوانا من قريش او انى لراغب فى النساء ونحو (١) ذلك .

(١) قال فى الجواهر ج ٥ ص ١٢٨ ط حاج محمد حسين الكاشانى : المسئلة الرابعة اذا خطب منها فاجابت ولو بالسكوت الدال على ذلك او من وليها الشرعى فاجاب قبل القائل الشيخ فى بعض كتبه حرم على غيره خطبتها لقوله لا يخطب احدكم على خطبة اخيه وحرمة الدخول فى سوم المؤمن الذى منه ذلك بقرينة قوله انه مستام يأخذ باعلى ثمن و لوجوب الاجابة عليها .

وفيه منع صحة الخبر المزبور وكونه مستاماً حقيقة وحرمة الدخول فى السوم ولزوم اجابة كفو المؤمن من اجابة آخر خصوصاً اذا رجح على الاول ولو بزيادة ركونها اليه مع كون الامر بيدها فاصالة الجواز حينئذ سالمة عن المعارض .

وعلى تقدير الحرمة لو اثم وخطب وتزوج ذلك الغير كان العقد صحيحاً قطعاً للاصل والعمومات وعدم اقتضاء الاثم فى ذلك الفساد فى العقد الذى لم يتعلق به نهى وهو واضح كما انه على ذلك التقدير ايضاً لا يحرم خطبة المسلم على الذمى ضرورة عدم الاخوة بينهما كما هو واضح والامر سهل انتهى كلامه رفع مقامه وهو بيان تام جامع لاطراف المسئلة .

ثم ان حديث لا يخطب احدكم على خطبة اخيه ليس فى كتب اصحابنا الحديثه نعم فى رواية الدخول فى السوم فى مستدرک الوسائل عن عوالى اللالى ج ٢ ص ٤٧٠ اشارة الى ذلك وكذا فى دعائم الاسلام ج ٢ ص ١٩٩ ط مصر واصل الحديث فى كتب اهل السنة

وروى في الكشاف<sup>(١)</sup> عن ابن المبارك عن عبدالرحمن بن سليمان عن خالته قالت دخل عليّ أبو جعفر محمد بن عليّ عليه السلام وانا في عدتي فقال قد علمتني قرابتي من رسول الله وحق جدّي عليّ عليه السلام و قدمي في الاسلام فقالت غفر الله لك انخطبني في عدتي وانت يؤخذ عنك فقال او قد فعلت انما اخبرتك بقرابتي من رسول الله وموضعى وقد دخل رسول الله صلى الله عليه وآله عليّ ام سلمه وكانت عند ابن عمّها ابى سلمه فتوفى عنها فلم يزل يذكر لها منزلته من الله وهو متحامل عليّ يده حتى اثار الحصر في يده فما كانت تلك

انظر نيل الاوطار ج ٦ من ص ١١٤ الى ص ١١٧ وفتح الباري ج ١١ ص ١٠٤ الى ص ١٠٦ وشرح النووى على صحيح مسلم ج ٩ من ص ١٩٧ الى ٢٠٠ وسنن البيهقي ج ٧ من ص ١٧٩ الى ١٧١ ومجمع الزوائد ج ٤ ص ٢٧٦ وشرح الزرقانى على موطأ مالك ج ٣ ص ١٢٤ و ١٢٥ .

ثم انه قد ورد ان النبي صلى الله عليه وآله خطب فاطمة بنت قيس لاسامه بعد ما خطبها معاويه وابوجهم الا انه خارج عن مفروض المسئلة في الجواهر اذا لم يثبت كون ذلك بعد قبولها خطبة معاويه وابي جهم وصرح الشيخ في الخلاف المسئلة ١٠١ من مسائل النكاح ج ٢ ص ٣٨٦ بان الحرمة انما تكون بعد ما اجابت المرثة ورضيت وقال مالك في الموطأ وتفسير قول رسول الله صلى الله عليه وآله فيما نرى والله اعلم لا يخطب احدكم على خطبة اخيه ان يخطب الرجل المرثة فتركن اليه و يتفقان على صداق واحد معلوم وقد تراضيا فهى تشترط عليه لنفسها فتلك التى نهى ان يخطبها الرجل على خطبة اخيه ولم يعن بذلك اذا خطب الرجل المرثة فلم يوافقها امره ولم تركن اليه ان لا يخطبها احد فهذا باب فساد يدخل على الناس انتهى .

(١) الكشاف ج ١ ص ٢٨٢ قال ابن حجر هكذا هو في كتاب النكاح لابن المبارك ورواه الدارقطنى من رواية محمد بن الصلت عن عبد الرحمن بن سليمان وهو ابن الغسيل نحوه بتمامه واخرجه ابن تيميه في المنتقى ج ٦ ص ١١٦ نيل الاوطار عن الدارقطنى ج ٣ ص ٢٢٤ .

ورى الحديث في قلائد الدرر ج ٣ ص ١٩٤ وقريب منه مارواه فى مستدرک الوسائل ج ٢ ص ٥٨١ عن دعائم الاسلام وهو فى دعائم الاسلام ط مصر ج ٢ ص ٢٠١ وترى الحديث فى الحدائق ايضا .



خطبه .

« أو اكنتم في انفسكم » اي سترتم واضمرتم في قلوبكم من نكاحهن بعد مضي عدتهن ولم تذكروه بالسنتكم لامعرضين ولا مصرحين « علم الله انكم ستذكرونهن » لا محالة ولا تصبرون على الكتمان و السكوت عن النطق برغبتكم فيهن وعدم صبركم لأن شهوة النفس اذا حصلت في باب النكاح لم يكده المرء يصبر عن النطق بما ينبىء عن ذلك وهذه الجملة كالمعللة لرفع الجناح بالتعريض في الخطبة وفيه نوع توبيخ ولكن لا تواعدهن سراً « استدرالك عن محذوف دل عليه ستذكر ونهن اي فاذا ذكر وهن » ولكن لا تواعدهن سراً « اي نكاحاً أو جماعاً عبر بالسراً عنه كقول امرىء القيس

الازعمت بسياسة اليوم اننى  
كسرت والانحن السر امثال

و يحتمل ان يراد بالمواعده سراً المواعده بما يستهجن لأن مسارتهم في الغالب بما يستهجن من المجاهرة به

« الا أن تقولوا قولاً معروفاً » وهو ان تعرضوا بالخطبة ولا تصرحوا بها وقد تظافت اخبارنا عن الأئمة عليهم السلام بان المراد بالقول المعروف التعريض بالخطبة وفيها ان من المواعده سراً ان تقول لها موعدك بيت فلان و ان منها ان يعزم عقدة النكاح وهو في الحقيقة استثناء من لا تواعدهن اي لا تواعدهن مواعده قط الا مواعده معروفة غير منكورة مشتمله على تعريض لا تصریح او لا تواعدهن الا بالقول المعروف وهو التعريض وعلى هذا فسر غير داخل في المستثنى منه .

ويمكن دخوله فيه بان يقال : لما اذن بالتعريض ثم نهى عن المسارة معهادفماً للريبة استثنى عنه ان يسارها بالقول المعروف و ذلك ان يعدها في السر بالاحسان اليها والاهتمام بشانها والتكفل بمصالحها حتى يصير ذكر هذه الأشياء الجميلة مؤكدة لذلك التعريض ولا يجوز أن يكون الاستثناء منقطعاً من سر الأداة الى قولك لا تواعدهن الا التعريض والتعريض غير مواعده به بل المذكور في الحال .

وفيه نظر فانه على تقدير انقطاع الاستثناء يكون مفاد الكلام انكم لا تواعدهن مواعده سراً ولكن تعرضوا لهن بالقول المعروف الذى لا يشتمل على التصريح بالخطبه

ولامحذور فيه ان لا يلزم كونه موعوداً و قريب من ذلك في المجمع و مقتضى الآية جواز التعريض بالخطبه للمعتده بايناً و المعتده من الطلاق ثلثاً و تحريم التصريح بها وليس الحكم مقصوراً على المعتده من الوفاة كما اشرنا اليه .

« ولا تعزموا عقدة النكاح » من عزم الامر و عزم عليه يتعدى و لا يتعدى و ذكر العزم للمبالغة في النهي عن عقده النكاح في العدة لان العزم على الفعل يتقدمه فاذا نهى عنه كان الفعل انهي والمراد لا تعزموا عقد عقدة النكاح لان العزم على الفعل عقده بالقلب و عقدة النكاح الحالة الثانية بسبب العقد بين الزوجين فلا يتعلق بها الفعل . و قيل معناه و لا تقطعوا عقدة النكاح فان اصل العزم القطع بدليل لاصيام لمن لم يعزم الصيام من الليل كذا في الكشف و حاصله تضمن العزم معنى القطع فان اللازم اذا ضمن معنى المتعدى تعدى بنفسه الى المفعول و اعترض بان الاستناد الى الحديث غير واضح اذ يحتمل القصد و النية واجيب بان النية يعتبر فيها القطع و لا يكفي مجرد القصد كما قالوه .

« حتى يبلغ الكتاب اجله » حتى ينتهي ما كتب و فرض من العدة فالكتاب بمعنى المكتوب اي المفروض و يجوز ان يراد بالكتاب القرآن والمعنى حتى يبلغ فرض الكتاب اي ما فرض في القرآن من العدة و الاجل المضروب لها و هو بعيد .  
« واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم » من العزم على ما لا يجوز و غيره من الاسرار و الضمائر فاحذروه و لا تعزموا على ما نهى عن العزم عليه فانه يعاقبكم على ذلك و قد يستدل به على ترتب العقاب على العزم على الحرام كما اختاره السيد المرتضى و يدل عليه غيره من الايات .

و الاكثر على ان العزم على المعصية لا يعاقب عليه ما لم يقع المعصية منه نعم يناب بعزم الطاعة و هذا من الطافة تعالى على عباده و على هذا فالآية محمولة على المبالغة في عدم قربان المعصية و يمكن حمل كلامهم على انه تعالى لا يعاقب بالعزم على المعصية عقابها نعم يثيب على العزم على الطاعة نوابها فلا تنافي بين كلام السيد و كلامهم فتأمل .



«واعلموا ان الله غفور حلیم» فلا يعاجلكم بالعقوبة بمجرد العزم بل يؤخر العقاب حتى يقع المنهى عنه احلمه وعدم الفوت و العجز فيه ايماء الى قول الاكثر او المراد انه لا يعاجل بالعقوبة في جميع المعاصي بل ينتظر المسقط كالتوبة و في الاخبار دلالة على ذلك ايضاً .

التاسعة [ النور : ٦ ] « الزانية لا ينكح الا زانية » اي الفاسق الخبيث الذي من شأنه الزنا<sup>(١)</sup> والتعجب لا يرغب في نكاح الصوالح من النساء اللاتي على خلاف صفته وانما يرغب في نكاح فاسقة خبيثة من شكله فان المشاكلة علة الالفه و- الاجتماع والمخالفة علة النفرة والافتراق « او مشركة » لانها تقرب منه في خبث الفعل. « والزانية لا ينكحها الا زان » اي الفاسقة الخبيثة المسافحة لا يرغب في نكاحها الصالحاء من الرجال بل ينفرون ويتباعدون عنها وانما يرغب في نكاحها من هو مثلها في الفسق « او مشركة » لمكان الالفه وكان حق المقابلة ان يقال والزانية لا تنكح الا زان او مشرك .

لكن الآية وردت في بيان احوال الرجال في الرغبة فيهن على ما قيل انها نزلت في رجل من المسلمين<sup>(٢)</sup> استأذن النبي ﷺ في ان يتزوج ام مهزول و هي امرأة كانت تسافح ولها راية على بابها تعرف بها او انها نزلت في فقرآء المهاجرين حيث رغبوا في نكاح موسرات كانت في المدينة من بغايا المشركين فاستأذنه وارسل الله ﷺ فنزلت .

و في قرن الزنا بالشرك في الموضوعين تغليظ لامر الزنا وتقبيح على

(١) في فقه اللسان لكرامات حسين ج ١ ص ١٧ ان الزنا مصدر فرعى من جر بواسطة جنى ابدلت الجيم بالزاي والحقيقي من معانيه الجريرة المعلومة التي لاجلها يزور العاهر العاهرة ثم يجر على آثار قدمه ذيله .

(٢) المجمع ج ٤ ص ١٢٥ وايضاً الدر المشور ج ٥ ص ١٩ و ٢٠ والطبرى ج ١٨ ص ٧٠ الى ٧٥ وفتح القدير ج ٤ ص ٧ .

فاعليه حيث انه بمثابة الشرك والآية وان كانت ظاهرها الخبر فهي في معنى النهي<sup>(١)</sup> اي من كان زانياً فلا ينبغي ان ينكح الا الزانية ويؤيده قوله « وحرّم ذلك على المؤمنين » الممدوحين عند الله بالايمان لانه تشبه بالفساق وانخرط في سلكهم وحضور موضع التهمة والتسبب لسوء المقاله بين الناس والطعن في النسب .

واحتمل في الكشف أن يكون الآيه خبراً محضاً على معنى ان عاداتهم جاربه على ذلك وعلى المؤمن ان لا يدخل نفسه تحت هذه العادة و يتصون عنها و على هذا فلا يرد ان الزانى قد ينكح المؤمنة العفيفة و الزانية قد ينكحها المؤمن العفيف و يمكن الجواب ايضاً بان المراد ان الزانى في الغالب لا ينكح الا زانية و كذا الزانية في الغالب لا ينكحها الا زان فتأمل.

وظاهر النكاح في الآية بمعنى العقد لا الوطى كما هو المتبادر من اطلاقه قال في الكشف و قيل المراد بالنكاح الوطى<sup>(٢)</sup> وليس بقول لامرين احدهما ان هذه الكلمه فيما وردت في القرآن لم ترد الا في معنى العقد والثاني فساد المعنى وإدأؤه الى معنى قولك الزانى لا يزنى الا بزانية والزانية لا تزنى إلا بزان .

قلت و يؤيد كونه بمعنى العقد ورود روايات عده بان الآية المذكورة وردت في رجال ونساء كانوا على عهد رسول الله ﷺ مشهورين بالزنا فنهى الله عز وجل عن اولئك الرجال والنساء والناس اليوم على تلك المنزله من شهر شيئاً من ذلك او اقيم عليه حد فلا تزوجوه حتى تعرفوا توبته .

روى ذلك زراره و ابو الصباح الكنانى<sup>(٣)</sup> عن الصادق عليه السلام وعنه بن مسلم عن

(١) وفي الكشف ج ٣ ص ٢١٣ نقل قراءة لا ينكح بالجزم عن عمرو بن عبيد وقد سبق

نقل ذلك عن المصنف عند شرح والوالدات يرضعن وكذا نقل قراءة الجزم في تفسير النسفى المطبوع بهامش الخازن ج ٣ ص ٣١٤ .

(٢) الكشف ج ٣ ص ٢١٢ .

(٣) الكافى ج ٢ ص ١٣ باب الزانى والزانية الحديث ١ و ٢ و ٣ وهى فى المرآت

ج ٣ ص ٢٥١ ونور الثقلين ج ٣ ص ٥٧١ و ٥٧٢ والوسائل الباب ١٣ من ابواب ما يحرم



الباقر عليه السلام وغيرهم ممن روى عنهما عليهما السلام ومقتضى ذلك عدم جواز نكاح المشهورة بالزنا او المحدودة قبل التوبة دوماً و متعة واليه ذهب ابو الصلاح نظراً الى ما ذكره والى ظاهر قوله تعالى وحرّم ذلك على المؤمنين .

وقد صرح الصدوق رد بان من تمتع بالزانية فهو زان لان الله تعالى يقول الزاني لا ينكح الزانية او مشركة الآيه واليه ذهب ابن البراج .

ولكن المشهور بين الاصحاب الجواز على كراهة واحتجّ اهم العلامة <sup>(١)</sup> بالاصل وما رواه زرارة <sup>(٢)</sup> قال قال عمّار وانا عنده عن الرجل يتزوج الفاجرة متعة قال لا بأس فان كان التزويج الآخر فليحصن بابه وعن علي بن يقطين <sup>(٣)</sup> قال قلت لابي الحسن عليه السلام نساء اهل المدينة؟ قال فواسق قلت فاتزوج منهن قال نعم و اجابوا عن الآيه بان النكاح يراد به الوطى .

وفيه نظر اما الاصل فبعد الدليل لوجه له والرواية غير واضحة الصحة <sup>(٤)</sup> ويمكن حملها على التزوج بالفاجرة بعد التوبة ولا كلام فيه ، ورواية علي بن يقطين غير صريحة في كون الفسق بسبب الزنا ، وحمل النكاح في الآيه على الوطى قد تقدم ما فيه ، والأحتياط يقتضى ما ذكرناه .

وقيل كان نكاح الزانية محرماً في أوّل الإسلام ثم نسخاً بالاجماع او بقوله

بالمصاهرة ج ٣ ص ٥٦ والوافى الجزء ١٢ ص ٢٥ و اشار اليها فى المجمع ج ٤ ص ١٢٥ .

(١) المختلف الجزء الخامس ص ١٢ .

(٢) التهذيب ج ٧ ص ٢٥٣ الرقم ١٠٩٠ والاستبصار ج ٣ ص ١٤٣ الرقم ٥١٦ .

(٣) التهذيب ج ٧ ص ٢٥٣ الرقم ١٠٩١ والاستبصار ج ٣ ص ١٤٣ الرقم ٥١٧ .

(٤) فان فى سندها على بن حديد وقد ضعفه الشيخ فى التهذيب والاستبصار باب النهى

عن بيع الذهب والفضة قال فيه : ضعيف جداً لا يعول على ما ينفرد بنقله انظر التهذيب ج ٧ ص

١٠١ ذيل الحديث بالرقم ٤٣٤ والاستبصار ج ٣ ص ٩٥ ذيل الحديث بالرقم ٣٢٤ .

تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء اوبقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم الآية فانها تتناول المسافحات .

و فيه نظر فان الاجماع لا ينسخ به كما ثبت في الاصول والآية لاتنافي الحكم المذكور لانها عامة ولاتنافي بين العام والخاص ليحكم بكون العام ناسخاً له والمعهود في ذلك التخصيص كما ثبت في محله .





## النوع الخامس

في اشياء يتعلق بنكاح النبي صلى الله عليه وآله وازواجه  
و فيه آيات

الاولى [الاحزاب: ٢٨] «يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتمن تردن الحيوة الدنيا،  
السعة والنعيم فيها « وزينتها » وزخارفها فتعالين أمتعكن » اعطيكن متعة الطلاق  
« واسرّ حكن سراحاً جميلاً » والسراح الجميل الطلاق من غير خصومة ولا مشاجرة  
بين الزوجين وقد تقدم حكم متعة الطلاق « وان كنتمن تردن الله ورسوله » اي طاعة الله  
وطاعة رسوله « والدّار الآخرة فان الله اعدّ للمحسنات منكن » العارفات للاحسان  
المطيعات له « اجراً عظيماً » يستحقرونه الدنيا وزينتها .

روى الواحدى <sup>(١)</sup> باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال كان النبي ﷺ  
جالساً مع حفصة فتشاجرا فقال لها هل لك ان اجعل بينى وبينك رجلاً قالت نعم فارسل  
الى عمر فلما ان دخل عليها قال لها تكلمي فقالت يا رسول الله تكلم ولا تنقل الاحقا  
فرفع عمر يده فوجأ وجهها ثم رفع يده فوجأ وجهها فقال رسول الله ﷺ كف فقال  
عمر يا عدوة الله النسبى لا يقول الاّ حقاً .

وقام النسبى ﷺ فصعد الى غرفة فمكث فيها شهراً لا يقرب شيئاً من نساءه  
يتغدى ويتعشى فيها فانزل الله هذه الايات .

وقيل <sup>(٢)</sup> ان ازواج النسبى ﷺ سالنه شيئاً من عرض الدنيا وطلبن منه زيادة  
في النفقة و آذينه لغيرة بعضهنّ على بعض ، فألى رسول الله ﷺ منهنّ شهراً فنزلت

(١) رواه فى المجمع ج ٤ ص ٣٥٣ عن الواحدى ونقله عن المجمع عن الواحدى

فى نور الثقلين ج ٤ ص ٢٦٦ بالرقم ٧١ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ٣٥٣ .

آية التخيير بين مفارقتها واختيار زينة الدنيا وبين المقام معه والصبر على ضرر الفقر  
لثلا يكون مكرها لمن على الضرر والفقر .

ومقتضى الآية وجوب التخيير عليه وعلى هذا اصحابنا وللشافعية قول بان  
التخيير لم يكن واجبا عليه وانما كان مندوبا ، وفيه بعد .

و هذا التخيير ليس له حكم عند اكثر اصحابنا بل هو من خواصه ﷺ و دل  
على ذلك اخبار وردت عنهم عليهم السلام كرواية العيص بن القاسم <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام  
قال سألته عن رجل خير امرأته فاخترت نفسها بانته لهام لاقال انما هذا شيء كان  
لرسول الله ﷺ خاصة امر بذلك ففعل ولو اخترت انفسهن لطلقن وهو قول الله تعالى  
قل لازواجك ان كنتن تردن الحيوة الدنيا وزينتها الآية .

ورواية محمد بن مسلم <sup>(٢)</sup> قلت لابي عبدالله عليه السلام انى سمعت اباك يقول ان  
رسول الله ﷺ خير نساءه فاخترن الله ورسوله فلم يمسكهن على طلاق ولو اخترن  
انفسهن لبن فقال ان هذا حديث كان يرويه ابي عن عايشة وما للناس والخيار انما  
هذا شيء خص الله رسوله به .

و ذهب ابن الجنيد الى القول بوقوعه طلاقا اذا اختارت نفسها بعد تخييره لها  
حيث قال اذا اراد الرجل ان يخير امرأته اعتر لها شهراً وكانت على طهر من غير جماع  
في مثل الحال التى لو اراد ان يطلقها فيه طلقها ثم خيرها فقال لها قد خيرتك أو قد

(١) الكافي ج ٢ ص ١٢٢ باب الخيار الحديث ٣ وهو فى المرآت ج ٤ ص ٢٥  
ورواه فى التهذيب ج ٨ ص ٨٧ بالرقم ٢٩٩ والاستبصار ج ٣ ص ٣١٢ الرقم ١١١ وترى  
الحديث مع ما يليه من الاخبار فى تفسير الايه فى الوسائل الباب ٤٠ من ابواب مقدمات  
الطلاق ج ٣ ص ١٥٤ و ١٥٥ ط الاميرى والوافى الجزء ١٢ من ص ١٦٩ الى ١٧٣ ونور  
القلبين ج ٤ من ص ٢٦٤ الى ٢٦٧ وقلائد الدرر ج ٣ من ص ١٩٧ الى ٢٠٠ ومستدرک  
الوسائل ج ٣ ص ٩ .

(٢) الكافي ج ٢ ص ١٢٢ باب الخيار الحديث ٢ وهو فى المرآت ج ٤ ص ٢٤

والتهذيب ج ٨ ص ٨٨ الرقم ٣٠٠ والاستبصار ج ٣ ص ٣١٢ الرقم ١١٢ .



جعلت امرك اليك .

ويجب ان يكون ذلك بشهادة فان اختارت نفسها من غير ان تتشغل بهديث من قول او فعل كان يمكنها الا تفعله صح اختيارها وان اختارت بعد فعلها ذلك لم يكن اختيارها ماضياً .

وان اختارت في جواب قوله لها ذلك ، وكانت مدخولاً بها وكانت تخيرها ايها من غير عوض اخذها منها ، كانت كالتطبيق الواحدة التي هو احق برجعتها في عدتها و ان كانت غير مدخول بها فهي تطبيق باينة ، و ان كان تخيرها عن عوض اخذها فهي بائن وهي املك بنفسها انتهى .

وظاهره ان حكمه حكم الطلاق في ما يترتب عليه ، ونحوه قال ابن ابي عقيل و جماعة من الاصحاب وهو بعيد ولعل حججهم مارواه زراره <sup>(١)</sup> عن الباقر عليه السلام قلت له رجل خير امراته قال انما الخيار لها ماداما في مجلسهما فاذا تفرقا فلا خيار لهما . و مارواه حمران <sup>(٢)</sup> قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول المخير تبين من ساعتها من غير طلاق ولا ميراث بينهم لان العصمة قد بانث منها ساعة كان ذلك منها و من الزوج .

و مارواه محمد بن مسلم <sup>(٣)</sup> وزراره عن احدهما عليهما السلام قال لا خيار إلا على طهر من غير جماع بشهود .

واجاب الشيخ بحملها على التقية لانها موافقة للعامة فانهم مجمعون على ان الحكم ثابت بالنسبة إلى كل احد قال ولولم نحملها على التقية لاحتجنا ان نطرح الاخبار التي تضمنت أن ذلك غير ثابت لكل احد وانه شيء يخص النبي عليه السلام ونحوه ولا يعمل بها على وجه انتهى وهو جيد .

(١) التهذيب ج ٨ ص ٨٩ الرقم ٣٠٣ ومع زيادة بالرقم ٣٠٨ وهما في الاستبصار

ج ٣ ص ٣١٣ و ٣١٤ بالرقم ١١١٥ و ١١٢٠ .

(٢) التهذيب ج ٨ ص ٩٠ الرقم ٣٠٧ والاستبصار ج ٣ ص ٣١٤ الرقم ١١١٩ .

(٣) التهذيب ج ٨ ص ٨٩ الرقم ٣٠٤ والاستبصار ج ٣ ص ٣١٣ الرقم ١١١٦ .

ويمكن حملها على ما اذا طلقت بعد التخيير وبذلك يحصل الجمع بين الروايات هذا. وقد اختلف العامة فيما يقع به فقالت الحنفية اذا قال لها اختارى فقالت اخترت نفسى او قال اختارى نفسك فقالت اخترت وقعت طلقة باينة ، على ما قاله في الكشف لكن اذا كان في المجلس او لم تشتغل بما يدل على الاعراض وقال الشافعي طلقة رجعية على ما قاله القاضي وهو قول أصحابنا الداهيين الى ثبوت حكم التخيير إلا ابن الجنيدي قال : إن كان عن عوض كان بائناً والا كان رجعياً كما سلف ، والاخبار الدالة عليه واردة على الوجهين معا ، وقد عرفت حملهما على التقية .

وقال مالك اذا اختارت نفسها وقعت تلك تطليقات قالوا في تعليق التسريح بارادتهن الدنيا وجعله قسيماً لارادتهن الرسول ﷺ دلالة على ان المخيرة اذا اختارت زوجها لم تطلق وادعى في الكشف عليه اجماع فقهاء الامصار وكانه لم يعتبر خلاف زيد بن ثابت حيث ذهب الى وقوع طلقة واحدة مع اختيارها زوجها ونحوه الحسن و لعل دفعه انه لم ينقل عن النبي ﷺ طلاقاً بعد اختيار الزوج له على ما روى ان عائشة اختارت رسول الله وكذا باقى نسائه ولم ينقل انه طلاق بوجه .

الثانية [ الاحزاب : ٥٠ ] « لا يحل لك النساء من بعد » أي من بعد التسع التي خيرتهن فاخترن الله ورسوله قيل ان الله تعالى لما امر رسوله بالتخيير بين نسايه كما دلت عليه الآية السابقة خيرهن رسول الله ﷺ فاخترنه جميعاً فشكرهن فنزل النهى عن التزوج عليهن والتبدل بهن مكافاة لحسن صنيعهن معه واستمر ذلك إلى ان نسخ بقوله تعالى إنا احللناك الآية .

وقيل معناه لا يحل لك النساء من بعد النساء اللواتي احللناهن لك في قولنا « انا احللناك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن » وسيجيء وحاصله انه لا يحل لك النساء من بعد اللواتي نص على احلالهن من الاجناس الاربعة ، وأما غيرهن من الكتابيات والاماء بالنكاح ومن الاعرابيات ومن الغرايب فلا يحل لك التزوج بهن وعلى هذا فليس في الآية تحريم غيرهن ولا المنع من طلاقهن .



و روى الكليني<sup>(١)</sup> في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبدالله عليه السلام قلت قوله تعالى لايجل لك النساء من بعد قال انما عنى به النساء اللاتي حرم عليه في هذه الاية « حرمت عليكم امهاتكم و بناتكم و اخواتكم » الى آخر الآية ولو كان الامر كما يقولون كان قد احل لكم ما لم يجل له ، إن احدكم ليستبدل كلما اراده ، ولكن ليس الامر كما يقولون ان الله عز وجل احل لنبيه صلى الله عليه وآله ما اراد من النساء الا ما حرم عليه في هذه الاية التي في النساء و نحوها رواية ابي بصير عنه عليه السلام .

« ولا ان تبدل بهن من ازواج » اي تفارقهن وتنكح غيرهن « ولو اعجبك حسنهن » اي النساء المستبدل بهن وهو حال من فاعل تبدل دون مفعوله وهو من ازواج ، فان من فيه مزيدة لتأكيد الاستغراق لتوغله في التنكير و عدم ذكر ما يخصه والتقدير مفروضاً اعجابك بهن .

و يمكن ان يكون جوابه محذوفاً يدل عليه ما قبله وهو لايجل و فائدة هذه الشرطية التأكيد والمبالغة .

و قد اختلف في بقاء حكم الآية ونسخه فقيل انها منسوخة بقوله « ترجى اليك من تشاء و تؤوى اليك من تشاء » الآية ، وقيل نسخت بقوله « انا احللكم ازواجك » الآية الواقعة بعد ذلك ، و ترتيب النزول ليس اى ترتيب المصحف ذكر ذلك النيشابورى .

وقيل نسخت بالسنة عند من يجوز نسخ القرآن بالسنة و انه صلى الله عليه وآله بعدها ابيح له تزوج ماشاء .

و عن عايشه<sup>(٢)</sup> انها قالت ما فارق رسول الله صلى الله عليه وآله الدنيا حتى حلل له ما

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٤ باب ما احل للنبي صلى الله عليه وآله من النساء الحديث و ما نقله المصنف هنا ذيل الحديث وسينقل بعضه عند شرح الاية « ترجى من تشاء منهن » وحديث ابي بصير المشار اليه في الكتاب بالرقم ٨ من الباب المذكور وهما في المرات ج ٣ ص ٤٦٣ و نور الثقلين ج ٣ ص ٢٩٤ بالرقم ١٩٤ و ١٩٦ .

(٢) الكشاف ج ٣ ص ٥٥٣ وفي الشاف الكاف انه اخرجه الترمذي واحمد واسحق

اراد من النساء وهو مذهب اكثر الفقهاء قال الشيخ في التبيان (١) وهو المروى عن اصحابنا في اخبارنا ويؤيده ما نقلناه من رواية الكليني عن الحلبي .

وقيل : ان التحريم باق ما نسخ وهو يناسب ما روي عن أممتنا ﷺ من كون المراد من النساء ما حدد في سورة النساء . « إلا ما ملكت يمينك » استثناء منقطع يخالف حكم ما تقدم لظهور أن المراد من النساء الأزواج « وكان الله على كل شيء رقيباً » عالماً حافظاً فحفظوا امركم ولا تتخطوا ما احل لكم .

واعلم ان الآية التي بعد هذه الآية اعنى قوله تعالى « و ما كان لكم ان تؤذوا رسول الله ولا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدأ إن ذلكم كان عند الله عظيماً » فيها دلالة على تحريم ازواجه على امته وهو من خواصه ايضاً اكراما له ﷺ في ذلك ولا خلاف في ثبوت هذا الحكم بين الامة .

الثالثة - [ الاحزاب : ٥٠ ] « يا ايها النبي انا احللتناك ازواجك اللاتي آتيت اجورهن مهورهن لأن المهر اجر على البضع والايثاء قديكون بالاداء وقديكون بالالتزام ويجوز ان يكون المراد بالايثاء معناه الظاهر وهو الدفع وتقييد الاحلال له بالايثاء معجلاً لا لتوقف الحل عليه ، بل لاثبات الافضل له ، فانه تعالى اختار لسوله الاطيب الازكى كما اختصه بغيرها من الخصائص ، فأثره بما سواها من الاثر وظاهر ان سوق المهر اليها عاجلاً افضل من ان يسميه ويؤجله قال في الكشاف وكان التعجيل ديدن السلف وسنتهم وما لا يعرف بينهم غيره .

« وما ملكت يمينك ممّا أفاء الله عليك » من الغنائم والأنفال وكانت من الغنائم مارية القبطية ام ابنه ابراهيم ، و من الأنفال صفيه وجورية اعتقهما وتزوجهما . والكلام في هذا القيد كسابقه فان المملوكه مطلقاً حلال الا أنه تعالى اراد له الأفضل وذلك لأن الجارية إذا كانت سبية مال كها وخطبة سيفه ورمحه ومما غنمه الله

والنساء ابو يعلى والطبري والبخاري وابن حبان والحاكم من حديث عايشه واخرجه ابن ابي حاتم وابن سعد من حديث ام سلمه رضی الله عنهما .



من دار الحرب ، كان احل واطيب مما يشتري من شق الجلب .  
 قال في الكشاف<sup>(١)</sup> والسبى على ضربين سبى طيبة وسبى خبيثة ، فسبى الطيبة  
 ما سبى من أهل الحرب ، واما من كان له عهد فالمسبى هي منهم سبى خبيثة ويدل  
 عليه قوله «مما افاء الله عليك» لأن فيء الله لا يطلق الا على الطيب دون الخبيث قلت  
 ليس مراده أن التقييد بكونها مما افاء الله الخ للاحتراز عن سبى الخبيثة فانه لا يصير  
 مملوكاً باجماع علماء الاسلام وانما المراد ان ماملكت من هذا الجنس دون غيره لأنه  
 فيء الله الخ .

« وبنات عمك و بنات عماتك ، اي نساء قريش » وبنات خالك وبنات خالاتك ،  
 يعنى نساء بنى زهره «اللاتى هاجرن معك» الى المدينة يحتمل ان يكون القيد قديماً  
 في الحلية في حقه صلى الله عليه وآله خاصة ويؤيده ما روى<sup>(٢)</sup> عن ام هانى بنت ابي طالب قالت  
 خطبنى رسول الله صلى الله عليه وآله فاعتذرت اليه فعذرني ، ثم انزل الله هذه الآية فلم احل له ،  
 لأنى لم اهاجر معه وفي المجمع<sup>(٣)</sup> هذا انما كان قبل تحليل غير المهاجرات ثم نسخ  
 شرط الهجرة في التحليل ، ويحتمل أن يكون القيد بياناً للافضل فان اللاتى هاجرن  
 معه صلى الله عليه وآله من قرابته غير المحارم أفضل من غير المهاجرات معه لثبات قدمهن في  
 الاسلام وزيادة المنزلة لهن على غيرهن .

« وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للمسبى » نصب بفعل مضمر فسر ما قبله اى تحل

(١) الكشاف ج ٣ ص ٥٥٠ .

(٢) وآخر الحديث كنت من الطلقاء ، الكشاف ج ٣ ص ٥٥ وفي الشاف الكاف انه  
 اخرجه الترمذى والحاكم و ابن ابى شيبه واسحق والطبرى والطبرانى وابن ابى حاتم  
 كلهم من رواية السدى عن ابى صالح عنها انتهى و روى الحديث فى كنز العرفان ج ٢  
 ص ٢٤٣ .

(٣) انظر المجمع ج ٤ ص ٣٤٤ ثم لنا فى تعاليفنا على كنز العرفان ج ٢ ص ٢٤١  
 و ٢٤٢ بيان فى سرفراد العم والخال وجمع العمه والخالة فى الآية نقلاً عن الشوكانى فى  
 فتح القدير ج ٤ ص ٣٨٨ فراجع .

امرأة مؤمنة أو انه عطف على ما تقدمه ولا ينافيه التقييد بان أتى للاستقبال فان المعنى بالاحلال الاعلام بالحل اي اعلمناك حل امرأة تهب لك نفسها ولا تطلب منك مهرأ من النساء المؤمنات ان اتفق ذلك ومن ثم اوردها نكرة و قرىء بفتح ان على التعليل بتقدير حذف اللام و ان يكون مصدراً حذف معه الزمان اي مدة هبتها .

« ان اراد النسبي ان يستنكحها » شرط للشرط الاوّل في استيجاب الحل فان هبتها نفسها منه ﷺ لا يوجب حلها إلا بارادته و رغبته فيها فان القبول شرط في الهبة و ارادته ﷺ و رغبته هي قبول الهبة وما به يتم من غير احتياج الى لفظ النكاح . وقال بعض العامة لا بد من لفظ النكاح من جهته و مقتضى الآية أنه لا يجب مهر للواهبه ولو بعد الدخول لا ابتداء ولا انتهاء كما هو قضية الهبة وللشافعية قول بوجود المهر قالوا : وكون ذلك خاصة له ليس من حيث عدم المهر بل من حيث عدم الانعقاد بلفظ الهبة لغيره لظاهر « ان يستنكحها » وهو بعيد ، لتحقق نكاحه بلفظ الهبة و ظاهر الآية كون ذلك خاصة من حيث المجموع و الفايده في العدول عن الخطاب الى الغيبة مكرراً للفظ النسبي ﷺ ثم الرجوع الى الخطاب بقوله .

« خاصة لك من دون المؤمنين » فلا يشارك فيها غيرك للايدان بانه مما خص به لشرف نبوته و تقرير لاستحقاقه الكرامة لاجلها وقد تبيننا ان الآية يدل على اباحة الوطى بالهبة و حصول التزويج بلفظها من خواصه .

و استدل بها الشافعي على ان النكاح لا ينعقد بلفظ الهبة لان اللفظ تابع للمعنى ، وقد خص عليه الصلوة والسلام بالمعنى فيخص باللفظ ، وعلى هذا أصحابنا وقد تظافت اخبارهم عن ائمة الهدى ﷺ بذلك و أجاز الحنفية وقوعها بلفظ الهبة نظراً الى ان الرسول و الامة سواء في الاحكام إلا فيما خصه الدليل و لا دليل قالوا و قوله خاصة متعلق بمجموع الاربعة اي هذه الاربعة خاصة لك من أزواجك من امهات المؤمنين فلا تحل لغيرك و هو من الضعف بمكان و الدليل ظاهر الآية و اختصاص المعنى به يوجب اختصاص اللفظ هذا .

و قد اختلف في انه هل كان عند النسبي امرأة و هبت نفسها له أم لا ، فعن ابن



عبّاس لم يكن عند رسول الله ﷺ امرأة كذلك ، وقيل بل كانت ميمونة بنت الحارث بالامهر قد وهبت نفسها له ، وقيل هي زينب بنت خزيمة أم المساكين امرأة من الانصار ، وقيل هي ام شريك بنت جابر ، وقيل خوله بنت حكيم .

ويؤيد هذا القول ما رواه الكليني <sup>(١)</sup> بأسناده عن ابي بصير وغيره في تسمية نساء النبي ﷺ إلى ان قال : ومات ﷺ عن تسع نسوة و كان له سواهن التي وهبت نفسها للنبي ﷺ .

وانتصاب خاصة على أنه مصدر موّكداي خلص لك احلال ما احللتلك خاصة بمعنى خلوصاً ، ويجوز على الحالية من الضمير في وهبت أو صفة مصدر محذوف اي هبة خاصة .

وقد اختلف في كون الخالص هذه الأربع او الأخيرة فعند الشافعي الأخيرة وهو الصحيح كما اشرنا اليه وقالت الحنفية هي الأربع واستدل في الكشف على الأوّل بورودها في أثر الأحلالات الأربع كما يدلّ عليه قوله « قد علمنا ما فرضنا عليهم في ازواجهم و ما ملكت أيما نهم » والمعنى أن الله قد علم ما يجب فرضه على المؤمنين في الأزواج والأماء ، و على أي حدّ وصفه يجب أن تعرض عليهم كشرائط العقد و وجوب المهر بالوطى ونحوه ، والحصر بعدد محصور ، ففرضه و علم المصلحة في اختصاص رسول الله ﷺ بما اختصّه به ففعل .

« لكيلا يكون عليك حرج » متعلق بخاصة ، والمعنى انا اختصصناك بالتسرية واختيار ما هو اولى و افضل في دينك و في دنياك ، حيث احللتناك اجناس المنكوحات وزدناك الواهبة نفسها للدلالة على الفرق بينك وبين المؤمنين في ذلك ولا يذهب عليك أنه على تقدير كون الخالص الأربع يكون القيود في الأوّل معتبرة في التحليل وقد ذكرنا ما يتعلق بذلك « و كان الله غفوراً » لذنوب عباده تفضلاً او مع التوبة « رحيماً » بهم أوبك في رفع الحرج عنك .

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٤ باب ما احل للنبي صلى الله عليه وآله من النساء الحديث ٥

وهو المرآت ج ٣ ص ٤٤٣ .

الرابعة « ترجى من تشاء منهن » اي النساء وهي بالهمز بمعنى تؤخرها و  
 تترك مضاجعتها ، وقرء حمزة والكسائي وحفص نرجى بالياء والمعنى واحد « وتؤوى  
 اليك من تشاء » و تضم اليك من تشاء منهن وتضاجعها ، وهو اشارة إلى عدم وجوب  
 القسمة عليه بين نساءه كما يجب ذلك علينا فيكون من خواصه ﷺ حتى روى أنه  
 ﷺ بعد نزول الآية ترك القسمة بجماعه من نساؤه وآوى إليه جماعه منهن معيّنات  
 ولا ينافيه قسمته ﷺ بينهن حتى انه كان يطاف به عليهن وهو مريض ويقول هذا  
 قسمي فيما أملك وانت اعلم بما لا املك ، يعني قلبه ﷺ لأن ذلك كان تكراً منه  
 ﷺ بالنسبة اليهن لا وجوباً عليه وهذا هو المشهور بين اصحابنا .

وقيل ان القسمة بين نساؤه ﷺ واجبة عليه كما يجب على غيره لعموم الأدلة  
 و فعله القسمة على الوجه المتقدم والآية المذكورة يحتمل ان يكون المعنى بها تترك  
 التزويج بمن شئت من نساء امتك و تتزوج من شئت منهن .

ويؤيد هذا المعنى ما في صحيحة الحلبي (١) عن أبي عبدالله عليه السلام قلت ارايت  
 قوله « ترجى من تشاء منهن » وتؤوى اليك من تشاء » فقال من أوى فقد نكح ، و  
 من أرجى فلم ينكح الحديث .

ويحتمل أن يكون المعنى تطلق من تشاء من النساء وتمسك من تشاء ، وعلى  
 الأخيرين تكون ناسخة لقوله لا يحل لك النساء من بعد الآية على بعض الوجوه  
 كما أشرنا اليه سابقاً وفيه بعد .

واحتمل بعض علماءنا ان يكون المشيئة في الأرجاء والأيواء لنسائه الواهبات  
 على ان يكون وجوب القسمة لمن تزوجهن بالعقد وعدمها لمن وهبت نفسها .

و فيه نظر فان ضمير جمع المؤنث في الآية كيف يرجع الى الواهبات مع انه  
 لم يسبق لهن ذكر على وجه الجمع والنسبي ﷺ لم يتزوج بالهبة إلا امرأة واحدة  
 على ما ذكره المفسرون والمحدثون وهو الظاهر من الآية فكيف يجعل الضمير عابداً

(١) هذا جزء الحديث المار ذيله عند تفسير لا يحل لك وتصريح المصنف بصحة

الحديث تصديق منه بصحة ما في طريقه ابراهيم بن هاشم كما ايدناه في هذا الكتاب مراراً.



إلى الواهبات و ليس منهنّ إلا واحدة<sup>(١)</sup> بل الظاهر أن ضمير الجمع عائد إلى جميع أزواجه المذكورة في الآية السابقة و منه يعلم أن ما ذكرناه أولاً هو الظاهر منها .  
« ومن ابتغيت ممن عزلت » يمكن أن يكون العزل بمعنى الطلاق وان يكون بمعنى ترك القسمة يعني ان المعزولات لك ان تؤويهنّ بعد ابتغائك لهنّ « فلا جناح عليك » في اي شيء فعلت ان أردت ان تؤوي اليك امرأة ممن عزلتهنّ و تضمها اليك فلا اثم عليك في ابتغائها .

أباح الله له ترك القسم في النساء حتى يؤخر من شاء عن وقت نوبتها و يطأ من شاء في غير وقت نوبتها ، وله ان يعزل من يشاء وله أن يردّ المعزولة ان شاء فضله الله تعالى بذلك على جميع الخلق .

« ذلك ادنى ان تقرّ أعينهنّ ولا يحزننّ و يرضين بما آتيتهنّ كلهنّ » ذلك التفويض الى مشيئتك اقرب الى قرّة أعينهنّ و قلة حزنهنّ و رضاهنّ جميعاً لأنه إذا سوى بينهنّ في الارجاء والعزل والابتغاء ارتفع التفاضل ، ولم يكن لأحديهنّ ممّا تريد و ممّا لا تريد الا مثل مال الأخرى ، و علمنّ ان هذا التفويض من عند الله و حاصل بقرضه اطمانت نفوسهنّ و ذهب التنافس و التغاير بينهنّ و حصل الرضا و قرّت العيون و تسكّت القلوب .

« وان ذلك اشارة الى ردّ المعزولات اليك فانهنّ اذا علمنّ انهنّ غير مطلقات رجون انك ترجعهنّ اليك فقد روى انه<sup>(٢)</sup> ارجامنهنّ سودة و جويرية و صفيّة و

(١) انظر المجمع ج ٤ ص ٣٦٤ والتبيان ج ٢ ص ٤٥٢ والدر المنثور ج ٥ من

ص ٢٠٨ الى ص ٢١١ .

(٢) المجمع ج ٤ ص ٣٦٦ عن ابن رزين والكشاف ج ٣ ص ٥٥٢ قال ابن حجر

اخرجه ابن ابي شيبة عن جرير و عبد الرزاق عن معمر كلاهما عن منصور عن ابي رزين وهذا مرسل وقريب منه ما اخرجه في فتح القدير ج ٤ ص ٢٨٦ عن ابن سعد وابن ابي شيبة و عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن ابي حاتم عن ابي رزين وفي تفسير الطبري أيضاً ج ٢٢

ص ٢٥ عن ابي رزين فعل ابن رزين في المجمع من تصحيح الناسخين .

ميمونة وام حبيبة فكان يقسم لهن ما شاء كما شاء والله يعلم ما في قلوبكم من الرضا والسخط والميل الى بعض النساء دون بعض وكان الله عليماً بمصالح عباده حلماً في ترك معاجلتهم بالعقوبة فهو حقيق بان يتقى و يخشى منه .

الخامسة « واذ تقول للذي أنعم الله عليه « بالأسلام الذي هو اجل النعم واعظمها وانعمت عليه » باعتناق اياته بعد ان ملكته بالأسر ومحبتك له حتى جعلته بمثابة الابن فلا يعرفه الناس الا بابنه كما قيل ، فهو ينقاب في نعمة الله ونعمة رسوله وهو زيد بن حارثة فان النبي ﷺ بعد أن اكرمه على الوجه السابق خطب له زينب بنت جحش الأسدية وكانت أمها أميمة بنت عبدالمطلب عمته رسول الله ﷺ وعندها أتتها يخطبها لنفسه ﷺ فلما علمت ان الخطبة لزيد ابنت وانكرت ذلك لعلو نسبها فنزلت آية « و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة الا آية فقالا رضينا يا رسول الله فانكحها اياه و ساق عنه المهر .

ثم ان زيدا بعد مدة خاصم زوجته زينب و اشرف على طلاقها واضمر رسول الله في نفسه أنه ان طلقها زيد تزوجها حيث كانت بنت عمته و كان يحب ضمها إلى نفسه كما يحب احدنا ضم قراباته اليه <sup>(١)</sup> فقال زيد لرسول الله ﷺ انى أريد ان افارق صاحبتي فقال مالك أراك منها شيء قال لا والله ما رايت منها الا خيراً ولكنها متعظم على لشرفها وتؤذيني .

«أمسك عليك زوجك واتق الله» مقول قوله ﷺ وهذا يقتضى مشاجرة جرت بينهما حتى وعظه الرسول وقال له امسكها واتق الله في مفارقتها ومضارتها .

«وتخفى في نفسك ما الله مبديه » وهو ارادة نكاحها ان طلقها او علمك بان زيدا سيطلقها وانك ستمكحها ويكون من ازواجك ، لأن الله تعالى قد اعلمه بذلك ، قيل لو كنتم رسول الله شيئاً مما اوحى اليه لكنتم هذه الآية .

«وتخشى الناس» تعبيرهم ايتك بذلك وقالتهم انه امره بطلاقها وتزوجها والله احق ان تخشاه ان كان في ذلك ما يخشى ولادلالة فيه على ان النبي ﷺ خشي

(١) كذا في سنن وعش و چا وفي قضا قصة افتتان رسول الله بها .



الناس ولم يخش الله إن المعنى أن الله وحده أحق بالخشية وانت تخشاه وتخشى الناس أيضاً فاجعل الخشية واحدة و الواو في المواضع الثلاثة للحال (١) .

وليست المعاتبة على هذا الوجه دالة على أنه ﷺ صدر منه ما هو منهي عنه في الواقع فإن الأ نسان قد يتحفظ من أشياء يستحيى من اطلاع الناس عليها، وهي في نفسها مباحة متسعة وحلال طلق لا عيب فيها عند الله ولا مقال لأهل العقول الكاملة فيها، ولو أظهرها لأطلق بعض ناقصي العقول فيه السنتهم .

ينبه على ذلك أنهم كانوا يجلسون مع النبي ﷺ في بيوته يتحدثون وكان ذلك يؤذيه ولم يتكلم لهم في ذلك حذراً من بعض القالة فيه بين الناس حتى أنزل الله « ان ذلكم كان يؤذى النبي فيستحيى منكم » الآية .

فهذا من ذلك، او طموح قلب الأ نسان في بعض مشتهياته من امرأة او غيرها غير موصوف بالقبح في العقل ولا في الشرع لأنه ليس بفعل الأ نسان ولا حصوله باختياره و تناول المباح على الطريق الشرعي لا قبح فيه و هو خطبة زينب و نكاحها من غير استئزال زيد عنها، ولا طلب اليه مع كمال اختصاصه به وعلمه بان نفس زيد لم يكن من التعلق بها في شيء بل كانت تجفو عنها ونفس رسول الله ﷺ متعلقة بها .

على أنه لم يكن مستنكراً عندهم ان ينزل الر جل عن امرأته لصديقه ولا مستهجنأ اذا نزل عنها ان ينكحها آخر فان المهاجرين حين دخلوا المدينة أسهمتهم الأ نصار بكل شيء حتى ان الر جل منهم اذا كانت له امرأتان نزل عن احديهما وانكحها المهاجر .

و اذا كان الأمر مباحاً من جميع جهاته ولم يكن فيه شائبة قبح ولا مفسدة

(١) هذا هو الذي ذكرنا في ذيل ص ٢٨٦ من المجلد الثاني من هذا الكتاب ان المصنف

يجعل الواوات في هذه الاية للحال وقد قوينا هناك ما اختاره المصنف هنا من جواز اقتران المضارع المثير الغير المقترن بقدر الواو والحال . واحتمل في الكشف كون الواوات للحال واحتمل كونها للعطف .

ولامضرة يزيد ولاباحد بل كان مستجراً مصالح واحدة منها أن بنت عمته رسول الله ﷺ امنت اللائمه والضيعة ونالت الشرف وعادت أماً من أمهات المسلمين الى ما ذكر تعالى من المصلحة العامة في رفع الحرج عن المؤمنين في ازواج ادعيائهم إذا قضاوا منهم وطراً كان محلاً للمعاقبة على كتمانهم والمبالغة في الكتمان على الوجه الذي وقع .

كذا في الكشاف<sup>(١)</sup> وفيه شيء من حيث دلالة على أن النبي ﷺ قد تعلق قلبه بها قبل فراق زيد ابناها ولا يخفى أن محبة الأنبياء لمن ليس بهلال لهم منفر عنهم وحاط عن ربتهم وكونها غير مختارة لهم لا ينفى ذلك، فانه ليس كل شيء وجب ان يتجنبه الأنبياء يكون مقصوداً على افعالهم الاختياريه، فان الله قد جنبهم الغفظة والغلظة والعجلة والبرص والجذام وتفوات الصور واضطرابها، وكل ذلك ليس من مقدورهم ولا فعلهم .

وبالجملة لا يذهب على عاقل ان عشق الرجل زوجة غيره منفر عنه معدودي جملة معايبه ومثالبه، نعم الذي اخفاه هو أنها يكون من ازواجه وانه تعالى عاقبه على ذلك وقريب منه ما رواه في المجمع<sup>(٢)</sup> عن علي بن الحسين عليهما السلام أن الذي اخفاه في نفسه هو ان الله تعالى أعلمه انها سيكون من ازواجه وأن زيدا سيطلقها فلما جاء زيد وقال له : اريد أن اطلق زينب قال له : امسك عليك زوجك فقال تعالى لم قلت امسك عليك زوجك وقد اعلمتكم انها ستكون من ازواجك .

قال في المجمع وهذا التاويل مطابق لتلاوة الآية وذلك أنه تعالى اعلم انه يبدي ما اخفاه و لم يظهر غير التزويج فقال « زواجها » فلو كان الذي اضره محبتها او ارادة طلاقها لاظهر الله تعالى ذلك مع وعده بأنه يبديه، فدل ذلك على انه انما عوتب على قوله « امسك عليك زوجك » مع علمه بانها تكون زوجته وكتمانها ما علمه الله تعالى حيث استحى ان يقول لزيد ان التي تحتك سيكون امراني وقيل غير ذلك

(١) انظر الكشاف ج ٣ ص ٥٤٢ ط دار الكتاب العربي .

(٢) المجمع ج ٤ ص ٣٦٠ .



«فلما قضى زيد منها وطراً» حاجة بحيث ملها ولم يبق له فيها نفس كما يشعر به لفظ قضاء الوطر فانه الفراغ من الشيء على التمام فطلقها وانقضت عدتها «زوجناكها» اذا لك في تزويجها .

روى انه لما اعتدت زينب<sup>(١)</sup> قال رسول الله ﷺ لزيد اذهب فاخطبها فاني ما اجد احداً اوثق في نفسي منك ، قال زيد فانطلقت فاذا هي تخمر عجينتها فلما رايتها عظمت في صدرى ، حتى ما استطيع ان انظر اليها حين علمت ان رسول الله ﷺ فكرها فوليتها ظهري وقلت يا زينب أبشري ان رسول الله ﷺ يخطبك ففرحت وقالت ما انا بصانعة حتى اوامر ربى ، فقامت الى مسجدنا ونزل «زوجناكها» فتزوج بها رسول الله ﷺ ودخل بها ، وما أولم على امرأة من نساءه ما أولم عليها ، ذبح شاة وأطعم الناس الخبز واللحم حتى امتد النهار .

وقرىء «زوجتكها» والمعنى انه امر بتزويجها منه أو جعلها زوجته بلا واسطة عقد قيل ويؤيده أنها كانت تفخر على نساء النبي ﷺ بأن الله قد تولى نكاحي وأنتن الأولياء .

«لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضاوا منهن وطراً» علة للتزويج وقد يستدل به على ان حكمه ﷺ وحكم الأمة واحد إلا ما خصه الدليل وهو يبطل قول من اوجب التامس به مطلقاً في جميع افعاله ماعدا الأفعال الجبليّة .

وفيه ايضاً دلالة على نفي الحرج عن المؤمنين في التزويج بازواج المتبنتين

(١) المجمع ج ٤ ص ٣٦١ والكشاف ج ٣ ص ٥٢٢ قال ابن حجر فى الشاف الكاف ذكره الثعلبى بغير سند واخرج الطبرى معناه من رواية عبدالرحمن بن زيد بن اسلم وفى الصحيحين قصة زينب وزيد مختصرة وليس فيه مما فى اوله انتهى .

تم المجلد الثالث من كتاب مسالك الافهام الى آيات الاحكام حسب ماجزينا و يتلوه المجلد الرابع انشاء الله واوله فى روافع النكاح .

وانهم لا يجرون مجرى ازواج البنين في التحريم عليهم بعد انقطاع علايق الزوجية  
 بينهم وبينهن وهو رد لما كانت عليه الجاهلية من تحريم نكاح زوجة الدعي، وهو  
 الذي كان احدهم يربيه و يضيفه الى نفسه على طريق البنوة و كان من عاداتهم ان  
 يحرموا على نفوسهم نكاح ازواج ادعيائهم فنسخ الله سنتهم «وكان امر الله» الذي يريد  
 أن يكون «مفعولاً» مكوّناً لامحالة كما كان تزويج زينب من النبي ﷺ .



## فهرس

### ما فى هذا الجزء من المطالب

#### كتاب المكاسب

القسم الاول فى البحث عن الاكتساب بقول مطلق ٢

القسم الثانى فى اشياء يحرم التكسب بها ٨

#### كتاب البيع

التجارة عن تراض ٣٣ حرمة الربا ٣٧ توفية المكيال ٩٤

#### كتاب الدين و توابعه

الاشهاد والكتابة ٥٥ إنظار المعسر ٦٥

الرهن ٧٣ الجعالة والضمان ٧٩ الصلح ٨٢ الوكالة ٨٦

#### كتاب فيه جملة من العقود

الاجارة ٩٠ الشركة ٩٢ المضاربة والابضاع ٩٤

الايداع ٩٥ العارية ٩٦ السبق والرماية ٩٨ الشفعة ٩٩

اللقطة ١٠٠ الغصب ١٠١ الاقرار ١٠٢ الوصية ١٠٣

الحجر ١٢٧ مخالطة اليتيم ١٤١ العطايا المنجزة ١٤٦

النذر والعهد واليمين ١٤٧ العتق ١٦٥

#### كتاب النكاح

فى مشروعيته واقسامه ١٧١ تعدد الزوجات ١٧٩

المهر والصداق ١٨٧ نكاح المتعة ١٩٢ نكاح الاماء ٢٠٣

تحريم منكوحة الاباء ٢١١ المحرمات بالنسب ٢١٥

المحرمات بالرضاع ٢١٩ الربائب ٢٢٣ لوازم النكاح ٢٤١

اشياء من توابع النكاح ٢٦٦ بحث فى استثناء الوجه والكفين ٢٧٣

بحث رجالي فى عهد بن قيس الراوى ٢٩٤

اشياء يتعلق بنكاح النبى صلى الله عليه واله وسلم ٣٢٤

# مَسَائِلُكَ الْإِفْهَامِيَّةُ

إِلَى

## آيَاتِ الْأَحْكَامِ

لِلْعَلَّامِ الْفَهَّامِ الْفَاضِلِ الْجَوَادِّ الْكَاطِبِيِّ

المتوفى أواسط القرن الحادى عشر

علق عليه وأخرج احاديثه

المحقق البارع العلم الحجة الشيخ محمد باقر

(شريف زاده رضوان الله عليه)

صححه وحققه

محمد الباقر البهبودى

عَنْدَ نَبْشَةَ الْكُتُبِ الْمُتَضَوِّتِ

تهران - سوق بين الحرمين



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## تتمة كتاب النكاح

### النوع السادس

فى روافع النكاح و هو اقسام :

الاول الطلاق و فيه آيات .

الاولى : [ الطلاق : ١ ] « يا ايها النبى » خاطبه و اراد امته <sup>(١)</sup> معه ﷺ لانه رئيسهم المرجوع اليه فى احكامهم و افعالهم و احوالهم كما هو المتعارف فى الرؤساء ، يخاطبون و يراد جميع رعيتهم ، و عن الجبائى <sup>(٢)</sup> تقديره : يا ايها النبى قل لامتك « اذا

(١) و انظر النوع الثانى و الاربعين من كتاب البرهان للزركشى فى وجوه المخاطبات و الخطاب فى القرآن ج ٢ من ص ٢١٧ الى ص ٢٥٣ ، و النوع الحادى و الخمسين من الاتقان ج ٢ من ص ٣٢ الى ص ٣٦ ، و خاتمة كتاب جواهر القرآن فى علوم الفرقان للحافظ التبريزى .

(٢) رواه عنه فى المجمع ج ٥ ص ٣٠٣ و هو الموافق لما فى التفسير المنسوب الى على بن ابراهيم فى تفسيره ( ط ايران ص ١٣١٥ قال : المخاطبة للنبي (ص) و المعنى الناس و هو ما قال الصادق (ع) : ان الله بعث نبيه باياك أعنى و اسمعى يا جارة ، و نقله عنه فى البرهان ج ٤ ص ٣٤٥ ، و نور الثقلين ج ٥ ، ص ٣٤٧ ؛ و روى الشيخ فى التبيان ج ٢ ، ص ٦٨٣ عن ابن عباس انه قال : نزل القرآن باياك أعنى و اسمعى يا جارة .

وفى تفسير القرطبى ج ١٧ ، ص ١٤٨ .

« اذا اراد الله بالخطاب المؤمنين لاطفه بقوله : يا ايها النبى ، فاذا كان الخطاب باللفظ و المعنى معاً قال : يا ايها الرسول ، وقيل : المراد نداء النبى تعظيماً ثم ابتداء » . انتهى . ←

طلّقتن النساء» أردتم طلاقهنّ ، واطلاق الفعل على الارادة القريبة منه كثير ، ومن ثمّ أعطى المشارف حكم الشارع في الفعل ، كما أعطى حكم الماشى الى الصلوة حكم المصلّى ، كذا في الكشاف<sup>(١)</sup> و اعتراض بعضهم لوجه له ، و الفرق بين الوجهين أنّه على الثّاني يكون النّبى ﷺ خارجاً عن الحكم .

قال الشيخ في التّبيان<sup>(٢)</sup> : وأجمعت الامة على أنّ حكم النّبى ﷺ وحكم امّته في الطّلاق واحد .

«فطلّقوهن لعدّتهنّ» اللّام للتّاميت<sup>(٣)</sup> مثلها في «أقم الصّلوة لدلوك الشمس»

→ قلت : وما ذكره اخيراً مثل الوجوه التي نقل في ذلك . وقد ذكرنا ابتداء استعمال

اياك أعنى واسمعى يا جاره في تعليقاتنا على كنز العرفان ج ١ ، ص ١٢٩ . وقد نظم امثال الميداني الشيخ ابراهيم الاحدب فقال في ج ١ ، ص ٤٠ :

يا نفس وعظي لك بالاشارة  
اياك أعنى واسمعى يا جارة

(١) انظر الكشاف : ج ٤ ، ص ٥٥٢ .

(٢) انظر التّبيان : ج ٢ ، ص ٦٨٣ طبعة ايران .

(٣) هكذا في نسختنا المخطوطة من مسالك الافهام ، وفي الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٠ :

للتأقبت والمعنى واحد فان الامت والتّاميت بمعنى التقدير ويقال الى اجل مأموت اى موقوت والاقب بالقاف لغة في الوقت صححه جماعة ، أو ابدال ، او لحن . والتأقبت كالتوقيت . وفي المجمع ج ٥ ، ص ٤١٤ عند شرح القراءة من الآية ١١ من سورة المرسلات واذا الرسل اقتت : وقرء أبو جعفر بالواو والتخفيف وقرء أهل البصرة غير رويس بالواو والتشديد وقرء الباقرن اقتت بالالف وتشديد القاف .

وفي كتاب الكشف عن وجوه القراءات السبع لابي محمد مكى بن أبى طالب القيسى ج ٢ ، ص ٣٥٧ : « اقتت قراءة أبو عمرو بالواو لانه من الوقت فهو الاصل اذفاء الفعل واو ، وقرء الباقرن بهمزة مضمومة بدلا من الواو لا نضمامها وهي لغة فاشية فالواو اذا انضمت اولا او ثالثة و بعدها حرف او حرفان فالبدل فيها مطرد و ذلك نحو أجوه و ادؤر . » انتهى

و في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٦١ بعد نقل القرائتين .

« واما رسمه فبالالف بالاتفاق على ما صرح به الداني حيث قال في وقعت القراءة من

ائمة القراء على غير مرسومهم و كذا قرائته اى قراءة أبى عمرو في المرسلات : واذا الرسل



و المعنى طلقوهن في زمان عدتهن ، اى في زمان يصح احتسابه من العدة ، وهو الطهر الذى لم يواقعها فيه ، فان طهر المواقعة ليس من العدة اجماعاً فخرج عن كونه مراداً ، والطلاق في الحيض لا يكون مأموراً به بل منهي عنه باتفاق الامة ، فلم يبق إلا الطهر الذى لم يواقعها فيه ، و يكون العدة الطهر على ما ذهب اليه أصحابنا و تابعهم الشافعية فيه .

و ما ذهب اليه في الكشف من أن المعنى : فطلقوهن مستقبلات لعدتهن<sup>(١)</sup> ،

وقت بالواو من الوقت وذلك في الامام ، وفي كل المصاحف بالالف « انتهى .

ثم قال في نثر المرجان : ولا يقدح في القراءة بانها لا يساعدها الرسم لان القراءة بعد صحة النقل و موافقة العربية لاضير لها بمخالفة الرسم على انه نقل رسمه بالواو ايضاً قليلا كما يدل عليه قول الجزرى في هامش مصحفه : و كذا هو في اكثر المصاحف انتهى يعنى بالهمزة بيد ان الهمزة كافية في قرائته بالواو كما ان كسرة الجيم من جأى في سورة الفجر كافية في قرائته بالياء مع انه رسم بالالف . هذا ماسنح لى في توجيه المقام والله الموفق . ثم اختلفوا في القاف فخففها أبو جعفر بخلاف عنه اذا قرئ بالواو و قرء الباقيون بتشديد القاف من باب التفعيل فيصير فيه ثلاث قراءات بالهمزة مع التشديد ، وبالواو مع التشديد والتخفيف ، و بتطويل تاء التأنيث ساكنة على الوجوه ، و قرء و وقتت يواوين و اشباع الاولى وتخفيف القاف على زنة فوعلت من باب المفاعلة من المواقعة كذا في القاموس ولا يساعده الرسم « انتهى ما في نثر المرجان و نقل في القرطبي ج ١٨ ، ص ١٥٢ عن الجرجاني كون اللام بمعنى في مثل لاول الحشر .

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٢ . و قال ابن المنير في الانتصاف :

قال أحمد : حمل ( بصيغة الماضي والمقصود الزمخشري ) القراءتين المستفيضة والشاذة على ان وقت الطلاق هو الوقت الذى تكون العدة مستقبلة بالنسبة اليه ، وان ذلك معنى المستقبل فيها ونظر اللام فيها باللام في قولك مؤرخاً الليلة : لليلة بقيت من المحرم و انما يعنى ان العدة بالحيض ، كل ذلك تحامل لمذهب أبى حنيفة في ان الاقراء الحيض ولا يتم له ذلك . فقد استدل أصحابنا بالقراءة المستفيضة وأكدوا الدلالة بالشاذة على ان الاقراء الاطهار .

ووجه الاستدلال لها على ذلك ان الله تعالى جعل العدة و ان كانت في الاصل مصدراً

ظرفاً للطلاق المأمور به وكثيراً ما تستعمل العرب المصادر ظرفاً مثل خفوق النجم ، و مقدم

كقولك : لقيته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلاً لثلاث فتكون العدة الحیضة الثالثة ، فبعيد عن الظاهر وتقديره في الكلام لا يساعد عليه دليل واضح .  
وتأييده بقراءة «في قبل عدتهن»<sup>(١)</sup> بعيد ، لان القراءة الشاذة لا عمل عليها

الحاج و اذا كانت العدة ظرفاً للطلاق المأمور به و زمانه هو الطهر وفاقاً فالطهر عدة اذا .  
و نظير اللام هنا على التحقيق اللام في قوله : و يا ليتنى قدمت لحيوتى . وانما تمنى ان  
لو عمل عملاً في حياته . و قرائته عليه السلام في قبل عدتهن تحقق ذلك فان قبل الشيء جزء  
منه و في صفة مسح الرأس فاقبل بهما وادبراي مسح قبل الرأس وهو مقدمها فحينئذ قبل العدة  
جزء منها وهو الطهر .

(١) هذه القراءة رواها مسلم عن ابن عمر كما في الصحيح بشرح النووي ج ١٠ ،  
ص ٦٩ ، وكذا أبو داود في السنن انظر ج ٢ ، ص ٣٤٤ ، الرقم ٢١٨٥ طبع مطبعة السعادة  
بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد ، وعون المعبود ج ٢ ، ص ٢٢٢ ، والنسائي ج ٦ ،  
ص ١٣٩ .

و في الدر المنثور ج ٦ ، ص ٢٢٩ : وأخرج عبد الرزاق في المصنف و ابن المنذر  
و الحاكم و ابن مردويه عن ابن عمر ان رسول الله (ص) قرء في قبل عدتهن ، و نقل هذه  
القراءة في المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٢ عن ابن عباس و ابي بن كعب و جابر بن عبدالله و زيد بن  
علي و جعفر بن محمد و مجاهد ، و نقله عن المجمع في قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢١٩ و في نور  
الثقلين ج ٥ ص ٣٤٨ .

و في الخازن ج ٤ ص ٢٧٨ : وكان ابن عباس و ابن عمر يقرآن : فطلقوهن في قبل عدتهن  
و نقل الطبري القراءة ج ٢٨ ، ص ٢٩ و ٣٠ عن ابن عباس و مجاهد .

و في تفسير ابن كثير ج ٤ ، ص ٣٨٧ رواية قراءة في قبل عدتهن عن ابن عمر .  
و نقل الالوسي في ج ٢٨ ، ص ١١٤ عن ابن عباس و ابن عمر في رواية عنهما انهما قرءا  
لقبل عدتهن . و نقله في الدر المنثور ايضاً عن مجاهد . و في الالوسي قرائته عن ابن مسعود  
لقبل طهرهن و في اللسان ايضاً نقل رواية لقب طهرهن .

و في السنن للبيهقي ج ٧ ، ص ٣٢٣ عن ابن عمر رواية في قبل عدتهن و لقب عدتهن  
و عن ابن عباس رواية قبل عدتهن و لقب عدتهن ، و عن مجاهد لقب عدتهن .

ثم القبل على ما ضبط اعرابه في بعض ما مر من المصادر قبل بضمين ، و صرح به في



ولاحجة بها ، لعدم كونها كتاباً ولا سنةً على ما ثبت في الاصول .  
ولو سلم فهي محمولة على ما قلناه ، فان قول القائل : لثلاث بقين من الشهر  
معناه لزمان يقع الشروع في الثلاث عقيبها ، فكذا هنا معناه فطلقوهن بحيث يحصل  
الشروع في العدة عقيبها ، ولما كان الاذن في التطليق حاصلًا في جميع زمان الطهر  
وجب أن يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من العدة ، ويؤيد ذلك ورود  
التعبير به في بعض رواياتنا مراداً به ما قلناه كما يعلم ذلك من لاحظ الأخبار .  
فتلخص مما ذكرناه أن الطلاق في الحيض غير صحيح وإنما الصحيح منه  
ما وقع في الطهر المعلوم ، والقاضي وافقنا في بعض ما نقول<sup>(١)</sup> وخالفنا في بعض

عون المعبود وفي اللسان قبل بضم القاف وسكون الباء ، وفي نثر المرجان ج ٧ ، ص ٣٨٠  
بكسر القاف وفتح التاء . فلو صح القراءة فالوجه الثلاثة بمعنى .

قال في المقائيس ج ٥ ، ص ٥١ : القاف والباء واللام اصل واحد صحيح تدل  
كلمة كلها على مواجهة الشيء للشيء ثم سرد ما يتفرع عليه بعد ذلك ، وقال في ص ٥٤ :  
فاما قبل الذي هو خلاف بعد فيمكن أن يكون شاذاً عن الاصل الذي ذكرناه وقد يتمحل له بان  
يقال : هو مقبل على الزمان وهو عندنا الى الشذوذ أقرب .

ثم انه قد تقدم بيان ابن المنير في الانتصاف بان هذه القراءات لا تؤيد ما ادعاه الزمخشري  
لتأييد مذهب ابي حنيفة من أن العدة بالحيض .

(١) انظر البيضاوي (ج ٤ ، ص ٢٠٦ طبعة مصطفى محمد) وذكر ان اللام في الازمان  
وما يشبهها للتأقبت . واعترض في حاشية الكازروني عليه بان هذا الحكم فيما يشبهها صحيح  
واما في الاوقات انفسها فلا اذ يلزم تكرار الوقت مرتين احدهما اللام دلت على الوقت ،  
والثاني نفس الوقت ، والظاهر ان يقال : اللام في الاوقات بمعنى في .

وذكر نظير هذا الاعتراض في تفسيره لايه ١٨٧ من سورة الاعراف ( لا يجلبها لوقتها الا هو)  
في ج ٢ ، ص ٢٥٣ حيث ذكر البيضاوي ان اللام للتأقبت كاللام في قوله : لدلوك الشمس .  
فاعترض عليه الكازروني : بانه يلزم تكرار الوقت اذا الوقت المذكور صريحاً واللام أيضاً تفيد  
بخلاف قوله لدلوك الشمس اذ لا يلزم منه التكرار .

ثم قال : و الوجه أن يقال ان اللام هنا بمعنى في كما قوله : يا ليتني قدمت لحيوتي فانها ←

قال في تفسيره : وظاهره يدلّ على أنّ العدة بالأطهار ، و انّ طلاق المعتدة بالأقراء ينبغي أن يكون في الطهر وانه يحرم في الحيض من حيث إنّ الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده ولا يدلّ على عدم وقوعه اذ النهي لا يستلزم الفساد ، كيف و قد صحّ أنّ ابن عمر<sup>(١)</sup> لمّا طلق امرأته حايضاً أمره رسول الله ﷺ بالرجعة و هو سبب نزولها . قلت : ما ذكره من كون العدة بالأطهار صحيح على ما عرفت ، والمراد بقوله : ينبغي أن يكون في الطهر ، الوجوب ، واطلاق لفظ ينبغي على الواجب دابر على السنة الفقهاء ، وكون الامر بالشئ يستلزم النهي عن ضده مسلم ، فانّ المأمور به الطلاق في العدة و هو الطهر ، و هو يستلزم النهي عن الطلاق في الحيض .

أما ادّعائه عدم الدلالة على عدم وقوعه فلا يخفى ما فيه أما أولاً فلكون النهي يقتضى الفساد مطلقاً كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين من أصحابنا و من العامة ، و اختاره شيخنا أبو جعفر في كتبه وصرّح في التبيان هنا باقتضائه فساد المنهى عنه .

و أما ثانياً فلكون الفساد معلوماً من الآية فانه تعالى يبيّن للطلاق وقتاً معلوماً امر بوقوعه فيه ، وهو الوقت الخاصّ الصالح للعدة كما هو مقتضى لام التوقيت على ما عرفت ، فكانه قال : اذا اردتم الطلاق الصحيح فالواجب عليكم ايقاعه في وقت يصحّ فيه العدة ، و هو الطهر لا الحيض ، و هذا يقتضى أن لا يصحّ في غيره ، إذ هو بمثابة وقوع الشئ في غير وقته المحدود له شرعاً ، وصحته يتوقف على الدليل .

و ما ذكره من الاستدلال برواية ابن عمر ، غير واضح الدلالة ، فانّا لانسلم انّ المراد بالرجعة فيها الرجعة الشرعيّة المستحقّة بعد طلاق صحيح ، بل الظاهر انها

بمعنى فى .

(١) هذا الحديث يوجد فى كتبهم بحد لا يحتاج الى بيان المصدر ، و أخرجه فى الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٣ وقال ابن حجر فى تخريجه : متفق عليه اما الكلام فى معنى المراجعة المأمور بها و الحق مع المصنف ، و سنقل ان شاء الله كلام ابن القيم الجوزية و قد اوضح بأنهم يبيّن عدم دلالة الامر بالمراجعة على الصحة و ان كان ما افاده المصنف ايضاً تاماً أتم التمام لا يكاد يتوهم عليه أقل غبار فنور الله مضجعه الشريف .



بالمعنى اللغوى "الذى لم يتقدمه طلاق صحيح ، فان من طلق فاسداً واعتزل زوجته بعد الطلاق صح" أن يقال له راجعها ، بناءً على عدم صحة الطلاق .  
ويدل على ما قلناه صحيحة الحلبي<sup>(١)</sup> . عن أبي عبد الله عليه السلام الى أن قال: ورد

(١) المروى عن الحلبي فى المسئلة حديثان .

الاول - المروى بتمامه فى الوسائل ج ١٥ ، ص ٢٧٧ الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ٣ المسلسل ٢٧٩١٢ . وعن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى ، عن ابن مسكان ، عن محمد الحلبي قال : قلت لابي عبدالله (ع) : الرجل يطلق امرأته وهى حائض ؟ - قال : الطلاق على غير السنة باطل . قلت : فالرجل يطلق ثلاثاً فى مقعد ؟ - قال : يرد الى السنة .

وهو فى الكافي طبع سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص ٩٧ باب من طلق لغير السنة الحديث ٣ وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٨ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٤٢ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٤٩ ، وفى المرأة ج ٤ ، ص ٣ وفيه انه مجهول كالصحيح .  
والسر فى تعبيره هذا انهم اختلفوا فى محمد بن اسماعيل الراوى فى الكافي عن الفضل بن شاذان من هو : هل هو ابن يزيح كما قاله بعض الاعلام و ان كان بعيداً ، او هو البرمكى كما اختاره شيخنا البهائى قدس سره ، او هو النيشابورى كما اختاره المعلم الثالث المحقق الداماد قدس سره ولعله الاقوى ، و اشرنا الى ما أفاده الداماد فى تعاليفنا على المجلد الاول من هذا الكتاب ج ١ ، ص ١٣١ .

و على اى فالذى يتضح من تضاعيف أحاديث الكافي انه كان عنده كتاب الفضل بن شاذان و يذكر الطريق على ما هو دأبهم لاتصال الحديث و عليه فالحديث مروى عن كتاب الفضل بن شاذان الموجود عند الكليني فهو معدود من الصحاح ولذا عبر عنه المجلسى قدس سره بانه مجهول كالصحيح والاصح عندى التعبير عنه بالصحيح .

الحديث الثانى - المروى عن الحلبي ما رواه بتمامه فى الوسائل الباب ٨ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ ، ج ١٥ ، ص ٢٧٨ ، المسلسل ٢٧٨ : و عن على بن ابراهيم عن ابيه ، عن ابن أبي عمير ، عن حماد ، عن الحلبي ، عن أبي عبدالله (ع) قال : من طلق امرأته ثلاثاً فى مجلس وهى حائض فليس بشيء ، وقد رد رسول الله (ص) طلاق عبدالله بن عمر ، اذطلق امرأته ثلاثاً وهى حائض ، فأبطل رسول الله (ص) ذلك الطلاق وقال : كل شيء خالف كتاب الله فهو رد الى كتاب الله ، و قال : لا طلاق الا فى عدة .

رسول الله ﷺ طلاق عبد الله بن عمر إذ طلق امرأته ثلاثاً وهي حايض ، فأبطل رسول الله ﷺ ذلك الطلاق وقال : « كل شيء خالف كتاب الله فهو ردّ الى كتاب الله » وقال : « لا طلاق الا في عدّة » ونحوها من الأخبار الدالة على ذلك <sup>(١)</sup> .

ويؤيد ما قلناه انه لو كان الطلاق وقع صحيحاً ، لما امره بالرجعة ، اذ لا معنى للأمر بمراجعة امرأة مطلقة بطلاق صحيح تحقق به المفارقة ، وان فعل حراماً ، إذ لم يصر ذلك سبباً في الرجوع بعد وقوعه صحيحاً .

على اننا نقول إذا كان سبب نزول الآية طلاق ابن عمر في الحيض كما ادّعاء

و ترى الحديث في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ ، ج ٢ ، ص ٩٨ ، باب من طلق لغير السنة الحديث ١٥ وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٦٠ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ٥٥ ، الرقم ١٧٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٨٨ الرقم ١٠١٨ ، والوافي الجزء ١٢ ، ص ١٥٠ . ولم ينقله في الوافي الا عن الكافي و التهذيب ولعله نسيان من المطابع والا فصاحب الوافي أجل شأناً من أن ينساه .

و على كل فترى الحديث في المرأة ج ٤ ، ص ٤ و حكم بحسن الحديث و ذلك لكون ابراهيم بن هاشم في طريقه و الظاهر ان مراد المصنف هنا هو الحديث الثاني لانه عبر فيه بقوله : الى أن قال وقد رد رسول الله الخ و انما هو في الحديث الثاني فهو تصديق بكون الاحاديث التي في طريقها ابراهيم بن هاشم معتبرة بل تعبيره يشعر بصحتها .

ثم ان الشيخ ذكر في كتابيه بعد نقل الحديث : انه يحتمل ايضاً ان يكون قوله : ليس بشيء في كونه طلاقاً ثلاثاً لان ذلك قد بينا انه يرد الى الواحدة .

قلت : نعم قد بينا في تعاليمنا على كثر العرفان ج ٢ ، ص ٢٧٦ : ان صيغة الطلاق بالثلاث المرسله تقع واحدة لان صيغة الطلاق بعد ان وقعت من الزوج لا تكون الضميمة موجبة لبطلانها بل تكون مؤكدة لها او لغواً من القول الا ان الواقعة على ما في رواية الحلبي كون الطلاق في حال الحيض فيكون باطلا سواء اوقع واحداً او ثلاثاً .

نعم التعبير في الحديث الاول في الطلاق الثلاث في مقعد بانه يرد الى السنة يفيد ان الطلاق الثلاث في الطهر الغير الواقعة يرد الى السنة و لازمه وقوعه واحدة .

(١) انظر الوسائل و مستدرک الوسائل كتاب الطلاق ترى الاخبار الدالة على ذلك بالغة

اكثر من حدائق التواتر .



فالأية وإن افادت التحريم في الحيض فقط من دون الفساد ، لم يكن للأمر بالرّجوع وجه لوقوعه - حيحاً ، والتّحريم انما علم بعد النزول ، فلا وجه للحكم بتحقيقه قبل ، فتعيّن أن يكون الأمر بالرّجوع ليس إلّا لعدم الصّحة .

و يزيد تأييداً لما <sup>(١)</sup> قلناه ذهب سعيد بن المسيّب و جماعة من التّابعين الى عدم صحّة الطّلاق الواقع في الحيض كما نقله في الكشف عنهم .  
وبالجمله فالنكاح عصمة في الشّرع <sup>(٢)</sup> ثابتة بالنّص والاجماع وارتفاعها يتوقف

(١) انظر الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٤ .

(٢) وخلاصة الكلام في المسئلة انه قد أجمع اهل الاسلام قاطبة على كون الطلاق في حال الحيض للمرأة المدخول بها وفي الطهر الذي وقع فيه الواقعة منهياً عنه ، ولكنهم اختلفوا في أنه هل يقع مع ذلك الفرقة ويصح الطلاق او لا يقع ويكون الطلاق باطلا فالشيعة الامامية متفقون على بطلان الطلاق وهم مجمعون على ذلك لم يشذ منهم أحد .

و أما غيرهم فالأكثر على صحته مع كون الفعل حراماً : و روى في الكشف عن سعيد بن المسيّب و جماعة بطلانه والمروى عن ابن عليه ايضاً البطلان و به قال ابن حزم وابن تيمية و أصر عليه ابن القيم الجوزية ، و اما من الزيدية فقد قال به القاسمية على ما نقله في نيل الاوطار ، ج ٦ ؛ ص ٢٣٦ .

وقد مال اكثر المتأخرين من أهل السنة ايضاً الى البطلان وقد أفنى به الشيخ الفقيد الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر . راجع الفتاوى الفقهية ، ص ٣١٠ ، و كتابه الاسلام عقيدة و شريعة ص ١٨٧ ، ورسالة الاسلام ، العدد الاول من السنة الحادية عشر ، ص ١٠٨ .  
وقد أفنى ابن تيمية ايضاً بطلان طلاق الحائض فقال في ج ٣ ، ص ٣٢ من الفتاوى الكبرى آخر الصحيفة : « ولا ريب ان الاصل بقاء النكاح ولا يقوم دليل شرعى على زواله بالطلاق المحرم بل النصوص والاصول يقتضى خلاف ذلك » انتهى .

و قال في ج ٥ من الفتاوى الكبرى ، ص ٥٦٩ :

« والطلاق في زمن الحيض محرم لاقتضاء النهى الفساد ولانه خلاف ما أمر الله به وان طلقها في طهر أصابها فيه حرم ولا يقع ، ويقع من ثلاث مجموعة او متفرقة بعد الدخول واحدة » . انتهى .

ولا بن القيم الجوزية بيان مبسوط في المسئلة من ص ٤٤ الى ٥١ ، ج ٤ من كتابه زاد

على الطلاق الصحيح الوارد في الشرع ، و هو إنما دلّ على صحته في وقت يصلح للعدّة أعنى زمان الطهر ، ولم يدل دليل على صحة الطلاق الواقع في الحيض المنهي عنه بالنص و الاجماع ، فيبقى على حكم الاصل و هو المطلوب .

المعاد المطبوع مستقلاً في سنة ١٣٦٩ بمطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاه .  
قد تعرض للادلة من جهة مبادئ أهل السنة أنفسهم و أوضح حكم المسئلة من ان مقتضى الادلة من طرق أهل السنة الفساد .

ويعجبنا أن نقله بعين عبارته ، و لا تضاح المسئلة نعقبه بذكر ما يلزم ذكره من مصادر ما اشار اليه من الاحاديث ليتضح أن حكم المسئلة من جهة مباني أهل السنة ايضاً الفساد بآتم وضوح .

ولعلم ان زاد المعاد قد طبع بهامش شرح المواهب اللدنية للزرقاني و هذا البحث تراه فى هامش الكتاب المذكور من ج ٧ ؛ ص ١٣٠ الى ص ١٥٦ فمن لم يكن عنده النسخة المطبوعة بمطبعة مصطفى البابي الحلبي يمكنه المراجعة الى هامش شرح الزرقاني على المواهب اللدنية للقسطلاني ج ٧ يرى ما نقلناه عن ابن القيم بتمامه فنقول :

قال ابن القيم الجوزية فى ص ٤٣ ج ٤ من كتابه ( زاد المعاد فى هدى خير العباد )  
طبعة مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٦٩ :

« و اختلفوا فى وقوع المحرم من ذلك و فيه مسئلان :

المسئلة الاولى - الطلاق فى الحيض او فى الطهر الذى واقعا فيه .

المسئلة الثانية - فى جمع الثلاث . ونحن نذكر المسئلتين تحريراً و تقريراً كما ذكرناهما تصويراً . و نذكر حجج الفريقين و منتهى أقدام الطائفتين مع العلم بان المقلد المتعصب لا يترك قول من قلده ولو جائه كل آية ، و ان طالب الدليل لا يأتى بسواه و لا يحكم الا اياه و لكل من الناس مورد لا يتعداه و سبيل لا يتخطاه و لقد عذر من حمل ما انتهت اليه قواه و سعى الى حيث انتهت خطاه .

فاما المسئلة الاولى فان الخلاف فى وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتاً بين السلف و الخلف و قدوهم من ادعى الاجماع على وقوعه و قال بمبلغ علمه و خفى عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره . و قد قال الامام أحمد : من ادعى الاجماع فهو كاذب ، و ما يدريه لعل الناس اختلفوا كيف و الخلاف بين الناس فى هذه المسئلة معلوم الثبوت عن المتقدمين و المتأخرين .

قال محمد بن عبد السلام الخشني : حد ثنا محمد بن بشار ، حد ثنا عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفي ، حد ثنا عبد الله بن عمر ، عن نافع مولى ابن عمر ، عن ابن عمر ( رض ) انه



قال في رجل يطلق امرأته وهي حائض قال ابن عمر : لا يعتد بذلك . ذكره أبو محمد بن حزم في المحلى باسناده اليه .

و قال عبدالرزاق في مصنفه عن ابن جريج عن ابن طاووس عن ابيه انه قال : كان لا يرى طلاقاً ما خالف وجه الطلاق و وجه العدة ، وكان يقول : وجه الطلاق ان يطلقها طاهراً من غير جماع و اذا استبان حملها .

و قال الخشني : حدثنا محمد بن المشي ، حدثنا عبدالرحمن بن مهدي ، حدثنا همام بن يحيى ، عن قتاده عن خلاص بن عمرو انه قال في الرجل و هو يطلق امرأته و هي حائض قال : لا يعتد به .

قال أبو محمد بن حزم : و العجب من جرأة من ادعى الاجماع على خلاف هذا و هو لا يجد فيما يوافق قوله في امضاء الطلاق في الحيض او في طهر جامعها فيه كلمة عن أحد من الصحابة رضی الله عنهم غير رواية عن ابن عمر قد عارضها ما هو احسن منها عن ابن عمر ، و روايتين متافيتين عن عثمان و زيد بن ثابت رضی الله عنهما :

احديهما رويناها من طريق ابن وهب عن ابن سمعان عن رجل اخبره : ان عثمان بن عفان رضی الله عنه كان يقضى في المرأة التي يطلقها زوجها و هي حائض : انها لاتعتد بحيضتها تلك و تعتد بعدها بثلاثة قروء .

قلت : و ابن سمعان هو عبدالله بن زياد بن سمعان الكذاب و قد رواه عن مجهول لا يعرف .

قال أبو محمد : و الاخرى من طريق عبدالرزاق عن هشام بن حسام عن قيس بن سعد مولى علقمة عن رجل سماه عن زيد بن ثابت انه قال فيمن طلق امرأته و هي حائض : يلزمه الطلاق و تعتد بثلاث حيض سوى تلك الحيضة .

و قال ابو محمد : بل نحن اسعد بدعوى الاجماع ههنا و ولو استجزنا ما يستجيزون و نعوذ بالله من ذلك وذلك انه لاخلاف بين احدمن اهل العلم قاطبة و من جملتهم جميع المخالفين لنا في ذلك ان الطلاق في الحيض او في طهر جامعها فيه بدعة ، فاذا كان لاشك في هذا عندهم فكيف يستجيزون الحكم بتجويز البدعة التي يقرون انها بدعة وضلالة ؟ أليس بحكم المشاهدة مجيز البدعة مخالفاً لاجماع القائلين بانها بدعة .

قال ابو محمد : و حتى لو لم يبلغنا الخلاف لكان القاطع على جميع اهل الاسلام بما

لا يقين عنده ولا بلغه عن جميعهم كاذباً على جميعهم .  
قال المانعون من وقوع الطلاق المحرم : لا يزال النكاح المتيقن الا يقين مثله من كتاب  
اوسنة او اجماع متيقن فاذا اوجدتمونا واحداً من هذه الثلاثة رفعنا حكم النكاح به و لاسبيل  
الى رفعه بغير ذلك . قالوا : كيف والادلة المتكاثرة تدل على عدم وقوعه فان هذا طلاق لم  
يشرعه الله تعالى البتة ولاأذن فيه فليس من شرعه فكيف يقال بنفوذه وصحته .

قالوا : و انما يقع من الطلاق ما ملكه الله تعالى للمطلق و لهذا لا يقع به الرابعة لانه  
لم يملكها اياه و من المعلوم انه لم يملكه الطلاق المحرم ولا اذن فيه فلا يصح ولا يقع .  
قالوا : ولو وكل و كيلا ان يطلق امرأته طلاقاً جازياً فلو طلق طلاقاً حراماً لم يقع لانه  
غير مأذون فيه فكيف كان أذن المخلوق معتبراً فى صحة ايقاع الطلاق دون اذن الشارع ، و من  
المعلوم ان المكلف انما يتصرف بالاذن فما لم يأذن به الله و رسوله لا يكون محللاً للتصرف  
البتة .

قالوا : وايضاً فالشارع قد حجر على الزوج أن يطلق فى حال الحيض او بعد الوطى فى الطهر  
فلو صح طلاقه لم يكن لحجر الشارع معنى و كان حجراً للقاضى على من منعه التصرف اقوى من  
حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره .

قالوا : ولهذا ابطنا البيع وقت النداء يوم الجمعة لانه يبيع حجراً الشارع على بائعه هذا  
الوقت فلا يجوز تنفيذه و تصحيحه .

قالوا : ولانه طلاق محرم منهى عنه فالنهي يقتضى فساد المنهى عنه فلو صححناه لكان  
لا فرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد .

قالوا : وايضاً فالشارع انما نهى عنه و حرمه لانه يبغضه ولا يحب وقوعه بل وقوعه  
مكروه اليه فحرمه لئلا يقع ما يبغضه و يكرهه و فى تصحيحه وتنفيذه ضد هذا المقصود .

قالوا و اذا كان النكاح المنهى عنه لا يصح لاجل النهى فما الفرق بينه و بين الطلاق و  
كيف أبطلتم ما نهى الله عنه من النكاح و صححتم ما حرمه ونهى عنه من الطلاق و النهى يقتضى  
البطالان فى الموضوعين .

قالوا : و يكفيننا من هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم العام الذى لا تخصيص فيه بردما  
خالف أمره و ابطاله و الغائه كما فى الصحيح عنه من حديث عائشة رضى الله عنها : كل عمل  
ليس عليه أمرنا فهو رد . وفى رواية : من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد . و هذا صريح ان



هذا الطلاق المحرم الذى ليس عليه امره مردود باطل فيكيف يقال : انه صحيح لازم نافذ فاين هذا من الحكم برده .

قالوا : و ايضاً فانه طلاق لم يشره الله أبداً و كان مردوداً باطلا كطلاق الاجنبية ولا ينفعكم الفرق بان الاجنبية ليست محلا للطلاق بخلاف الزوجة فان هذه الزوجة ليست محلا للطلاق المحرم ولا هو مما ملكه الشارع اياه

قالوا : و ايضاً فان الله سبحانه انما أمر بالتسريح باحسان ولا أسوء من التسريح الذى حرمه الله و رسوله ، و موجب عقد النكاح أحد أمرين : اما امساك بمعروف او تسريح باحسان و التسريح المحرم امر ثالث غيرهما فلا عبرة به البتة .

قالوا : و قد قال الله تعالى : يا أيها النبى اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن ، و صح عن النبى (ص) المبين عن الله مراده ان الطلاق المشروع المأذون فيه هو الطلاق فى زمن الظهر الذى لم يجامع فيه او بعد استبانة الحمل و ما عداهما فليس بطلاق العدة فى حق المدخول بها فلا يكون طلاقاً فكيف تحرم المرأة به .

قالوا : و قد قال الله تعالى : الطلان مرتان و معلوم انه انما أراد الطلاق المأذون فيه وهو الطلاق للعدة فدل على ان ما عداه ليس من الطلاق فانه حصر الطلاق المشروع المأذون فيه الذى يملك بالرجعة فى مرتين فلا يكون ما عداه طلاقاً .

قالوا : ولهذا كان الصحابة رضى الله عنهم يقولون : انه لا طاعة لهم بالفتوى فى الطلاق المحرم كما روى ابن وهب عن جرير بن حازم عن الاعمش : أن ابن مسعود رضى الله عنه قال : من طلق كما أمره الله فقد بين الله له و من خالف فانا لانطبق خلافه ، ولو وقع طلاق المخالف لم يكن الافتاء به غير مطاق لهم و لم يكن للتفريق معنى اذا كان النوعان واقعيين نافذين .

و قال ابن مسعود رضى الله عنه ايضاً : من اتى الامر على وجهه فقد بين الله له و الا فوالله ما لنا طاعة بكل ما تحدثون ، و قال بعض الصحابة رضى الله تعالى عنهم و قد سئل عن الطلاق الثلاث مجموعة : من طلق كما امر فقد بين له و من لبس تركناه و تليسه .

قالوا : و يكفى من ذلك كله ما رواه أبو داود بالسند الصحيح الثابت ، حدثنا أحمد بن صالح حدثنا عبد الرزاق ، حدثنا ابن جرير قال : اخبرنى ابو الزبير انه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى

عزه يسأل ابن عمر قال أبو الزبير ؛ وانا اسمع : كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً ؟ - فقال : طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله (ص) فسأل عمر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ان عبدالله بن عمر طلق امرأته وهي حائض، قال عبدالله : فردها على و لم يرها شيئاً و قال : اذا طهرت فليطلق او ليمسك ، و قرأته رسول الله (ص) يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن في قبل عدتهن .

قالوا : و هذا اسناد في غاية الصحة فان ابا الزبير غير مدفوع عن الحفظ و الثقة و انما يخشى من تدليسه فاذا قال : سمعت أو حدثني زال محذور التدليس و زالت العلة المتوهمة ، و اكثر أهل الحديث يحتجون به اذا قال عن و لم يصرح بالسماع ، و مسلم يصحح ذلك من حديثه فاما اذا صرح بالسماع فقد زال الاشكال و صح الحديث و قامت الحجة .

قالوا : و لانعلم في خبر أبي الزبير هذا رداً بما يوجب رده و انما رده من رده استبعاداً و اعتقاداً انه خلاف الاحاديث الصحيحة و نحن نحكي كلام من رده و نبين انه ليس فيه ما يوجب الرد ، قال أبو داود : و الاحاديث كلها على خلاف ما قال أبو الزبير . و قال الشافعي : و نافع أثبت عن ابن عمر من أبي الزبير و الاثبت من الحديثين أولى أن يقال به اذا خالفه .

و قال الخطابي : حديث يونس بن جبير أثبت من هذا يعني قوله : مره فليراجعها ، و قوله : أرأيت ان عجز و استحمق قال فمه . قال ابن عبدالبر و هذا لم يقله عنه غير أبي الزبير . و قد رواه عنه جماعة أجلة فلم يقل ذلك أحدهم و أبو الزبير ليس بحجة فيما خالفه فيه مثله فكيف بخلاف من هو أثبت منه . و قال بعض أهل الحديث لم يرو أبو الزبير حديثاً أنكر من هذا . فهذا جملة ما رد به خبر أبي الزبير و هو عند التامل لا يوجب رده و لا بطلانه .

اما قول أبي داود : الاحاديث كلها على خلافه فليس بأيديكم سوى تقليد أبي داود و انتم لاترضون ذلك و تزعمون أن الحجة من جانبكم فدعوا التقليد و أخبرونا أين في الاحاديث الصحيحة ما يخالف حديث أبي الزبير فهل فيها حديث واحد ان رسول الله (ص) حسب عليه تلك الطلقة و أمره أن يعتد بها فان كان ذلك فنعمة و الله هذا خلاف صريح لحديث أبي الزبير و لاتجدون الى ذلك سبيلاً .

و غاية ما بأيديكم «مره فليراجعها» و الرجعة تستلزم وقوع الطلاق و قول ابن عمر و قد سئل : اتعدت بتلك التظليقة ؟ - فقال : أرأيت ان عجز و استحمق ، و قول نافع و من دونه فحسبت من طلاقها و ليس وراء ذلك حرف يدل على وقوعها و الاعتداد بها و لا ريب في صحة هذه الالفاظ



ولامطعن فيها وانما الشأن كل الشأن في معارضتها لقوله ؛ فردها على ولم يرها شيئاً و تقديمها عليه و معارضتها لتلك الأدلة المتقدمة التي سقنانا وعند الموازنة يظهر التفاوت وعدم المقاومة ونحن نذكر مافي كل مافي كلمة منها .

أما قوله : مره فليراجعها فالمرجعة قد وقعت في كلام الله ورسوله على ثلاث معان .  
أحدها ابتداء النكاح لقوله تعالى : فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا ان ظنا أن يقيما حدود الله . ولاخلاف بين أحد من أهل العلم بالقرآن ان المطلق ههنا هو الزوج الثاني و ان التراجع بينها وبين الزوج الاول و ذلك نكاح مبتدء .

و ثالثها الرد الحسى الى الحالة التي كان عليها أولاً لقوله لابي النعمان بن بشير لما نحل ابنه غلاماً خصه بحدون ولده : رده فهذارد ما لم تصح فيه الهبة الجائزة التي سماها رسول الله (ص) جوراً و أخبرانها لاتصلح و أنها خلاف العدل كما سيأتى تقريره ان شاء الله تعالى .  
و من هذا قوله لمن فرق بين جارية و ولدها في البيع فنهاه عن ذلك ورد البيع ، وليس هذا الرد مستلزماً لصحة البيع فانه بيع باطل بل هورد شيئين الى حالة اجتماعهما كما كانا و هكذا الامر بمراجعة ابن عمر امرأته ارتجاع ورد الى حالة الاجتماع كما كان قبل الطلاق وليس في ذلك ما يقتضى وقوع الطلاق في الحيض البتة .

و أما قوله : رأيت ان عجز واستحقم فياسبحان الله اين البيان في هذا اللفظ بان تلك الطلقة حسبها عليه رسول الله (ص) والاحكام لاتؤخذ بمثل هذا ولو كان رسول الله (ص) قد حسبها عليه واعتد عليه بهالم يعدل عن الجواب بفعله وشرعه الى رأيت ، وكان ابن عمر (رض) اكراهه مالىه رأيت فكيف يعدل للسائل عن صريح السنة الى لفظ رأيت الدالة على نوع من الرأى سببه عجز المطلق و حمقه عن ايقاع الطلاق على الوجه الذى اذن الله له فيه .

و الاظهر فيما هذه صفته انه لا يعتد به و انه ساقط من فعل فاعله لانه ليس في دين الله تعالى حكم نافذ سببه العجز و الحمق عن امتثال الامر الا أن يكون فعلاً لا يمكن رده بخلاف العقود المحرمة التي من عقدها على الوجه المحرم فقد عجز و استحقم .

و حينئذ يقال : هذا أدل على الرد منه على الصحة و اللزوم فانه عقد عاجز أحقق على خلاف امر الله و رسوله فيكون مردوداً باطلاً ، فهذا الرأى والقياس ادل على بطلان من عجز واستحقم منه على صحته و اعتباره .

و أما قوله : فحسبت من طلقها ففعل مبنى لما لم يسم فاعله فاذا سمي فاعله ظهر وتبين

هل في حسبانها حجة او لا وليس في حسبان الفاعل المجهول دليل البتة و سواء كان القائل فحسبت ابن عمر او نافعاً او من دونه ليس فيه بيان أن رسول الله (ص) هو الذي حسبها حتى تلزم الحجة به و تحرم مخالفته .

فقد تبين أن سائر الاحاديث لاتخالف حديث أبي الزبير و أنه صريح في أن رسول الله (ص) لم يرها شيئاً و سائر الاحاديث مجملة لا يبان فيها .

قال الموقعون : لقد ارتقيتم أيها المانعون مرتقى صعباً و أبطلتم أكثر طلاق المطلقين فان غالبه طلاق بدعي و جاهرتم بخلاف الائمة و لم تحاشوا خلاف الجمهور و شذذتم بهذا القول الذي افتنى جمهور الصحابة و من بعدهم بخلافه و القرآن و السنن تدل على بطلانه .

قال تعالى : فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجاً غيره و هذا يعم كل طلاق و كذلك قوله : و المطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء و لم يفرق .

و كذا قوله تعالى : الطلاق مرتان .

و قوله : و للمطلقات متاع ، وهذه مطلقة . و هي عمومات لا يجوز تخصيصها الا بنص

أو اجماع .

قالوا : و حديث ابن عمر دليل على وقوع الطلاق المحرم من وجوه :

أحدها - الامر بالمراجعة و هي لما شعث النكاح و انما شعثه وقوع الطلاق .

الثاني - قول ابن عمر : فراجعته و حسبت لها التغطية التي طلقها و كيف تظن باين عمر

أنه يخالف رسول الله (ص) في حسبها من طلاقها و رسول الله لم يرها شيئاً .

الثالث - قول ابن عمر لما قيل له : أياحسب بتلك التغطية ؟ - قال : أرايت ان عجزو

استحمق اى عجزه و حمقه لا يكون عذراً له في عدم احتسابه بها .

الرابع - أن ابن عمر قال : و ما ينعنى أن أعتد بها و هذا انكار منه لعدم الاعتداد بها

و هذا يبطل تلك اللفظة التي رواها عنه أبو الزبير اذ كيف يقول ابن عمر : و ما ينعنى أن أعتد بها وهو

يرى رسول الله (ص) قدردها عليه و لم يرها شيئاً .

الخامس - أن مذهب ابن عمر الاعتداد بالطلاق في الحيض وهو صاحب القصة و

أعلم الناس بها و اشد هم اتباعاً للسنن و تخرجاً من مخالفتها .

قالوا : و قدروى ابن وهب في جامعه حديث ابن أبي ذئب : أن نافعاً اخبرهم عن ابن

عمر انه طلق امرأته و هي حائض فسأل عمر رسول الله (ص) عن ذلك فقال : مره فليراجعها



ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد ذلك و ان شاء طلق قبل ان يمسه  
فتلك العدة التي أمر الله أن تطلق لها النساء وهي واحدة . هذا لفظ حديثه .

قالوا : و روى عبدالرزاق عن ابن جريح قال : ارسلنا الى نافع و هو يترحل في دار  
الندوة ذاهباً الى المدينة ونحن مع عطاء هل حسبت تطليقة عبدالله بن عمر امرأته حايضاً على  
عهد رسول الله (ص) ؟ قال : نعم .

قالوا : و روى حماد بن زيد عن عبدالعزيز بن صهيب عن انس (رض) قال : قال رسول الله  
(ص) : من طلق في بدعة الزمانه بدعته . و رواه عبدالباقي بن نافع حدثنا اسماعيل بن امية  
الدراع حدثنا حماد فذكره .

قالوا : و قد تقدم مذهب عثمان بن عفان وزيد بن ثابت في فتواهما بالوقوع .

قالوا : و تحريمه لا يمنع ترتيب أثره و حكمه عليه كالظهار فانه منكر من القول و زور  
وهو محرم بلاشك و ترتيب أثره و هو تحريم الزوجة الى أن يكفر فهكذا الطلاق البدعي محرم و  
ترتب عليه أثره الى أن تراجع و لا فرق بينهما .

قالوا : و هذا ابن عمر يقول للمطلق ثلاثاً : حرمت عليك حتى تنكح زوجاً غيرك و عصيت  
ربك فيما أمرك به من طلاق امرأتك فوقع عليه الطلاق الذي عصى به المطلق ربه عزوجل .  
قالوا : و كذلك القذف محرم و ترتب عليه أثره من الحد و رد الشهادة و غيرها .

قالوا : و الفرق بين النكاح المحرم و الطلاق المحرم أن النكاح عقد يتضمن حل الزوجة  
و ملك بضعها فلا يكون الاعلى الوجه الماذون فيه شرعاً فان الابضاع في الاصل على التحريم و  
لا يباح منها الا ما باحه الشارع بخلاف الطلاق فانه اسقاط لحقه و ازالة لملكه و ذلك لا يتوقف على  
كون السبب المزيل مأذوناً فيه شرعاً كما يزول ملكه عن العين بالاتلاف المحرم و بالاقرار الكاذب  
و بالتبرع المحرم كهيبتها لمن يعلم انه يستعين بها على المعاصي و الاثام .

قالوا : و الايمان أصل العقود و أجلها و اشرفها يزول بالكلام المحرم اذا كان كفراً  
فكيف لا يزول عقد النكاح بالطلاق المحرم الذي وضع لازالته .

قالوا : و لولا معنا في المسئلة الاطلاق الهازل فانه يقع مع تحريمه لانه لا يحل له الهزل  
بآيات الله و قد قال النبي (ص) : ما بال أقوام يتخذون آيات الله هزواً طلقتك راجعتك طلقتك  
راجعتك فاذا وقع طلاق الهازل مع تحريمه فطلاق الجاد اولى أن يقع مع تحريمه .

قالوا : و فرق آخر بين النكاح المحرم و الطلاق المحرم ان النكاح نعمة فلا تستباح بالمحرمات

وازالته و خروج البضع عن ملكه نعمة فيجوز أن يكون سببها محرماً .  
قالوا : و ايضاً فان الفروج يحتاط لها و الاحتياط يقتضى وقوع الطلاق و تجديد الرجعة  
و العقد .

قالوا : وقد عهد بالنكاح لا يدخل فيه الا بالتشديد و التاكيد من الايجاب و القبول و الولي  
و الشاهدين و رضى الزوجة المعتبر رضاها و يخرج منه بأيسر شىء فلا يحتاج الخروج منه الى  
شىء من ذلك بل يدخل فيه بالعزيمة و يخرج منه بالشبهة فأين أحدهما من الآخر حتى يقاس عليه .  
قالوا : و لولم يكن بابدينا الا قول حملة الشرع كلهم قديماً و حديثاً طلق امرأته و هى  
حائض ، و الطلاق نوعان : طلاق سنة و طلاق بدعة ، و قول ابن عباس رضى الله عنه : الطلاق  
على أربعة أوجه و جهان حلال و وجهان حرام فهذا الاطلاق و التقسيم دليل على انه عندهم طلاق  
حقيقة و شمول اسم الطلاق له كشموله للطلاق الحلال و لو كان لفظاً مجرداً لغواً لم يكن له حقيقة  
و لا قيل : طلق امرأته ، فان هذا اللفظ اذا كان لغواً كان وجوده كعدمه و مثل هذا لا يقال فيه طلق  
و لا يقسم الطلاق و هو غير واقع اليه و الى الواقع فان الالفاظ اللاغية ليس لها معان ثابتة  
لا تكون هى و معانيها قسماً من الحقيقة الثابتة لفظاً .

فهذا أقصى ماتمسك به الموقعون و ربما ادعى بعضهم الاجماع لعدم علمه بالنزاع .  
قال المانعون من الوقوع : الكلام معكم فى ثلاث مقامات بها يستبين الحق فى المسئلة .  
المقام الاول - بطلان ما زعمتم من الاجماع و انه لا سبيل لكم الى اثباته البتة بل العلم  
بانتهائه معلوم

المقام الثانى - أن فتوى الجمهور بالقول لا يدل على صحته و قول الجمهور ليس بحجة .  
المقام الثالث - أن الطلاق المحرم لا يدخل تحت نصوص الطلاق و المطلقة التى رتب  
الشارع عليها أحكام الطلاق فان ثبت لنا هذه المقامات الثلاث كنا أسعد بالصواب منكم فى  
المسئلة فنقول : اما المقام الاول فقد تقدم من حكاية النزاع ما يعلم معه بطلان دعوى الاجماع  
كذب و لولم يعلم ذلك لم يكن لكم سبيل الى اثبات الاجماع الذى تقوم به الحجة و تنقطع  
معه المعذرة و تحرم معه المخالفة فان الاجماع الذى يوجب ذلك هو الاجماع القطعى المعلوم .  
و اما المقام الثانى و هو أن الجمهور على هذا القول فما وجدنا فى الادلة الشرعية ان  
قول الجمهور حجة مضافاً الى كتاب الله و سنة رسوله و اجماع امته و من تأمل مذاهب العلماء  
قديماً و حديثاً من عهد الصحابة رضى الله تعالى عنهم الى الان و استقرأ أحوالهم و جدهم



مجمعين على تسويغ خلاف الجمهور و وجد لكل منهم أقوالا عديدة انفرد بها عن الجمهور ولا يستثنى من ذلك أحد قط ولكن مستقل ومستكثر .

فمن شتم سميتومه من الائمة ثم تبعوا ماله من الاقوال التي خالف فيها الجمهور ولو تبعنا ذلك و عددناه لطال الكتاب به جدا و نحن نحيلكم على الكتب المتضمنة لمذاهب العلماء و اختلافهم ، ومن له معرفة بمذاهبهم و طرائقهم يأخذ اجماعهم على ذلك من اختلافهم ولكن هذا فى المسائل التي يسوغ فيها الاجتهاد و لاتدفعها السنة الصريحة واما ما كان هذا سبيله فانهم كالمفتقين على انكاره و رده وهذا هو المعلوم من مذاهبهم فى الموضوعين .

و اما المقام الثالث و هو دعواكم دخول الطلاق المحرم تحت نصوص الطلاق و شمولها للنوعين الى آخر كلامكم فنسألكم ما تقولون فيمن ادعى دخول أنواع البيع المحرم و النكاح المحرم تحت نصوص البيع و النكاح ، وقال شمول الاسم الصحيح من ذلك و الفاسد سواء بل و كذلك سائر العقود المحرمة اذا ادعى دخولها تحت الفاظ العقود الشرعية و كذلك العبادات المحرمة المنهى عنها اذا ادعى دخولها تحت الالفاظ الشرعية و حكم لها بالصحة لشمول الاسم لها هل تكون دعواه صحيحة او باطلة .

فان قلتم صحيحة و لا سبيل لكم الى ذلك كان قولنا معلوم الفساد بالضرورة من الدين وان قلتم دعواه باطلة تركتم قولكم و رجعتكم الى ما قلناه وان قلتم نقبل فى موضع و نرد فى موضع قيل لكم فرقوا لنا تفريقاً صحيحاً مطرداً منعكساً معكم به برهان من الله بين ما يدخل من العقود المحرمة تحت الفاظ النصوص فيثبت له حكم الصحة و بين ما لا يدخل تحتها فيثبت له حكم البطلان .

وان عجزتم عن ذلك فاعلموا انه ليس بأيديكم سوى الدعوى التي يحسن كل أحد مقالاتها و مقابلتها بمثلها ، او الاعتماد على من يحتج لقوله لا بقوله و اذا كشف الغطاء عما قررتموه فى هذه الطريق، و جد غير محل النزاع جعلتموه مقدمة فى الدليل و ذلك عين المصادرة الى المطلوب .

فهو وقع النزاع الا فى دخول الطلاق المحرم المنهى عنه تحت قوله : و للمطلقات متاع ، و تحت قوله : و المطلقات يترصن بأنفسهن ثلاثة قروء و امثال ذلك و هل سلم لكم منازعكم قط ذلك حتى تجعلوه مقدمة لدليلكم .

قالوا : و اما استدلالكم بحديث ابن عمر فهو الى أن يكون حجة عليكم أقرب منه الى

أن يكون حجة لكم من وجوه : احديها صريح قوله : فردها على ولم يرها شيئاً وقد تقدم بيان صحته .

قالوا : فهذا الصريح الصحيح ليس بايديكم ما يقاومه في الموضعين بل جميع تلك الالفاظ اما صحيحة غير صريحة واما صريحة غير صحيحة كما ستقفون عليه .  
الثاني انه قد صح عن ابن عمر (رض) باسناد كالشمس من رواية عبيدالله عن نافع عنه : في الرجل يطلق امرأته وهي حائض قال : لا يعتد بذلك وقد تقدم .  
الثالث انه لو كان صريحاً في الاعتداد به لما عدل به الى مجرد الراى وقوله للسائل : ادأيت .

الرابع ان الالفاظ قد اضطربت عن ابن عمر (رض) في ذلك اضطراباً شديداً وكلها صحيحة عنه وهذا يدل على انه لم يكن عنده نص صريح عن رسول الله (ص) في وقوع تلك الطلقة والاعتداد بها و اذا تعارضت تلك الالفاظ نظرنا الى مذهب ابن عمر (رض) وقتواه فوجدناه صريحاً في عدم الوقوع ووجدنا أحد الالفاظ صريحاً في ذلك فقد اجتمع صريح روايته وقتواه على عدم الاعتداد وبخالف في ذلك الفاظ مجملة مضطربة كما تقدم بيانه .  
واما قول ابن عمر (رض) : ومالي لا اعتديها وقوله : ادأيت ان عجز واستحقت فغاية هذا ان يكون رواية صريحة عنه بالوقوع ويكون عنه روايتان وقولكم : كيف يفتى بالوقوع وهو يعلم ان رسول الله (ص) قدردها عليه ولم يعتدها عليه بها فليس هذا بأول حديث خالفه راويه وله غيره من الاحاديث التي خالفها راويها اسوة حسنة في تقديم رواية الصحابي ومن بعده على رأيه وقد روى ابن عباس حديث بريرة و ان يبع الامة ليس بطلاقها وافتى بخلافه فأخذ الناس بروايته وتركوا رأيه وهذا هو الصواب فان الرواية معصومة عن معصوم والرأى بخلافها .

كيف وأصرح الروايين عنه موافقته لما رواه من عدم الوقوع على ان في هذا فقهاً دقيقاً انما يعرفه من له غور على أقوال الصحابة و مذاهبتهم و فهمهم عن الله و رسوله و احتياطهم للامة و لملك تراه قريباً عند الكلام على حكمه صلى الله عليه و سلم في ايقاع الطلاق الثلاث جملة .

وأما قوله في حديث ابن وهب عن ابن أبي ذئب في آخره : وهي واحدة فلعمري الله



لو كانت هذه اللفظة من كلام رسول الله (ص) ما قدمنا عليه شيئاً ولصرنا إليها أول وهلة ولكن لا ندرى أقالها ابن عمر من عنده أم ابن أبي ذئب أو نافع فلا يجوز أن يضاف إلى رسول الله (ص) ما لا يتيقن أنه من كلامه ويشهد به عليه و ترتب عليه الأحكام ويقال : هذا من عند الله بالوهم والاحتمال .

و الظاهر أنها من قول من دون ابن عمر (رض) و مراده به ان ابن عمر (رض) انما طلقها طليقة واحدة ولم يكن ذلك منه ثلاثاً أى طلق ابن عمر (رض) امرأته واحدة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكره .

وأما حديث ابن جريح عن عطاء عن نافع : أن تطليقة عبد الله حسبت عليه فهذا غاية أن يكون من كلام نافع ولا يعرف من الذى حسبها هو عبد الله نفسه او أبوه عمر (رض) اورسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز أن يشهد على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالوهم والحسبان وكيف يعارض صريح قوله ولم يرها شيئاً بهذا المعجم والله يشهد و كفى بالله شهيداً ولو تيقنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذى حسبها عليه لم نتعد ذلك ولم نذهب إلى سواه .

وأما حديث أنس : من طلق فى بدعته الزمناه بدعته فحديث باطل على رسول الله (ص) ونحن نشهد انه حديث باطل عليه ولم يروه أحد من الثقات من أصحاب حماد بن زيد انما هو من حديث اسماعيل بن امية الدراع الكذاب الذى تدرع و تعطل ، ثم الراوى له عنه عبد الباقي ابن قانع وقد ضعفه البرقانى وغيره وكان قد اختلط فى آخر عمره ، وقال الدارقطنى : يخطئ كثيراً ومثل هذا اذا تفرد بحديث لم يكن حديثه حجة .

وأما افتاء عثمان بن عفان وزيد بن ثابت رضى الله عنهما بالوقوع فلو صح ذلك ولا يصح ابداً فان أثر عثمان (رض) فيه كذاب عن مجهول لا يعرف عينه ولا حاله فانه من رواية اسماعيل بن سمعان عن رجل ، وأثر زيد فيه مجهول عن مجهول قيس بن سعد عن رجل سماه عن زيد .

فيا لله العجب أين هاتان الروايتان من رواية عبد الوهاب بن عبد المجيد الثقفى عن عبيد الله حافظ الامة عن نافع عن ابن عمر رضى الله عنهما انه قال : لانعتد بها فلو كان هذا الاثر من قبلكم لصلتم وجلتم .

واما قولكم : ان تحريمه لا يمنع ترتب أثره عليه كالظهار فيقال : أولا هذا قياس يذمه

ما ذكرناه من النص و سائر تلك الأدلة التي هي أرجح منه .  
ثم يقال ثانياً : هذا معارض بمثله سواء معارضة القلب بأن يقال : تحريمه يمنع ترتب  
أثره عليه كالنكاح .

ويقال ثالثاً : ليس للظهار جهتان جهة حل وجهة حرمة بل كله حرام فانه منكر من القول  
وزور فلا يمكن أن ينقسم الى حلال جائز و حرام باطل بل هو بمنزلة القذف من الاجنبى و  
الردة فاذا وجد لم يوجد الامع مفسدته فلا يتصور أن يقال : منه صحيح حلال و حرام باطل  
بخلاف النكاح والطلاق والبيع ، فالظهار نظير الافعال المحرمة التي اذا وقعت قارتها مفسدها  
فترتب عليه أحكامها والحاق الطلاق بالنكاح و البيع والاجارة والعقود المتقسمة الى حلال و  
حرام وصحيح و باطل أولى .

و اما قولكم : ان النكاح عقد يملك به البضع والطلاق عقد يخرج به فنع من أين لكم  
برهان من الله ورسوله بالفرق بين العقدين فى اعتبار حكم أحدهما والالزام به وتنفيذه والغاء  
الآخر وابطاله واما زوال ملكه عن العين بالاتلاف المحرم فذلك ملك قد زال حساً ولم يبق  
له محل واما زواله بالاقرار الكاذب فأبعد وأبعد فانا صدقناه ظاهراً فى اقراره وازلنا ملكه  
بالاقرار المصدق فيه وان كان كاذباً ، وأما زوال الايمان بالكلام الذى هو كفر فقد تقدم جوابه  
وانه ليس فى الكفر حلال وحرام .

واما طلاق الهازل فانما وقع لانه صادف محله وهو طهر لم يجمع فيه فنغذ وكونه هزل  
به ارادة منه أن لا يترتب أثره عليه وذلك ليس اليه بل الى الشايع فهو قد أتى بالسبب التام و  
أراد أن لا يكون سببه فلم ينفعه ذلك بخلاف من طلق فى غير زمن الطلاق فانه لم يأت بالسبب  
الذى نصبه الله تعالى مفضياً الى وقوع الطلاق وانما أتى بسبب من عنده وجعله هو مفضياً الى  
حكمه وذلك ليس اليه .

[ قلت : وطلاق الهازل باطل عند الشيعة الامامية ولا يحتاج الى ما بينه ابن القيم الجوزية

نعم لا يسمع دعواه لو لم يكن عليه قرينة] .

واما قولكم : ان النكاح نعمة فلا يكون سببه الاطاعة بخلاف الطلاق فانه من باب ازالة  
النعم فيجوز أن يكون سببه معصية . فيقال : قديكون الطلاق من اكبر النعم التي يفك بها المطلق  
الغل من عتقه والقيد من رجله فليس كل طلاق نعمة بل من تمام نعمة الله على عبادة اذمكنهم من



المفارقة بالطلاق اذا أراد أحدهم استبدال زوج مكان زوج والتخلص ممن لايجبها ولايلائمها فلم ير للمتحابين مثل النكاح وللمتباغضين مثل الطلاق .

ثم كيف يكون نعمة والله تعالى يقول : «لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن» ويقول . « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن » .

واما قولكم : ان الفروج يحتاج فنعم وهكذا قلنا سواء فانا احتطنا وابقينا الزوجين على يقين النكاح حتى يأتي مايزيله فاذا اخطانا فخطاؤنا في جهة واحدة وان اصبنا فصوابنا في جهتين جهة الزوج الاول وجهة الثاني وانتم ترتكبون أمرين تحريم الفرج على من كان حلالا له يقين و احلاله لغيره فان كان خطأ فهو خطأ من جهتين .

فتبين انا اولي بالاحتياط منكم . وقد قال الامام أحمد في رواية أبي طالب في طلاق السكران نظير هذا الاحتياط سواء فقال الذي لا يأمر بالطلاق انما أتى خصلة واحدة والذي يأمر بالطلاق أتى خصلتين حرمها عليه و احلها لغيره فهذا خير من هذا .

واما قولكم : ان النكاح يدخل بالعزيمة والاحتياط يخرج منه بادنئ شيء . قلنا : لا يخرج منه الا بما نصبه الله سبباً يخرج به منه و اذن فيه و اما ما ينصبه المؤمن من عنده و يجعله هوسياً للخروج منه فكلا .

فهذا منتهى اقدام الطائفتين في هذه المسئلة الضيقة المعتركة الوعرة المسلك التي يتجاذب أعنة أدلتها الفرسان و يتضائل لدى صولتها شجاعة الشجعان و انما تبهنا على مأخذها و أدلتها ليعلم الغر الذي بضاعته مزجاة ، أن هنا شيئاً آخر وراء ما عنده ، و انه اذا كان قد قصر في العلم باعه فضعف خلف الدليل ، و تقاصر عن جناثماره ذراعه ، فليعذر من شمر عن ساق عزمه و حام حول آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم و تحكيمها و التحاكم اليها بكل همة وان كان غير عاذر لمنازعة في قصوره و رغبته عن هذا الشأن البعيد ، فليعذر منا زعه في رغبته عما ارتضاء لنفسه من محض التقليد و لينظر مع نفسه ايها المعذور ؟ و اي السعيين احق بان يكون السعي المشكور ؟ و الله المستعان وهو الموفق للصواب الفاتح لمن ام باه طالباً لمرضاته من الخير كل باب .

انتهى ما اردنا نقله من كلام ابن القيم الجوزية .

وهانحن نشير الى مصادر الاثار و الاحاديث التي أشار اليه ابن القيم الجوزية غير المحلى لابن حزم والافكلها مسطورة في المحلى ج ١٠ ، من ص ١٩٧ الى ص ٢٠٤ طبعة مطبعة الامام بمصر . فنقول :

اما قصة قضاء عثمان وزيد بصحة الطلاق فقد أبطلهما ابن القيم نفسه و عبر عنه ابن حزم في ص ٢٠٠ بالروايتين الساقطين ولا يحضرني الان من كتبهم الحديثية المعروفة من نقلهما و على اى فقد صرح ابن القيم و ابن حزم بضعف الحديثين و ارسالهما .

و اما رواية من عمل عملا ليس عليه أمرنا فهورد فقرواها مسلم بهذا اللفظ في الصحيح في كتاب الاقضية انظر شرح النووى ج ١٢ ، ص ١٦ . وفي لفظ من أحدث في أمرنا ما ليس فيه فهورد قال النووى في شرحه : قال أهل العربية : الردنها بمعنى المردود و معناه فهو باطل غير معتده ثم قال : و هذا الحديث قاعدة عظيمة من قواعد الاسلام وهو من جوامع كلمه (ص) فانه صريح في رد كل البدع و المخترعات .

و رواه أبو داود ج ٤ ، ص ٢٨٠ الرقم ٤٦٠٦ طبعة مطبعة السعادة بتحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد بلفظ : من أحدث الخ عن عائشة ، و بلفظ : من صنع أمراً على غير أمرنا فهورد مرسلًا عن ابي عيسى عن النبي ، و ذيله محمد محيي الدين عبدالحميد انه أخرجه البخارى و مسلم و ابن ماجه بنحوه .

وهو في عون المعبود ج ٤ ، ص ٣٢٩ . و فيه قال الخطابي : في هذا الحديث بيان أن كل شئ نهى عنه رسول الله من عقد نكاح و بيع و غيرهما من العقود فانه منقوض مردود لان قوله : فهو رديوجب ظاهره افساده و ابطاله الا أن يقوم الدليل على أن المراد به غير الظاهر فينزل الكلام عليه لقيام الدليل فيه . وفي العون ايضاً عن المنذرى أنه أخرجه البخارى و مسلم و ابن ماجه بنحوه . انتهى ما في عون المعبود .

قلت : وترى الحديث في الترغيب والترهيب بلفظ : من أحدث ومن عمل عملا ، و بلفظ من صنع أمراً على غير أمرنا فهورد في ج ١ ، ص ٨٣ . وتراه في البخارى بلفظ من أحدث في كتاب الصلح ج ٦ ، ص ٢٣٠ فتح البارى . وفي الفتوح نقل لفظ من عمل و لفظ من فعل أمراً ليس عليه أمرنا عن الدارقطنى ، و فيه : و قال الطرقى : هذا الحديث يصلح أن يسمى نصف أدلة الشرع ثم شرع في شرحه يطول بنا نقله .

و ألفاظ الحديث في الدارقطنى على ما تراه في ج ٤ ، ص ٢٢٥ الى ص ٢٢٧ : من



أحدث ، ومن صنع في ماله ، و من فعل أمراً ، ومن عمل عملاً ، و كل أمر لم يكن عليه أمرنا فراجع .

و حديث البخارى تراه فى عمدة القارى ج ١٣ ، ص ٢٧٤ . و فيه : فهورد اى مردود من باب اطلاق المصدر على اسم المفعول كما يقال : هذا خلق الله اى مخلوقه ، و نسج فلان اى منسوجه و حاصل معناه انه باطل غير معتد به ، و فيه رد المحدثات و انها ليست من الدين لانها ليس عليها أمره و المراد أمر الدين ، و فى العمدة ايضاً تفسير الاحداث ، قال : الاحداث فى أمر النبى (ص) اختراع شىء فى دينه بما ليس فيه مما لا يوجد فى الكتاب و السنة ، و أما ابن ماجه فقد أخرجه فى المقدمة طبعة بتحقيق محمد فؤاد عبدالباقى ص ٧ بالرقم ١٤ . و أخرج الحديث فى المسند ج ٦ ، ص ١٤٦ و ص ١٨٠ و ص ٢٥٦ بلفظ من عمل و ص ٢٤٠ و ص ٢٧٠ بلفظ من أحدث .

و أخرجه ايضاً فى الجامع الصغير ج ٦ ، ص ٣٦ فى القدير الرقم ٨٢٣٣ بلفظ من أحدث جاعلاً عليه رمز (ق د ه) و ص ١٨٢ الرقم ٨٨٦٨ بلفظ من عمل جاعلاً عليه رمز (حمم) . و قال المناوى فى الشرح : و فيه دليل للقاعدة الاصولية ان مطلق النهى يقتضى الفساد لان المنهى عنه مخترع محدث و قد حكم عليه بالرد المستلزم للفساد .

و ترى الحديث فى كشف الخفاء ج ٢ ، ص ٢٢٤ بلفظ من أحدث فى أمرنا ما ليس منه فهورد عن الشيخين و أبى داود و ابن ماجه .

و اما حديث أبى الزبير : فقد رواه ابو داود فى السنن كتاب الطلاق ج ٢ ، ص ٣٢٤ الرقم ٢١٨٥ طبعة مطبعة السعادة . و هو فى عون المعبود ج ٢ ، ص ٢٢٢ . و روى مثله مع تفاوت مسلم فى الصحيح تراه فى شرح النووى ج ١٠ ، ص ٦٩ . و فى النسائى ج ٦ ، ص ١٣١ . و اللفظ فى مسلم : فردها على و ليس فيه و لم يرها شيئاً . و أخرجه فى سنن البيهقى ج ٧ ، ص ٣٢٣ كلفظ مسلم ، و فى ص ٣٢٧ بلفظ أبى داود .

و اما حديث أنس فاخرجه فى الجامع الصغير ج ٦ ، ص ١٨٦ الرقم ٨٨٤١ فىص - القدير بلفظ : من طلق البدعة الزمناه بدعته عن البيهقى عن معاذ و صرح بضعفه . و قال المناوى فى شرحه :

« الذى وقتت عليه من نسخ هذا الجامع طلب بالباء و الذى رايت من اصول صحيحه

من سنن البيهقي ومختصرها للذهبي بخطه : من طلق للبدعة ، و لفظ الدار قطنى : من طلق فى البدعة الزمانه بدعته « انتهى .

وقال الشيخ محمد الحفنى فى حاشية السراج المنير ج ٣ ، ص ٣٢٧ عند شرح الحديث : من طلب البدعة اى طلب أمراً مبتدعاً مخالفاً للشرع الزمانه بدعته اى وكلناه الى بدعته و عذبناه عليها و فى رواية : من طلق للبدعة اى اوقع الطلاق فى زمن البدعة الزمانه وقوع الطلاق و ان حرم . انتهى

و ترى الحديث فى سنن البيهقي ج ٧ ، ص ٣٢٧ عن أنس عن معاذ عن النبى (ص) بلفظ من طلق للبدعة الزمانه بدعته .

و تراه فى سنن الدار قطنى ج ٤ ، ص ٢٠ الرقم ٥٤ عن أنس قال : سمعت معاذ بن جبل قال : قال لى رسول الله (ص) : من طلق فى بدعة واحدة او اثنتين او ثلاثاً الزمانه بدعته ثم قال : اسماعيل بن أبى امية القرشى ضعيف متروك الحديث .

و أخرجه أيضاً فى ص ٤٥ بالرقم ١٢٩ بلفظ : من طلق للبدعة الزمانه بدعته ، وبالرقم ١٣٠ باللفظ الذى تقدم فى الرقم ٥٤ و كلاهما عن انس عن معاذ عن النبى و فى طريق كليهما اسماعيل بن أبى امية المتقدم انه متروك الحديث .

و على اى فقد صرح السيوطى و الدار قطنى و المناوى و ابن حزم بضعف الحديث . و قال ابن حزم فى المحلى ج ١٠ ، ص ٢٠١ بعد ما شدد فى الحكم بضعف الحديث : « ثم لو صح و لم يصح قط لكان لا حجة فيه لانه كان معنى قوله الزمانه بدعته اى اثمها كما قال عزوجل : و كل انسان الزمانه طائره فى عنقه و ليس فيه انه يحكم عليه بامضاء حكم بدعته و تجوزها فى الدين و هذا هو الظاهر » . انتهى

قلت : و ينطبق هذا على ما ذكره الحفنى فى معنى الحديث بلفظ من طلب البدعة . و اما حديث ابن عباس : الطلاق على اربعة وجوه فرواه فى سنن البيهقي ج ٧ ، ص ٣٢٥ .

و رواه فى تفسير القرطبي ج ١٨ ، ص ١٥٠ عن الدار قطنى .

و هو فى سنن الدار قطنى ج ٤ ، ص ٥ الرقم ٢ عن عكرمة يحدث عن ابن عباس يقول :

الطلاق على اربعة وجوه : وجهان حلال و وجهان حرام ، فاما الحلال فان يطلقها طاهراً عن



وقد تظافرت أخبار أهل البيت عليهم السلام بعدم الصحة ، و انعقد اجماع علمائهم عليه ، وهو حجة قاطعة كما ثبت بالأدلة القطعية ، وحيث أثبتنا أن وقت العدة هي الطهر ثبت أن الإقراء في الآية الأخرى المذكورة بعدها ، الواردة في بيان العدة ، محمولة على الإطهار ، و اتضح بذلك مذهب أصحابنا و سيجيء هناك مزيد دلالة ان شاء الله تعالى .

والطلاق في الشرع عبارة عن تخلية المرأة ، بحل عقدة من عقد النكاح ، و ذلك أن يقول : أنت طالق يخاطبها ، أو يقول : هذه طالق و يشير إليها ، أو يقول : فلانة بنت فلان طالق .

ولا يقع الطلاق عندنا إلا بهذا اللفظ ، لا بشيء من كنايات الطلاق ، سواء أراد به الطلاق أم لا ، وخالفت العامة هنا فأجازوه بها ، وقد يحصل الفراق بغير الطلاق : كالارتداد و اللعان و الخلع ، عند كثير من أصحابنا ، وان لم يتبعه بالطلاق و يحصل أيضاً بالفسخ للنكاح بأشياء مخصوصة وبالرد بالعيب ، وان لم يكن ذلك طلاقاً و لتفصيله شرح يطول فليطلب من محله .

غير جماع ، و ان يطلقها حاملاً مستيناً . و اما الحرام فأن يطلقها وهي حائض ، او يطلقها حين يجامعها لا تدري اشتمل الرحم على ولد ام لا .  
و بين صحة الحديث في ذيله شمس الدين العظيم آبادي في التعليق المعنى على الدار-قطنى فراجع .

و اما بقية الأحاديث التي وقعت في بيان ابن القيم فلا حاجة لنا الى التخيير لانها كلها في البخارى او شروحه او سنن الدار قطنى فراجع سنن الدار قطنى ج ٤ ، من ص ١ الى ص ٦٦ ، و فتح البارى ج ١١ من ص ٢٦٠ الى ص ٣١٣ ، و عمدة القارى ج ٢٠ من ص ٢٢٥ الى ص ٢٦٠ ، و سنن البيهقى ج ٧ من ص ٣١٢ الى ص ٣٦٦ .

و انما اهمنا اخراج ما اخرجناه من الاحاديث مع كونها في الكتب المسطورة لما فيها من البحث و التنقيب سوى ما ذكره ابن القيم ، و اما البواقى فكفى بتقبيها ما ذكره ابن القيم ولا نزيد عليه .

ثم انّ النساء في الآية ، وإن كان عاماً في المدخول بهنّ وغيرهنّ ، وذوات الاقراء وغيرهنّ ، لكنّه مخصّص بالاجماع والسنة بذوات الاقراء المدخول بهنّ ، ودلّ عليه الكتاب أيضاً وهو قوله تعالى : « فما لكم عليهنّ من عدّة تعدّونها » و سيجيء ان شاء الله ، سواء قلنا : انّ النساء اسم جنس<sup>(١)</sup> بمعنى الجمع ، أو جمع حقيقة للمرأة من غير لفظها ، كما قاله في الصحاح لظهور أنّ الالف واللام في مثله يفيد الاستغراق والعموم ، فقول صاحب الكشاف<sup>(٢)</sup> : « لا عموم ثمّ ولا خصوص - ولكنّ النساء اسم جنس للانثى من الانس ، وهذه الجنسية معنى قائم في كلهنّ وفي بعضهنّ فجاز ان يراد بالنساء هذا وذلك فلمّا قيل : فطلقوهنّ اعدّتهنّ علم أنّه اطلق على بعضهنّ وهنّ المدخول بهنّ من المعتدّات بالحيض - لا يخفى ما فيه بعد ما بيناه .

« وأحصوا العدة » اضطوا الاقراء التي يعتدّ بها و اكملوها ثلاثة قروء كما ورد بيانها في آية اخرى ولا يبعد ان يراد مطلق العدة الثابتة بأي دليل كان ، بمعنى انّ العدة بما هي يجب حفظها وحينئذٍ فتدخل المسترابة وغيرها فيه اثبت كون ما يجب

(١) وفي اللسان : النسوة و النسوة بالكسر و الضم و النسوان و النسوان جمع

المرأة من غير لفظه ثم نقل عن ابن سيده ان النساء جمع النسوة اذ اكثرن و لذا قال سيبويه في الاضافة الى النساء نسوى فرده الى واحده .

وفي التاج : عن القالي النساء جمع امرأة ليس لها واحد وكذلك المرأة لا جمع لها

من لفظها .

و في المعيار بعد نقل نسوة و نسوة كغرفة و عصمة و النساء ككساء و النسوان بكسر النون و ضم السين و الواو و النون اسماء لجماعة انثى الاناسى الواحدة امرأة من غير لفظ الجمع ، و روى : ان النساء سمين لانهن انس للرجال و النسبة النسوى بالكسر بلا هاء و تصغير نسوة نسبة بقلب الواو ياءً و ادغامها في ياء التصغير و الجمع نسيات بالالف و التاء .

(٢) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٤٤ . قلت : و في قلائد الدرر هنا بيان في ج ٣ ،

ص ٢٢٠ يعجبنا نقله بعين عبارته قال قدس سره : « و يمكن أن يقال : ان الايس و التي لم تبلغ لا تدخلان في هذا العموم لان المراد بالعدة الاطهار كما نبهنا عليه و هما فاقدتان للاطهار » انتهى .



عليها عدة ، وانما أمر باحصائها لان لكل من الزوجين فيها حقاً فان حق الزوجة النفقة والكسوة وحق الزوج المراجعة والمنع من الازواج وثبوت نفس الولد فأمر تعالى باحصائها ليعلم وقت المراجعة ووقت فوتها وتحريمها عليه ورفع النفقة والكسوة والسكنى .

« واتقوا الله ربكم ، من تطويل العدة والاضرار بهن كذا في الكشاف ، ولا بعد أن يراد الاتقاء في احكام العدة من جانب الرجل بالتطويل والاضرار بالمرأة ، بأن يتركها حتى اذا قاربت الخلاص راجعها ثم يطلقها ، يفعل ذلك للاضرار بها ، ومن جانب المرأة بالتقصير والانقضاء بدعوى خروجها منها كاذبة حذراً من أن يراجع فيها إليها أو ارادة أن تتزوج بغيره ، ومن اضرار المرأة بالرجل تطويل العدة لاستحقاق زيادة النفقة .

« ولا تخرجوهن من بيوتهن ، التي كن ساكنات فيها وقت الطلاق سكون اقامة على وجه يكون مسكنهن عادة وتحريم الاخراج مستمر إلى انقضاء المدة .  
« ولا يخرجن ، المطلقات من بيوتهن ، التي كن يسكنها على ما عرفت ، و في الكشاف الجمع بين النهيين <sup>(١)</sup> ليشعر بأنه لا يؤذنوا و ليس لاذنهم أثر في رفع الحظر ، وحاصله أن اطلاق النهي عن اخراجهن وخروجهن يقتضى عدم جواز الخروج لها ، وإن أذن الزوج ، وإلى هذا يذهب اكثر أصحابنا والعامّة .

ويؤيده أن ذلك حق الله تعالى ، فلا يكون لاذن الزوج فيه دخل بخلاف زمن الزوجية ، فان الحق لهما فلو اتفقا على الانتقال جاز .

وذهب بعض اصحابنا الى جواز خروجها مع اذن الزوج واستقر به العلامة في النهاية ، وقد يستدل عليه بحسنة الحلبي <sup>(٢)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام قال : لا ينبغي

(١) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٤ .

(٢) حديث الحلبي تراه في الوسائل الباب ١٨ من أبواب العدد ، الحديث ١ ،

ج ٣ ، ص ١٧٠ ط الاميرى و في ط الاسلامية ج ١٥ ، ص ٣٣٤ المسلسل ٢٨٤١٤ ، وفي

للمطلة أن يخرج الأباذن زوجها حتى تنقضى عدتها ثلاثة أقرأ أو ثلاثة أشهر، و  
نحوها من الأخبار .

وعلى هذا فيقيد ظاهر الأية بما لا اذن فيه تحصيلا للجمع بين الأدلة ، ويتوجه  
عليه أن تقييد القرآن بخبر الواحد مرغوب عنه عند أكثر الأصحاب فلا يجوز هنا  
وفيه نظر ، فإن الظاهر جوازه على ما ثبت فى الأصول ، وكون السكنى حق الله تعالى  
فى محل المنع بل الظاهر أن الحق لا يعدوهما ، فلو اتفقا على الانتقال جاز كما فى  
حال الزوجية ، ومن هنا يعلم أن جواز الخروج مع الاذن هو الأقوى .

وعلى كل حال فيجوز خروجها لضرورة الى حاجة أو غيرها لكن يكون بعد  
نصف الليل و تعود قبل الفجر كما دلت عليه رواية سماعة <sup>(١)</sup> قال : سألت عن المطلقة

الكافى طبعة سنة ١٣١٥ ج ٢ ، ص ١٠٧ باب عدة المطلقة و ابن تعنت الحديث ١ ، و هو فى  
طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٨٩ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٠ ، الرقم ٤٤٩ ، و ص ١١٦  
الرقم ٤٠٣ ، و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٣٣ الرقم ١١٨٤ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٣  
و قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٢٤ ، و فى المرأة ج ٤ ، ص ١٢ .

و فى المصادر المسطورة اختلاف يسير فى بعضها كما فى المتن و فى بعضها زيادة  
« ان لم تحض بعد ثلاثة أشهر » و استتبط فى قلائد الدرر من قوله : لا تدرى لعل الله : انه  
من قبيل العلة لعدم الخروج قال : و فيه تنبيه واضح على كونه حق الزوج .

(١) انظر الوسائل ، ج ١٥ ، ص ٤٣٥ ، المسلسل ٢٨٤٢١ طبعة الإسلامية الباب ١٩  
من أبواب العدد ، الحديث ١ . و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٠ ، و هو فى الكافى  
ج ٢ ، ص ١٠٧ طبعة سنة ١٣١٥ باب عدة المطلقة و ابن تعنت ، الحديث ٤ ، و فى طبعة  
الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٠ ، و فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٠ ، الرقم ٤٥٠ ، و الاستبصار ج ٣  
ص ٣٣٣ ، الرقم ١١٨٥ ، و فى الفقيه طبعة النجف ج ٣ ، ص ٣٢٢ ، الرقم ١٥٦٤ ، و فى  
طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٤٩٩ ، الرقم ٤٧٥٧ ، و فى نسخة الفقيه قليل تفاوت فى آخر  
الحديث ، و للحديث تنمة لم ينقلها المصنف لعدم الاحتياج اليه ، و الحديث فى الوافى الجزء



أين تعتد؟ قال : فى بيتها لا يخرج فان أردت زيارة خرجت بعد انتصاف الليل ولا يخرج نهاراً، هذا مع تأدى الحاجة به واندفاعها بذلك والآن جاز خروجها وقت الضرورة مطلقاً .

« إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » مستثنى من اخراجهن أى يحرم اخراجهن إلا ان تفعل المرأة فاحشة ظاهرة أو مظهرة على اختلاف القرائتين بفتح الياء وكسرها وقد اختلف فيها فقيل : هى الزنا فيخرج لاقامة الحد عليها ، وهو قول الحسن و مجاهد والشعبي ، واختاره شيخنا المفيد فى المقنعة والشيخ فى النهاية ، وقيل أن تعدوا على الزوج او تؤذيه او تؤذى أهله ، فيجوز الاخراج دفعاً للضرورة ، وهو قول ابن عباس وجماعة ، واليه ذهب الشيخ فى الخلاف .

ويدل عليه ما رواه إبراهيم بن هاشم عن بعض رجاله عن الرضا عليه السلام فى قول الله عز وجل : « ولا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » قال : اذاها لأهل الرجل وسوء خلقها <sup>(١)</sup> ونحوها رواية على بن أسباط عنه عليه السلام وهما غير واضحتى الصحة <sup>(٢)</sup> مع عدم ظهور الآية فى هذا المعنى ، إلا أن القول به مشهور بين الأصحاب وتردد فيه العلامة فى المختلف وله وجه .

واللفظ فى المصادر «بعد نصف الليل» فما فى مخطوطتنا من المسالك « بعد انتصاف الليل » اما سهو من الناسخ او لعثورهم على النسخة التى فيها اللفظ « بعد انتصاف الليل » وعلى أى فلا يتغير المعنى .

(١) ترى الحديثين فى الوسائل الباب ٢٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ و ٢ ، وهما فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٣٩ ، الرقم ٢٨٤٣٣ و ٢٨٤٣٤ وفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧١ ، وهما فى الكافى ج ٢ ، ص ١١٠ فى باب تأويل قوله : لا تخرجوهن من بيوتهن ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٧ ، و تراهما فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٣١ و ١٣٢ بالرقم ٤٥٥ و ٤٥٦ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ١٤ .

(٢) قال فى المرآت : لان الاول مرسل و الثانى مجهول .

وقيل : الفاحشة هي النشوز ، فإذا طلقها على نشوز سقط حقها من السكنى وهو بعيد ، لأن السكنى يجب للمطلقة بالنص وكونها قبل الطلاق ناشراً لا يسقط حقها الثابت بعده ، وقيل : الفاحشة كل معصية لله ظاهرة وهذا أقرب الى الظاهر إلا أن العامل بها من أصحابنا قليل .

وعلى اعتبار الأولين فلو أخرجت للأنثى لم ترد الى المنزل الأول ان لم تنب عند أصحابنا ولو تابت فوجهان ، ولو أخرجت لاقامة الحد فقد اختلف فيه فظاهر جماعة من الأصحاب الرد بعد اقامته ، قالوا: ولا تبين إلا في المنزل وظاهر آخريين منهم عدم الرد واختاره العلامة في المختلف نظراً الى جواز الاخراج والرد يحتاج الى دليل والاصل عدمه .

« تلك حدود الله » اشارة الى جميع الأحكام المذكورة حتى عدم خروج المرأة .  
« ومن يتعد حدود الله » ومن يتجاوز ما حد الله له بان يخرج عن طاعته الى معصيته خلاف ما امر به أو نهى عنه مطلقاً سواء كانت المذكورة في الآية أو غيرها .  
ومن ثم أعادها بلفظ الظاهر .

« فقد ظلم نفسه » باعتبار أنه عرضها للمعاقب وسخط الله وغضبه ومقتضاها اطلاق الظالم على فاعل المعصية مطلقاً ويمكن تخصيصها بالكبيرة وفيه نظر فان الظلم مقول بالتشكيك يصدق على فاعل أقل المعصية وأعلاها كالكفر وما بينهما والمراد هنا التأكيد في ترك المنهيات وفعل المأمورات وخصوصاً الأحكام المسوق بيانها .

« لا تدري » يحتمل كونه على الخطاب للنسبي <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> أو المطلق وعلى الغيبة للنفس لعدم علمها بعواقب الامور .

« لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » اي يغير رأى الزوج في محبة الطلاق ويوقع في قلبه المحبة لرجوعها فيما بين المطلقة الواحدة والثانية أو فيما بين الثانية والثالثة ، أو يحدث ارادة الرجعة في أثناء العدة ، وفي موثقة <sup>(١)</sup> زارة قال : سمعت

(١) انظر الوسائل ج ١٥ ، ص ٣٦٢ الباب ٥ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث

١ ، المسلسل ٢٨١٧٤ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٩ ، وهو في الكافي ج ٢ ، ص



أبا جعفر عليه السلام يقول : أحب للرجل الفقيه ان اراد أن يطلق امرأته أن يطلقها طلاق السنة قال : ثم قال : وهو الذي قال الله تعالى : « لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً » يعني بعد الطلاق وانقضاء العدة التزويج بها ، من غير أن تتزوج زوجاً غيره ، وما أعدله وأوسعها لهما جميعاً أن يطلقها على طهر من غير جماع تطليقة بشهود ، ثم يدعها حتى يخلو أجلها ثلاثة أشهر او ثلاثة قروء ثم يكون خاطباً من الخطاب .

فان قيل : المأمور به في الآية طلاق العدة فكيف يكون طلاق السنة مقدماً عليه كما هو الظاهر من أخباركم وهو المشهور بين علمائكم ؟ -

قلنا : طلاق السنة ايضاً طلاق العدة فان المراد بطلاق العدة كون الطلاق واقعاً في طهر لم يواقعها فيه ، وهذا هو طلاق السنة بالمعنى الأعم ، وينبه على ذلك مارواه ابن بكير <sup>(١)</sup> وغيره عن أبي جعفر عليه السلام انه قال : الطلاق الذي أمر الله عز وجل به والذي سن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يخلى الرجل عن المرأة ، فاذا حاضت وطهرت من محيضها أشهد رجلين عدلين على تطليقه ، وهي طاهر من غير جماع ، وهو أحق برجعته ما لم تنقض ثلثة قروء ، وكل طلاق ما خلا هذا فباطل ليس بطلاق .

وما رواه يونس <sup>(٢)</sup> عن بكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال : الطلاق أن

١٠٠ باب طلاق السنة و طلاق العدة ، الحديث ٣ ، وفي طبعة الاخوندى ج ٤ ، ص ٦٥ ،  
و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥١ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٥ .

(١) الوسائل الباب ١ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٥ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٦ ، وفى ط الاسلامية ج ١٦ ص ٣٤٦ ، المسلسل ٢٨١٣٦ ، وهو فى الكافى ج ٢ ، ص ١٠٠ طبعة سنة ١٣١٥ باب تفسير طلاق السنة و طلاق العدة ، الحديث ٧ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٤ ، ص ٦٧ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٢ ، وفى المرات ج ٤ ، ص ٦ وفيه : « حسن اوموثق والظاهر ان ابن من زيادة النساخ بل هو بكير اذ ابنه لا يروى عن أبي جعفر (ع) وسيأتى نظير هذا السند وفيه عن بكير » انتهى .

(٢) انظر المجمع ج ٥ ، ص ٣٠٥ ، ونقله فى الوسائل الباب ٩ من ابواب مقدمات الطلاق وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٦ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ص ٢٨٠ المسلسل ٢٧٩٢٤ والصحيح من اللفظ ما فى الكتاب والوسائل واما المجمع فى لفظه أدنى تفاوت مع ما هنا ولعله من سهو النساخ .

بطلق الرجل المرأة على طهر من غير جماع ، ويشهد رجلين عدلين على تطليقه ، ثم هو أحق برجعها ما لم تمض ثلاثة قروء ، فهذا الطلاق الذي أمر الله به في القرآن وأمر به رسول الله ﷺ ، وكل طلاق لغير العدة فليس بطلاق . ونحوها من الأخبار <sup>(١)</sup> .

إلا أن أصحابنا أفردوا قسماً من هذا الطلاق وسموه بطلاق السنة مقابل طلاق العدة ، وإن كان في الحقيقة هو من طلاق العدة بالمعنى العام ، ونقلوه عن ائمتهم عليهم السلام وهو الطلاق في غير طهر الموافقة وترك المرأة حتى تخرج من العدة ثلاثة أشهر أو ثلاثة أقراء .

وقد بينت ذلك الأخبار: روى زرارة في العسن <sup>(٢)</sup> عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال : كل طلاق لا يكون على السنة أو طلاق على العدة فليس بشيء قال زرارة : فقلت له : فسرتلى طلاق السنة وطلاق العدة ، فقال : أما طلاق السنة فإذا أراد الرجل أن يطلق امرأته : فلينتظر بها حتى تطمئ وتطهر ، فإذا خرجت من طمئتها طلقها تطليقة من غير جماع ، ويشهد شاهدين على ذلك ، ثم يدعها حتى تطمئ طمئتين ، فتقضى عدتها بثلاث حيض وقدمات منه ويكون خاطباً من الخطاب ، إن شاءت تزوجته وإن شاءت لم تزوج ، وعليه نفقتها والسكنى مادامت في العدة ، وهما يتشاوران حتى تنقضى عدتها .

و أما طلاق العدة الذي قال الله تعالى : « فطلقوهن لعدتهن » وأحصوا العدة ، فإذا أراد الرجل منكم أن يطلق امرأته طلاق العدة ، فلينتظر بها حتى تحيض وتخرج من حيضتها ، ثم يطلقها تطليقة من غير جماع ، ويشهد شاهدين عدلين ويراجعها من يومه ذلك إن أحب أو بعد ذلك بأيام قبل أن تحيض ، ويشهد على رجعتها وواقعها ويكون معها حتى تحيض .

(١) تجدها مبثوثة في كتاب الطلاق من الوسائل ومستدرك الوسائل .

(٢) انظر الكافي ج ٢ ، ص ٩٩ باب تفسير طلاق السنة ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة

الاخوندى ج ٦ ، ص ٦٥ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ٢٦ الرقم ٨٣ ، وفي الوافي الجزء

١٢ ، ص ١٥١ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٥ ، وجزاه في الوسائل في الابواب المتفرقة .



فاذا حاضت و خرجت من حيضتها طلقها تطليقة أخرى من غير جماع و يشهد على ذلك ثم يراجعها ايضاً متى شاء قبل أن تحيض ويشهد على رجعتها ويواقعها ويكون معها إلى أن تحيض الحيضة الثالثة ، فاذا خرجت من حيضتها الثالثة طلقها التطليقة الثالثة بغير جماع و يشهد على ذلك ، فاذا فعلت ذلك فقد بان منه ، ولا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره الحديث .

و المراد بكون هذا طلاق العدة المأمور بها في الآية ، أنه فرد منه ، فصح إطلاقه عليه ، و لتفصيل ذلك شرح يطول فليطلب من محله .

« فاذا بلغن أجلهن » قاربن الفراغ منه بحيث لم يبق من العدة إلا قليل ، كما خرج جزء منها ، والأجل يطلق لمجموع المدة ولمنتهاها ، فيقال لعمر الانسان أجل<sup>(١)</sup>

(١) وفي المقاييس ج ١ ، ص ٦٤ بيان يعجبنا نقله ملخصاً وبالمعنى لثلاثيهم من عشر على المعاني الاخر للاجل انه وقع اشتباه من المصنف كلا ولكنه اراد بيان كيفية استعماله في المعنى الاول .

قال في المقاييس : « الهمزة والجيم واللام يدل على خمس كلمات متباينة لا يمكن حمل واحدة على واحد .

فالاجل غاية الوقت في محل الدين وغيره فقال أجل يأجل ( من باب خرج ) والاجل نقيض العاجل وقولهم : اجل من هذا الباب كأنه يقول : انتهى وبلغ الغاية والاجل القطيع من بقر الوحش والجمع اجال ( كجسم وأجسام ) .

والاجل مصدر اجل عليهم شراً ( من باب ضرب ونصر ) اي جناه وبعثه .

والاجل ( بكسر الهمزة ) وجع في العنق .

والمأجل ( بفتح الميم والجيم ) شبه حوض واسع يوجل فيه ، او البئر ، او القناة أياماً

ثم يفجر في الزرع والجمع مأجل .

فهذه هي الاصول وبقيت كلمتان : أحدهما من باب الابدال وهو قولهم : أجلوا ماثمهم اي جسوه والاصل في ذلك الزاي ازلوه ، ويمكن أن يكون اشتقاق هذا ومأجل الماء واحداً والاخرى من أجل ذلك فعلت ذلك وهو محمول على أجلت الشيء اي جنبته فمعناه من أن جنبى .

وأما أجلى على فعلى فكان والاماكن أكثرها موضوعة الاسماء غير مقيسه . انتهى ما في

و للوقت الذى ينتهى به العمر أجل ، قال الله تعالى : «فاذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون» . و البلوغ الوصول الى الشيء .

وقد يقال للدنو منه على الاتساع ، و هو المراد هنا ليجرب عليه قوله : « فأمسكوهن بمعروف أو افارقوهن بمعروف » اى انتم مخيرون إما في الرجعة بطريق حسن يحسن معه المعاشرة و الاتفاق الحسن و ما يتعلق بذلك من حقوق الزوجية ، و إما المفارقة بترك الرجعة و تخليتها سبيلها على وجه حسن جميل لا إضرار فيه .

و المراد تحريم جعلها كالمعلقة بان يطلقها فاذا قرب الفراغ من العدة راجعها ثم يطلقها يفعل مثل ذلك للاضرار بها حتى لا تزوج ، وانما قلنا: ان بلوغ الأجل بمعنى مقارنة بلوغه ، لانه مع بلوغه و انقضائه على الحقيقة لا يملك الزوج الخيار بين الرجعة و المفارقة بل هى تملك نفسها و تبين منه ، و لها أن تزوج من شاءت من الرجال .

« و أشهدوا ذوى عدل منكم » قد اختلف في متعلق الشهادة ففى الكشاف<sup>(١)</sup>

المقاييس ملخصاً ومنقولاً بالمعنى ومزيداً فيه بعض ما يوجب رفع الإبهام كالتمثيل بجسم وأجسام وانما نقلنا كلام ابن فارس لثلاثتهم متوهم عدم اطلاع المصنف على معانى هذه المادة وانما اقتصر على الاول وشرح كيفية الاستعمال .

(١) انظر الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٥ ، وفى فائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٢٩ :

« نعم يمكن على مذهب الامامية تعلق الشهادات فى الاية بالطلاق والرجعة معاً على أن يكون الاول على الوجوب والثانى على الندب حملاً للاية على مطلق الرجحان المتلقى بيانه من معدن الوحي » انتهى ما اردنا نقله .

قلت : قد اوضحنا فى تعاليناه على المجلد الاول من آيات الاحكام للاستزادى نقلنا عن العلامة النائينى وتلقيناه بالقبول من ان الوجوب ليس أمراً شرعياً بل أمر عقلى من جهة حكم العقل باطاعة الامر ، والعقل انما يلزم العبد بالانبيات ما لم يصرح المولى بالترخيص والاذن وليس استعماله فى موارد الندب ، مغايراً لاستعماله فى موارد الوجوب بل يأذن الشارع ويرخص الترك فى موارد الندب .



هو راجع الى الرّجعة والفرقة جمعاً على النّدب عند أبي حنيفة كقوله تعالى : « و أشهدوا اذا تبايعتم » ، وعند الشافعي هو واجب في الرّجعة مندوب اليه في الفرقة و كلا القولين بعيد عن الصّواب :

أمّا الأوّل فلخروجه عن ظاهر الأمر من غير قرينة صارفة عن الوجوب وهو مرغوب عنه . وأمّا الثّاني فلأنّ التّخصيص باحدهما دون الآخر يتوقّف على المعارض المعين و بدونه الغاز و تعمية لعدم أولويّة ما ذكره من العكس .

و لو قطع النّظر عن هذا ففيه حمل اللفظ على معنييه الحقيقي و المجازي و ذلك مع تسليمه مجاز يتوقّف على الدّلالة وكذا حمّله على الرّجحان المطلق الشامل للوجوب في بعض الافراد والنّدب في الأفراد الأخر و تعيين الوجوب في قسم والنّدب في آخر ، مع عدم الدليل الواضح ، لا وجه له مع أنّ الشّهاد على ترك الرّجعة لا يكاد يحصل له معنى ، إذ لا يراد من ترك الرّجعة سوى الاستمرار على موجب الطّلاق المقتضى للفرقة و ليس بشيء يتجدّد فعله فيفتقر الى اشهاد ، و الذي يقتضيه النّظر الصّحيح من غير تكلف تعلقه باصل الطّلاق لانّ الكلام فيه وهو المقصود الأصلي من سوقه و الباقي من توابعه فتوسطها لا يضرّ بالحال خصوصاً مع ارتباطها به فكأنه قال اذا طلّقتنّ النساء فطلّقوهن لعدّتهنّ و أشهدوا ذوى عدل ، و يكون الأمر باقياً على ظاهره و هو الوجوب ، و قد تظافرت الأخبار عن الائمة الأطهار عليهم السلام بوجوب الاشهاد في الطّلاق <sup>(١)</sup> و عدم اعتباره بدونه و أنّ الأمر بالاشهاد راجع اليه :

وعليه يندفع المحاذير حيشما جمع بين الواجب والمندوب بامر واحد مثل اغتسل للجنابة والجمعة والتوبة فهنا ايضاً كذلك فان وجوب الاشهاد في أصل الطّلاق حتى يقع صحيحاً لعله يعد من ضروريات مذهب الشيعة .

واما الرجعة فقد وردت فيها ايضاً روايات لا يمكن انكار نده ، وصرحوا بالسرفى رجحان الاشهاد ومع ذلك فقد أجازوها مع عدم الاشهاد وانظر في ذلك الوسائل الباب ١٣ من أبواب أقسام الطّلاق ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ١٤ .

(١) انظر الوسائل ومستدرك الوسائل كتاب الطّلاق ترى الاخبار فيها مبثوثة بحدتكاذ تزيّد عن حد التواتر والباب ١٠ من أبواب مقدمات الطّلاق مخصوص بوجوب الاشهاد في الطّلاق ،

روى محمد بن مسلم<sup>(١)</sup> قال : قدم رجل على أمير المؤمنين عليه السلام بالكوفة فقال : انى طلقت امرأتى بعد ما طهرت من محيضها قبل أن اجامعها فقال لى أمير المؤمنين عليه السلام : أشهدت رجلين ذوى عدل كما أمر الله عز وجل ؟ - فقال : لا ، فقال عليه السلام : اذهب فان طلاقك ليس بشيء ونحوها من الأخبار التى بلغت فى الكثرة الى حد لا يحصى وانعد اجماع اهل البيت عليهم السلام على ذلك واجماعهم حجة قاطعة على ما ثبت

وكذا ص ٤ من المستدرك ومع ذلك ترى الوجوب فى ضمن أخبار أخر مبثوثة فى الابواب. وانظر حسنة زرادة عن ابى جعفر (ع) فى الوسائل الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٥ ، ج ١٥ ، ص ٢٨٣ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٧٩٣١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٦ ، والوافى الجزء ، ١٢ ، ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى طبعة سنة ١٣١٥ هـ ج ٢ ، ص ٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنة ، الحديث ١٠ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٥٩ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣ وقال : ضعيف على المشهور ، والحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٨ الرقم ١٤٩ .

(١) انظر الوسائل الباب ١٠ من ابواب مقدمات الطلاق ، الحديث ٧ . وهو فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٨٣ المسلسل ٢٧٩٣٣ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٧ . والوافى الجزء ١٢ ص ١٥٠ ، وهو فى الكافى ج ٢ ص ٩٨ باب من طلق لغير الكتاب والسنة الحديث ١٢ ، وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ص ٦٠ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٤ وفيه ضعيف على المشهور ولعله لوجود سهل بن زياد فى طريقه وقد أوضحنا فى تعاليفنا على مسالك الافهام ج ١ ، ص ٣٥٢ صحة أحاديث سهل . وروى الحديث فى التهذيب ج ٤ ، ص ٤٨ ، الرقم ١٥١ .

وفى الباب حسنة ابن أبى نصر ، انظر الوسائل الباب ٢١ من أبواب مقدمات الطلاق الحديث ١ . وهو فى طبعة الاسلامية ج ٦ ، ص ٣٠٢ المسلسل ٢٧٩٩٥ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٤٩ وفى الكافى ج ٢ ، ص ١٠١ باب من طلق وفرق بين الشهود ، الحديث ٣ . وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ص ٧٢ ، وفى التهذيب ج ٨ ، ص ٤٩ الرقم ١٥٤ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٧ وقال : حسن قلت : وذلك لوجود ابراهيم بن هاشم فى السند وقد أوضحنا وبسطنا الكلام فى حقه وانه معتبر أتم الاعتبار فى المجلد الاول من هذا الكتاب ص ١٢٨ و ص ١٢٩ .



في محلّه .

و مقتضى ما ذكرناه كون الاشهاد شرطاً في الطلاق و عدم صحته بدونه و على ذلك اجماعهم و تضافرت به اخبارهم عن الائمة صلوات الله عليهم ، والمراد بوجوب الاشهاد ايقاع المشهود به على وجه يعلم الشاهد ذلك بأن يوقعه بحضور الشاهدين دفعة ، لابان يخبر به ، او يشهد عليه بأنه سيفعل ذلك ولامتفرّفاً كل شاهد في وقت و قد انعقد اجماعهم على ذلك ايضاً و في اخبارهم دلالة عليه .

« وأقيموا الشهادة لله » أمر للشهود باقامة الشهادة عند الاستشهاد لوجه الله لا لغرض آخر كرضا المشهود له ومحبتة له أو عداوته للمشهود عليه ، أو توقع جعل على اقامتها ونحو ذلك من الامور الموجبة لاقامتها و بالجملة يجب أن يكون المقصود منها وجه الله واقامة الحق ودفع الظلم كما نبه عليه قوله تعالى في موضع آخر : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم » .

و يستفاد منها الحث على الصدق في الشهادة حيث انها لله ، فلا وجه للكذب فيها او الايقاع على غير ما هي عليه ، و على كل تقدير فلو كان الشاهد صادقاً و أوقع الشهادة لا لله بل لغرض آخر صح وترتب الأثر عليها في اثبات حق المشهود له وبقى حق الله من حيث مخالفة الامر متعلقاً بالشاهد .

« ذلكم » يريد به الحث على الاشهاد و الاقامة أو جميع ما في الآية .

« يوعظ به من كان يؤمن بالله واليوم الآخر » يتعظ وينتفع به المؤمن فانه المقصود لذكر الأحكام دون من عداه ولا يخفى ما فيه من المبالغة والاشعار بان من لا يتعظ بذلك فليس بمؤمن .

« ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب » جملة اعتراضية مؤكدة لما سبق من الأحكام بالوعد على الاتقاء عما نهى عنه صريحاً أو ضمناً من الطلاق في الحيض والاضرار بالمعتدة و اخراجها من المسكن وتعدى حدود الله وعدم الاشهاد في الطلاق و كتمان الشهادة ، والمراد انه تعالى يجعل له مخرجاً مما في شأن الأزواج من المضايق والغموم ويرزقه فرجاً و خلفاً من وجه لم يخطر بباله ولا يحتسبه .

ويحتمل أن يكون الوعد لعامة المتقين بالخلاص من مضارِّ الدارين و الفوز بخيرهما من حيث لا يحتسبون ، و يحتمل ان يكون كلاماً جرى به للاستطراد و الاعلام بان المتقى يجمع الله له خير الدنيا والآخرة و يخلصه من مضارِّهما .  
 « ومن يتوكل على الله فهو حسبه » كفيه « ان الله بالغ أمره » بالرّفع على قراءة الاكثر اى نافذ أمره ، وقرأ حفص بالاضافة والمراد انه يبلغ ما يريد و لا يفوته مراد ، و قرىء بالغا بالنصب على الحالّيّة و خبران قوله : « قد جعل الله لكلّ شيء قدراً » تقديراً او توقيتاً او مقداراً او اجلاً لا يتأتى بغيره وهو بيان لوجوب التوكل على الله و تفويض الأمر اليه لانه اذا علم كلّ شيء من الرزق وغيره لا يكون الا بتقديره و توفيقه فلم يبق الا التوكل عليه و التسليم اليه تعالى .

الثانية « و اذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن » شارف انقضاء عدتهن فان البلوغ قد يطلق على الدنو من الشيء على ما عرفت فيترتب عليه قوله :  
 « فأمسكوهن بمعروف أو سرّ حوهن بمعروف » لظهور انه بعد تقضى الأجل بتمامه و مضى العدة تملك نفسها فلا يصح التخيير بين الامساك و التسريح بل يكون اجنبية من شقّ الناس لاسبيل له عليها والمراد بالمعروف في الموضعين ما كان موافقاً للشرع من القيام بمصالح الزوجية ان أمسكها و الأتركها حتى تنقضى عدتها و تكون املك بنفسها .

« و لا تمسكوهن ضراراً » و لا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن لا الرغبة في نكاحهن كان يتركها حتى تشارف الأجل ثم يراجعها لتطول العدة عليها على ما قيل :  
 ان الرجل منهم كان يطلق المرأة و يتركها حتى يقرب انقضاء عدتها و يراجعها لتطول العدة فنهى عنه .

و رواه الصدوق<sup>(١)</sup> عن المفضل بن صالح عن الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام و

(١) الوسائل الباب ٣٣ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث ٢ ج ١٥ ، ص ٤٠٢ ،  
 المسلسل ٢٨٣١٠ ، وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٥ ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص  
 ١٥٣ ، وفى فلائد الدرر ج ٣ ص ٢٢٨ ، وهو فى الفقيه ج ٣ ، ص ٣٢٣ الرقم ١٥٦٨



هو منصوب أما على أنه مفعول له او على الحال بمعنى مضارين  
 « لتعتدوا » اي لتظلموا بالتطويل او بالالغاء الى الافتداء كما وقع في آية  
 اخرى واللام متعلقة بالضرار .

« ومن يفعل ذلك » الاضرار « فقد ظلم نفسه » حيث عرضها لعقاب الله .  
 « ولا تتخذوا آيات الله هزواً » بالاعراض عنها و التهاون بالعمل بما فيها من  
 غير جد في العمل من قولهم لمن لا يجد في الأمر : انما انت هازيء ولعل المراد بالنهي  
 عن الهزاء الأمر بضده أعنى الجد وقيل : كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول :  
 كنت العب فنزلت ، واحكام الآية معلومة كما بيّناه .

« واذكروا نعمة الله عليكم » بالاسلام ونبوة النبي ﷺ بالشكر و  
 القيام بحقوقها .

« وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة » من القرآن و السنة أفردهما  
 بالذكر اظهاراً لشرفهما .

« يعظكم به » بما انزل عليكم « واتقوا الله » اي معاصيه « واعلموا ان الله بكل  
 شيء عليم » تأكيد و تهديد .

وفى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٠١ الرقم ٤٧٤١ ، ومثله في العياشي ج ١ ، ص ١١٩  
 الرقم ٣٧٨ ، ونقله عن العياشي في البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٠ ، والبرهان ج ١ ، ص ٢٢٤ .  
 والمصنف لم ينقل أصل الحديث حتى يتوجه ما يستنبط منه ونحن نقله بعينه بلفظ  
 الصدوق :

« وروى المفضل بن صالح عن الحلبي عن أبي عبدالله (ع) قال : سئلته عن قول الله  
 عز وجل : « ولا تمسكوهن ضرراً لتعتدوا » قال : الرجل يطلق حتى اذا كادت ان يخلو أجلها  
 راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلاث مرات فهى الله عز وجل عن ذلك » انتهى .

وظاهر الحديث وقوع الطلاق وان أئتم - ثم ليس الحديث منحصر بذلك فانظر الوسائل  
 الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، ومستدرک الوسائل ص ١٧ ، والبرهان ج ١ ، ص  
 ٢٢٤ ، ونور الثقلين ج ١ ، ص ١٨٨ و ص ١٨٩ ولا يستفاد من واحد منها الا الاثم  
 فلا تغفل .

الثالثة « و اذا طلقت النساء قبلن أجلهن » اي انقضت عدتهن وبلوغ الأجل هنا على الحقيقة «فلا تعضلوهن» تمنعوهن و تحبسوهن «أن ينكحن أزواجهن» بتقدير من ان ينكحن أزواجهن حذف واصل الفعل ، والخطاب في الآية اما للازواج الذين يعضلون نسائهم بعد انقضاء العدة ظلماً وفسراً و لعمية الجاهلية فلا يتركن يتزوجن من أردن من الأزواج ، واطلاق الأزواج عليهن مجاز باعتبار الأول ، و اما للاولياء الذين يمنعونهن أن يرجعن الى أزواجهن فقد روى أنها نزلت في معقل بن يسار حين عضل اخته أن ترجع الى الزوج الأول بالاستيناف .

قال القاضي <sup>(١)</sup>: فيكون دليلاً على ان المرأة لا تزوج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لفعل الولي معنى ، ولا يعارض باسناد النكاح اليهن لأنه بسبب توقفه على اذنه انتهى .

ولا يخفى ما فيه فأولاً أن الدلالة مع احتمال الأمرين ساقط و انما يكون مع ظهورها في الأولياء وهو غير معلوم اذ كما يحتمل الأزواج بل الناس على العموم ، كما استوجه في الكشف أن يكون خطاباً للناس على العموم ، أي لا يوجد فيما بينكم عضل و منع للنساء من نكاح الأزواج لأنه اذا وجد بينهم و هم راضون به كانوا في حكم العاصين و حينئذ فلا دلالة .

و ثانياً انا لو سلمنا كون الخطاب فيها للازواج ، فالنهي عن العضل لا يقتضي أن يكون للولي حق في ذلك ، بل ولا يقتضي أن يراد به ولي النكاح بل الظاهر من كان له اختصاص بالمرأة لظهور ان الأخ ليس بولي على المشهور ، و قد روى هو نزولها فيه فاذا سقطت الدلالة من هذا الوجه . كان قوله : «ينكحن أزواجهن» صريحاً في استقلالهن و انتفى حمله على المشاركة فيه او التوقف على الاذن فتأمل .

و استدل بعض أصحابنا بظواهرها على سقوط الولاية مع العضل وله وجه مع تسليم الولاية و الا فلا حاجة اليه .

« اذا تراضوا بينهم » اي النساء و الخطاب و هو ظرف لان ينكحن

(١) انظر البيضاوي ج ١ ، ص ٢٢٣ . و الحق ما افاده المصنف كما لا يخفى .



اولا تعضوهنّ

« بالمعروف » صفة مصدر محذوف اى تراضياً كائناً بالمعروف او حال عن الضمير المرفوع أي تراضوا عاملين بالمعروف وهو ما يعرفه الشرع ويستحسنه المروءة كالتزويج بالكفو ونحوه ففيها دلالة على انّ العضل عن التزويج بغير الكفو من الولي بل من غيره لا يكون منهيّاً عنه .

وقد يستفاد منها تحريم الدخول في خطبة أحد بغير حصول الرضا والاجابة للآخر كما ذهب اليه أصحابنا .

« ذلك » اشارة الى ما مضى ذكره و توحيد المخاطب مع كون المراد الجمع امّا على تأويل القبيل فانه اسم للجمع او كل واحد واحد او ان المراد مجرد الخطاب و الفرق بين الحاضر و المخاطب و الغائب من دون تعيين المخاطبين . و يحتمل أن يكون المخاطب به الرسول ﷺ على طريقة « يا ايها النبي اذا طلقتم النساء » كما تقدم و فيه تنبيه على أن حقيقة المشار اليه أمر لا يكاد يتصوره كل أحد ليخاطب به .

« يوعظ به من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر » تخصيصه بالمؤمن لانه المنفعة به ولان المراد الاتعاظ بالقرآن وهوانما يكون بعد الايمان و المراد بالوعظ الزجر و التخويف .

« ذلكم » اى العمل بمقتضى ما ذكر من الاحكام « أركى » أنفع « لكم و اطهر » من دنس الآثام « و الله يعلم » ما فيه من النفع و الصلاح « و انتم لا تعلمون » ذلك لقصور علمكم عن ادراك الامور الخفية و فيه دلالة واضحة على ان عدم العلم بمصلحة الحكمة لا يقتضى نفيها بل ينبغى الانقياد و التسليم و الاعتراف بان حكمتها خفية علينا .

الرابعة : « و المطلقات يتربصن » خبر بمعنى الأمر و تغيير العبارة للتأكيد و الاشعار بانه مما يجب أن يسارع الى امتثاله كان المخاطب [قصد أن] يمثل الأمر فيخبر عنه و قد اشرنا سابقاً إلى أن ايراد الأمر بصورة الخبر أبلغ ، و بناؤه على

المبتدء يفيد زيادة تأكيد باعتبار تكرّر الاسناد فيه بخلاف ما لو قدّم .  
 « بأنفسهن » تهيج وبعث لهنّ على التّربّص فانّ نفوس النساء طوامح الى  
 الرّجال فامرّن بقمعها و حملها على التّربص .

« ثلاثة قروء » نصب على الظرفيّة او المفعول به اى يتربصن مضيّها و هو  
 جمع قرء بالفتح والضمّ و يطلق على كلّ من الحيض والطّهر على الاشتراك لنصّ أهل  
 اللّغة فيه ولاستعماله في كلّ منهما في فصيح الكلام وقد اختلف في المراد به هنا فاصحابنا  
 أجمع و الشافعيّة على انّ المراد به الطّهر و هو قول جماعة من الصحابة و التابعين  
 كزيد بن ثابت و عائشة و ابن عمر و مالك و أهل المدينة الأسيدي بن المسيب .  
 ويدلّ على ذلك أخبارنا المتظافرة <sup>(١)</sup> واجماع علمائنا الّذى هو حجّة قاطعة ،  
 و ما تقدّم من قوله تعالى : « فطلّقوهنّ لعدّتهنّ » حيث انّ المراد الأمر بالطلاق  
 في زمان عدّتهنّ اى في زمان يصحّ الشروع في العدّة عقبيه على ما سلف .

و ذهب الحنفيّة إلى انّ المراد به الحيض واستدلّ لهم في الكشاف <sup>(٢)</sup> بانّ  
 القرء هو الحيض لقوله صلى الله عليه وآله : « دعى الصّلوة أيّام أقرائك <sup>(٣)</sup> » و قوله صلى الله عليه وآله : « طلاق <sup>(٤)</sup> »

(١) انظر الوسائل الباب ١٤ ، ١٥ ، ١٦ من أبواب العدّد . وترى فى الأبواب  
 الاخر من كتاب الطلاق مبثوثاً ما يدل على ذلك ، وكذلك راجع ج ٣ ص ١٩ و ٢٠ مستدرک  
 الوسائل ، وترى فى الأبواب الاخر ايضاً ما يدل على المطلوب ، وانظر كتاب البرهان ج ١ ،  
 ص ٢١٩ و ص ٢٢٠ ، ونور الثقلين ج ١ ، ص ١٨٣ و ص ١٨٤ .  
 (٢) انظر الكشاف ج ١ ، ص ٢٧١ .

(٣) الكشاف ج ١ ، ص ٢٧١ ، وقال فى الكاف الشاف ذيله : « أخرجه الطحاوى  
 والدارقطنى من حديث فاطمة بنت أبي حبيش انها قالت : يارسول الله انى امرأة أستحاض فلا  
 أطهر قال : دعى الصّلوة أيّام أقرائك ثم اغتسلى و صلى » وهو فى سنن الدارقطنى فى ج ١ ،  
 ص ٢١٢ .

وروى فى الخلاف ج ٣ ، ص ٥١ كتاب العدّة المسئلة ٢ روى عن النبى (ص) انه  
 قال لفاطمة بنت أبي حبيش : صلى أيّام أقرائك يعنى أيّام طهرك .

(٤) الكشاف ج ١ ص ٢٧١ قال فى الكاف الشاف : « أخرجه أبوداود والترمذى



الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان، ولأن الغرض الأصلي في العدة استبراء الرحم و  
الحيض هو الذي يستبرأ به الرحم دون الطهر، وكذا كان من الأمة الاستبراء بالحيضة  
وحمل قوله: «فطلقوهن لعدتهن» على أن المراد مستقبلات لعدتهن كقولك:  
لقيته لثلاث بقين من الشهر يريد مستقبلاً لثلاث [وعدتهن الحيض الثالث].

وفي الدلالة نظر أما كون القرء بمعنى الحيض فلاننكره وكونه بمعنى الطهر  
في غير هذا الحديث كثير لا يرتاب فيه، لكن الكلام في أنه المراد من الآية، مع  
أنه يمكن أن يقال: الآية دلت على أنها إذا اعتدت بثلاثة أشياء تسمى أقراء خرجت  
من العهدة فيكون متمكنة من الاعتداد بالأطهار التي عدتها أقل ومن الاعتداد بالحيضة  
التي عدتها أكثر، وحينئذ فيكون القدر الزايد على عدة الأطهار غير واجب.  
و حديث تطليق الأمة<sup>(١)</sup> لانسلم صحته، ولأنه لا يقاوم ما رويمت عن مسلمو

وابن ماجه والحاكم من رواية مظاهر بن أسلم، عن القاسم عن عائشة بهذا» ومظاهر ضعيف  
ورواه ابن ماجه والدارقطني من رواية عطية عن ابن عمر، وفيه عمر بن شبيب وهو ضعيف  
وقال ابن حزم في ج ١٠، ص ٣١٧ من المحلى: «قال أبو محمد: هذان خبران ساقطان  
لا يجوز الاحتجاج بهما لان مظاهر بن مسلم ضعيف وكذا عمر بن شبيب وعطية ضعيفان لا يحتج  
بهما ولو صح أحدهما او كلاهما لما خالفناه». انتهى

(١) كما قد عرفت من بيان ابن حجر وكذا ابن حزم، الا انه يوجد مضمونه في اخبار  
الشيعة أيضاً انظر الوسائل الباب ٤٠ من أبواب العدد وهو في طبعة الاميرى ج ٣،  
ص ١٧٦: وطبعة الاسلاميه ج ١٥، من ص ٤٦٩-٤٧١ وفي كتاب النكاح الباب ١٢ من أبواب  
ما يحرم باستيفاء العدد، وهو في طبعة الاميرى ج ٣، ص ٦٨ وفي طبعة الاسلاميه ج ١٤.  
ص ٤٠٩، وانظر أيضاً مستدرک الوسائل ج ٣، ص ٢٣ ونقل في الجواهر العمل بها في ص  
٣٣٩ كتاب الطلاق طبعة حاج محمد حسين الكاشاني سنة ١٣١٢ هـ ق عن الاسكافي والعماني  
على ما نقل عنهما.

ثم قال: وتبعهما بعض متأخري المتأخرين كسيد المدارك وصاحبي الكفاية والحدائق  
بل كأنه مال اليه صاحب الرياض، واختار صاحب الجواهر نفسه قول المشهور من كون  
القرئين في الآية أيضاً الطهرين واستحسن ما وجه به تلك الاخبار صاحب الوسائل من حملها  
على التقية او ارادة دخول الحيضة الثانية ليتم الطهران او الاستجاب او عدم جواز التمكين  
للزوج الثاني في الحيض الثاني.

البخارى في قصة ابن عمر: مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تحيض ثم تطهر ثم ان شاء امسك بعد و ان شاء طلق قبل ان يمسه فتلك العدة التي امر الله تعالى أن يطلق لها النساء .

وكون الغرض الأصلي استبراء الرحم يدل على انه الطهر لانه الدال على براءة الرحم فان القرء بمعنى الجمع والمرأة في حال الطهر تجمع دمها فاذا جاء الحيض فرقته والتقدير في الآية بعيد كما سلف ، على انه راجع الى ما قلناه كما اشرنا اليه ، ولان ما ذكروه من الاخبار معارض بان الاعتداد بالاطهار اقل زماناً من الاعتداد بالحيض فيلزم المصير اليه لانه الأصل اذ لا يكون لأحد على غيره حق العبس والمنع وكلما كانت المدة اقل كان أقرب الى هذا الاصل ووافق له .

ولعل النسكته في التعبير بالقرء التي هي جمع كثرة دون الاقراء التي هي جمع قلّة مع ان المناسب هنا جمع القلّة التنبيه على ارادة الحيض حيث علم جمع القرء الذي يكون المراد منه الحيض على الاقراء كما في قوله ﷺ : دعى الصلوة أيام أقراءك ، و ان كان كل من جمع الكثرة والقلّة يستعمل مكان الآخر .

قال القاضي ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات الأقراء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها يعني لكثرة أفراد المطلقات من حيث ان كل مطلقة لها ثلاثة قروء فكان جمع كثرة وهو جيد . هذا وفي أخبارنا ما يدل على أن القروء هي الحيضات الثلاث [ روى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ] قال : عدة التي تحيض ثلاثة قروء وهي ثلاث حيض ونحوها رواية ابي بصير <sup>(١)</sup> [ لكنّها مهجورة بين الاصحاب محمولة على ضرب من

(١) فحديث الحلبي في التهذيب ج ٨ : ص ١٢٦ الرقم ٤٣٤ و الاستبصار ج ٣ ، ص

٣٣٠ الرقم ١١٧١ و اللفظ فيهما : عدة التي تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة أقراء وهي ثلاث حيض ، و مثله رواية أبي بصير وهي بالرقم ٤٣٥ من التهذيب و بالرقم ١١٧٢ من الاستبصار وفي الوسائل الباب ١٤ من أبواب العدد الحديث ٧ ، وهما برقم واحد في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٩ و طبعة الاسلامية ج ١٥ ص ٤٢٥ المسلسل ٢٨٣٨٧ ، وفي الوافي الجزء ١٢



التأويل كما يعلم ذلك من راجع كتب الأخبار .

وفائدة الخلاف بين القولين ان مدة العدة عند القائل بالاطهار أقصر منها عند القائل بالحيض حتى لو طلقها في حال الطهر تحسب بقية الطهر قرءاً وان حاضت عقبيه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وعند أبي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة إن كان الطلاق حال الطهر أو من الحيضة الرابعة إن كان في حال الحيض : لا يحكم بانقضاء عدتها .

واعلم أن لفظ المطلقات وان اقتضى العموم لكنته مخصوص بالمطلقات المدخول بهن من ذوات الاقراء للآيات والأخبار الدالة على ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر كذا في الكشاف وتفسير القاضي<sup>(١)</sup> والظاهر انها مخصصة بالحامل ايضاً فان عدتها

ص ١٧٤ ، وفي فلائد الدرر ج ٣ ، ص ٣٣٢ .

وروى الحديث في تفسير العياشي ج ١ ، ص ١١٥ بالرقم ٣٥٣ عن ابن مسكان عن ابي بصير ثم ذكره بالرقم ٣٥٤ ، وقال احمد بن محمد : القرء هو الطهر انما يقرء فيه الدم حتى اذا جاء الحيض دفعها ، ولم أظفر على نقل الحديث في البحار عن العياشي مع كون محله ج ٢٣ ، ص ١٣٦ الى ص ١٣٨ ، ونقله في البرهان عنه في ج ١ ، ص ٢٢٠ بالرقم ١٢ ولم يروه عنه ايضاً في نور الثقلين مع كون محله ج ١ ، ص ١٨٣ و ١٨٤ .

وعلى أي فقد حمل الحديث الشيخ في التهذيب والاستبصار مضافاً الى احتمال التقية أحسن حمل وهو : « أن قوله : ثلاث حيض يحتمل أن يكون اذارت الدم من الحيضة الثالثة لانه قدمضى له حيضتان وترى الدم من الحيضة الثالثة فتصير ثلاثة قروء وليس في الخبر انها تستوفى الحيضة الثالثة .

ثم قال قدس سره في التهذيب وفي الاستبصار : ولا ينافي هذا التأويل ما رواه : سعد بن عبدالله عن محمد بن الحسين عن جعفر بن بشير عن رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن المطلقة حين تحيض لصاحبها رجعة ؟ - قال : نعم حتى تطهر ، لانه ليس في هذا الخبر ان له عليها رجعة حتى تطهر من الحيضة الثالثة واذا لم يكن ذلك في ظاهره حملناه على انه يملك الرجعة في حال الحيض اذا كانت أولة او ثانية» انتهى كلامه قدس سره ولقد أجاد فيما أفاد فجزاه الله عن الاسلام احسن الجزاء و نور الله تعالى مرقد الشريف .

(١) انظر الكشاف ج ١ ، ص ٢٧٠ ، و البيضاوي ج ١ ، ص ٢٣٩ طبعة مصطفى محمد .

وضع الحمل لا ثلاثة قروء إلا أن يقال : الحمل لا يجامع الحيض فلا حاجة الى التخصيص وفيه ما فيه ، أما تخصيصها بالرجعيات كما ذهب اليه بعض الاصحاب<sup>(١)</sup> لمكان ضمير « وبعولتهن » أحق بردهن » ، الرجوع الى الرجعيات فقط فغير واضح و سيجيء التنبيه عليه ان شاء الله .

وقد يظهر من الكشف انه لا تخصيص فيها مع ارادة المدخول بهن نظر إلى ان اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكلمه وبعضه فجاء في أحد ما يصلح له كالاسم المشترك وفيه نظر لظهور كون المطلقات عاماً لا مطلقاً لانه جمع معرف باللام وهو من صيغ العموم وقد وقع التصريح به في كلامه كثيراً حيث قال : « والله يحب المحسنين » انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله : « ولا تكن للخائنين خصيماً » اي لا تخصم عن خائن قط ونحو ذلك مما يدل على العموم فليكن هذا منه و تخصص بما تقدم .  
« ولا يحلّ لهنّ أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهنّ » من الولد أو من دم الحيض استعجالاً في العدة وابطالاً لحق الرجعة بالنسبة الى الزوج واستدل به على ان قولهن مقبول في ذلك نظراً الى انه لو لم يكن كذلك لما حسن الايجاب عليهن وتحریم الكتمان ولانهن مؤتمنات على أرحامهن ولا يعرف الا من جهتهن غالباً واقامة البيّنة على مثله عسرة في الغالب ولحسنه زرارة<sup>(٢)</sup> عن الباقر عليه السلام قال :

(١) و للعلامة النائيني قدس سره في هذا البحث بيان تراه في فوائد الاصول تقرير الفقيه

المحقق الشيخ محمد علي الكاظمي طاب ثراه من ص ٣٤٨ الى ص ٣٥١ ج ١ يطول بنا الكلام لو أردنا نقله ولو باختصار وبالمعنى فلا ينسى القارون الكرام مراجعة بيانه قدس سره في هذا البحث فانه دقيق جدا وحقيق بان يكتب على القباطي بماء الذهب .

(٢) رواه في الوسائل في الباب ٤٧ من أبواب الحيض الحديث ١ ، ج ٢ ، ص

٥٩٦ طبعة الاسلامية المسلسل ٢٣٥٧ ، وهو في طبعة الاميري ج ١ ، ص ١١٢ . ورواه ايضا في

الباب ٢٤ من ابواب العدد الحديث ١ . وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٧١ ، وفي طبعة

الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٤١ المسلسل ٢٨٤٣٩ . وهو في الكافي في طبعة سنة ١٣١٥ هـ ق ج

٢ ، ص ١١١ باب ان النساء يصدقن في العدة والحيض ، وفي طبعة الاخوندی ج ٦ ، ص ١٠١

وفي المرآت ج ٤ ، ص ٥ .



العدة والحيض للنساء اذا ادعت صدقت .

والمناقشة في الاول ممكنة اذ لا يلزم من ايجاب الاظهار وتحريم الكتمان القبول  
ألا ترى أن الشاهدين يجب عليهما اداء الشهادة مع أن الحاكم لا يجب عليه القبول  
وظاهر الاخبار<sup>(١)</sup> انهن لا يقبل منهن غير المعتاد الا بشهادة اربع من النساء المطلعات  
على باطن أمرهن واستقر به الشهيد في الكمعة ويؤيده الأصل والظاهر واستصحاب

ورواه في التهذيب ج ٨ ، ص ١٦٥ بالرقم ٥٧٥ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥٦  
بالرقم ١٢٧٦ ، وروى نظيره في التهذيب بسند آخر ج ١ ، ص ٣٩٨ الرقم ١٢٤٣ واللفظ  
فيه : العدة والحيض الى النساء . ورواه في الاستبصار ج ١ ، ص ٢٤٨ بالرقم ٥١٠ ، وفي  
المجمع ج ١ ، ص ٣٢٦ عن الصادق انه قال : قد فوض الله الى النساء ثلاثة أشياء الحيض  
والطهر والحمل ومثله في الكنز ج ٢ ، ص ٢٥٧ .

وقبول قولها انما هو اذا كانت المرأة مأمونة واذا كانت متهمه كلفت نساء غيرها للتحقيق  
كما تضمنه الحديث المروى في التهذيب ج ١ ، ص ٣٩٨ الرقم ١٢٤٢ والاستبصار ج ١ ،  
ص ١٤٨ الرقم ٥١١ والفقيه ج ١ ، ص ٥٥ طبعة النجف الرقم ٢٠٧ ، وفي طبعة مكتبة  
الصدوق ج ١ ، ص ١٠٠ الرقم ٢٠٧ ، ونقله في الوسائل الباب ٤٧ من ابواب الحيض  
ج ١ ، ص ١١٢ طبعة الاميرى ، وج ٢ ، ص ٥٩٦ المسلسل ٢٣٥٩ طبعة الاسلامية ومثله  
الباب ٢٤ من ابواب الشهادات ج ٨ ، ص ٢٦٦ المسلسل ٣٣٩٢٢ .

(١) وهكذا نقل في قلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٣٥ ولم أظفر الى الان على قيد الاربع  
من النساء في حديث ولا ادعى عدم الوجود ، لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود .  
نعم ترى في الباب ٢٤ من ابواب الشهادات طبعة الاسلامية ج ١٨ من ص ٢٥٨ الى  
ص ٢٥٩ أخبار كثيرة من قبول شهادة النساء فيما لا يجوز للرجال أن ينظروا اليه وفي العذرة  
والنساء وأمثاله والباب ٢٤ في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ٤١٢ الى ص ٤١٤ وكذا في المستدرک  
الوسائل ج ٣ ص ٢١١ وليس ذكر عدتهن ولزوم كونها أربع .

واظن أن تعبير المصنف وقلائد الدرر بشهادة أربع من النساء انما كان في موضوع الاستهلال  
والوصية فان فيهما يحكم بشهادة كل امرأة ربع مورد الوصية واثرت الحمل المشهود باستهلاله  
وهذا قياس لا يتأيده الشيعة والله العالم بمراد العالمين العلمين في التفسير ( صاحب الكتاب  
وصاحب قلائد الدرر ) عصمنا الله من الزلل .

حكم العدة ولا يمكن اقامة البيّنة عليه ولا يبعد تقييد القبول بما اذا كانت المرأة ثقة لا مطلقاً وعليه تحمل الادلة المطلقة .

« إن كنّ يؤمن بالله واليوم الآخر » ليس المراد منه تقييد نفي الحل بايمانهنّ حتى انها لو لم تكن كذلك حل لها الكتمان بل التثنية على انه ينافي الايمان و ان المؤمن لا يتجرّء عليه ولا ينبغي له ان يفعله .

« وبعولتهنّ » جمع بعول والتاء لتأنيث الجمع كالعمومة والخوولة في جمع العم والخال .

« أحقّ برّدهنّ » الى النكاح السابق الذي كان لهنّ من غير عقد مجدّد بل مجرد الرجعة لفظاً أو فعلاً كان فيه ، والمراد انه ليس لاحد أن يتزوجهنّ ولا أن يتزوجن بغيرهم لكونهم في حكم الأزواج .

ويحتمل أن يراد به ان الرجل ان أراد الرجعة وأبته المرأة وجب ايثار قوله على قولها فكان هو أحقّ منها بمعنى أن ذلك حقه وحده لا أن لها حقاً في الرجعة فأفعل هنا بمعنى أصل الفعل اي الرد الى النكاح حقّ البعولة .

« في ذلك » اي في زمان الترتيب ولا كلام في أن هذا حكم المطلقة رجعيّاً فيكون الضمير أخصّ من الرجوع اليه وحينئذّ فهل يوجب هذا تخصيصاً فيه قيل : نعم حذراً من مخالفة الضمير المرجع لانه كناية عنه وعبارة له فلا معنى لمغايرة أحدهما الآخر .

وقيل : لا بل هو بمثابة تكرير الظاهر ، ويجوز ارادة الخاصّ من الثاني مع بقاء عموم الأول فكذا هنا وفيه نظر للفرق بين الأمرين من حيث ان الضمير كناية عن الظاهر وعبارة له فلا وجه لارادة غيره به ولا كذا الظاهر فالقياس لا وجه له و تحقيقه في الاصول .

« إن أرادوا إصلاحاً » بالرجعة لا اضراراً بالمرأة وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة وتقييد الأحقية به للاجماع على صحة الرجوع وان قصد الاضرار بل المراد منه التحريض والحث على قصد الاصلاح بالرجوع والمنع من الرجوع



بقصد الاضرار وتحريمه وإن ترتب الأثر وهو عود الزوجية عليه، والحاصل أن التحريم لا ينافي ترتب الأثر الذي هو عود الزوجية .

« ولهنّ مثل الذي عليهنّ بالمعروف » اي ولهنّ حقوق واجبة على الرجال كما أنّ للرجال عليهنّ حقوقاً كذلك والمراد المماثلة في الوجوب واستحقاق المطالبة عليها لافي الجنس نفسه فان حقوق النساء على الرجال المهر والتفقة والكسوة والمسكن والمضاجعة والدخول في الأوقات المقررة شرعاً وترك الضرار وحقوق الأزواج على النساء أن يبذلن أنفسهنّ لهم ولا يمنعنهم ولا يبذلن لغيرهم ولا يخرجن من البيوت بغير اذنهم بل ولا يخرجن عن اذنهم حتى لا يصمن ندباً ولا يحججن كذلك إلا باذنهم ونحو ذلك مما هو معلوم في محله .

« وللرجال عليهنّ درجة » زيادة في الحق وفضل فيه لأن حقوقهم في أنفسهنّ كما عرفت بخلاف حقوقهنّ فانها الامور الخارجة كالمهر والتفقة والكسوة وترك الاضرار ونحوها ويحتمل أن يراد بالدرجة الشرف والفضيلة من جهة أنهم قومون عليهنّ فان المرأة تنال من اللذة ما يناله الرجل وله الفضيلة بالقيام عليها والانفاق في مصالحها .

وقد روى محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : جاءت امرأة الى

(١) الفقيه ج ٣ ، ص ٢٧٦ الرقم ١٣١٤ طبعة النجف ، وطبعة مكتبة الصدوق ج ٣ .

ص ٤٣٨ الرقم ٤٥١٣ ، ورواه في المجمع أيضاً ج ١ ، ص ٣٢٧ ، ورواه في الكنز أيضاً ج ٢ ص ٢٥٨ وتمة الحديث التي ترك نقلها المصنف :

« قالت : والذي بعثك بالحق نبياً لا يملك رقبتي رجل ابدأ » ورواه في الكافي ج ٢ ، ص ٦٠ باب حق الزوج على المرأة الحديث ١ . وهو في طبعة الاخوندي ج ٥ ، ص ٥٠٦ وهو في المرآت ج ٣ ، ص ٥٠٧ وحكم بصحة الحديث . وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١١٤ ، والحديث في الوسائل الباب ٧٩ من أبواب مقدمات النكاح الحديث ١ . وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ٢١ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٤ ، ص ١١١ المسلسل ٢٥٣٠٠ . ثم القتب ما يوضع على سنام البعير ويركب عليه كذا في الوافي .

النسبي عليه السلام فقالت : يا رسول الله ما حق الزوج على المرأة فقال : لها أن تطيعه ولا تعصيه ولا تصدق من بيته إلا بأذنه ولا تصوم تطوعاً إلا بأذنه ولا تمنعه نفسها وإن كانت على ظهر قتب ولا يخرج من بيتها إلا بأذنه وإن خرجت بغير إذنه لعنتها ملائكة السماء وملائكة الأرض وملائكة الغضب وملائكة الرحمة حتى ترجع إلى بيتها .

فقالت : يا رسول الله من أعظم الناس حقاً على الرجل ؟ فقال : والده . قالت : فمن أعظم الناس حقاً على المرأة ؟ قال : زوجها ، قالت : فمالى عليه من الحق مثل الذي له على ؟ قال : لا ولا من كل مائة واحد الحديث .

« والله عزيز » قادر على الانتقام ممن خالف الأحكام « حكيم » شرع الأحكام بحكم ومصالح فلا يخلى أحكامه عن المصلحة والحكمة لأنه عبث وهو تعالى منزّه عنه .

وبعد ما أسلفنا ان هذه الآية مخصوصة بالمطلقة المدخول بها غير الحامل من ذوات الأقراء ، فلا تنافي بينها وبين قوله : « فما لكم عليهن من عدة تعتدونها » في غير المدخول بها ، ولا بين قوله : « وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » لأنها مخصوصة بهما ، فلا معنى لقول بعضهم انهما نسختا من هذه الآية كما ذكره في مجمع البيان مع أنه خلاف المعهود من بناء العام على الخاص ولا ضرورة تلجئ إليه .

الخامسة « واللاتي <sup>(١)</sup> يشسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدّتهن ثلاثة أشهر » يسن تعالي اولاً عدة المطلقات المتبئين حيضها ، وأراد هنا عدة المطلقات اللاتي لم يتبين حيضهن .

وقد اختلف في المراد بها هنا ، فالعامّة أجمع على أنها الكبيرة التي بلغت

(١) قال في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٣٨٦ : والتي باثبات همزة الوصل وبلام واحدة مشددة وبحذف الالف بعد اللام وبياء واحدة جمع التي من غير لفظهما قال الداني . اجتمعت المصاحف على حذف احدى اللامين لكثرة الاستعمال ولكراهة اجتماع صورتين متفتين وذكر في الامثلة والتي يشسن من المحيض وقال في بيان حذف الالف : وكذا حذفوها بعد اللام في قوله : التي والتي حيث وقع . انتهى ما اردنا نقله عن نثر المرجان .



سنّ اليأس وبذلك صرّح في الكشف وتفسير القاضي<sup>(١)</sup> ورويا انه لما نزلت : و المطلقات يتربصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء قيل فما عدة التلائي لم يحضن فنزلت .

وهؤلاء يحملون قوله: «والتلائي لم يحضن» على الصغيرة التي لم تبلغ ويوجبون عليها العدة ثلاثة أشهر أيضاً نظراً الى أن الخبر محذوف اي هنّ كذلك ، فعلى هذا يجب العدة على الكبيرة اليائسة وعلى الصغيرة ثلاثة أشهر مع الدخول ، وإليه يذهب السيد المرتضى من أصحابنا تمسكاً بظاهر الآية قال : وهو صريح في أن اليائسات من المحيض والتلائي لم يبلغن عدتهنّ الأشهر على كل حال .

وقوله : « إن ارتبتم » معناه على ما ذكره جمهور المفسرين وأهل العلم بالتأويل إن كنتم مرتابين في عدد هؤلاء النساء وغير عاملين بمقدارها ، وقد رووا<sup>(٢)</sup> ما يقوى ذلك وهو : أن أبي بن كعب قال : يا رسول الله إن عدداً من عدد النساء لم تذكر في الكتاب الصغار والكبار واولات الأحمال فأنزل الله تعالى : « والتلائي يئسن من المحيض الى قوله : « واولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » .

وكان سبب نزول هذه الآية الارتباب الذي ذكرناه ولا يجوز أن يكون الارتباب بانها آيسة من المحيض أو غير آيسة لأنه تعالى قطع فيمن تضمنته الآية على اليأس من المحيض بقوله « والتلائي يئسن من المحيض » والمرتاب في امرها لا تكون آيسة، وإذا كان المرجع في وقوع الحيض منها أو ارتفاعه عنها الى قولها ، وهي المصدقة فيما تخبر به من ذلك ، وأخبرت بأحد الأمرين ، لم يبق للارتباب في ذلك معنى .

وكان يجب لو كانت الريبة راجعة الى ذلك أن يقول ان ارتبتن ، لأنّ الحكم في ذلك يرجع الى النساء ، ويتعلق بهنّ ، ولا يجوز أن يكون الارتباب بمن تحيض اولاً تحيض ممن هو في سنّها ، لأنه لا ريب في ذلك من حيث كان المرجع فيه العادة .

(١) انظر الكشف ج ٢ ، ص ٥٥٧ ، و البيضاوى ج ٢ ، ص ٢٠٧ ومثله في الكنز

٢ ، ص ٢٥٩ .

(٢) انظر الدر المشور ج ٦ ، ص ٢٣٤ و رواه أيضاً في كنز العرفان ج ٢ ،

ص ٢٦٠ .

على أنه لا بد فيما علقنا به الشرط وجعلنا الرتبة واقعة فيه من مقدار عدة من تضمنت الآية من أن يكون مراداً من حيث لم يكن معلوماً لنا قبل الآية وإذا كانت الرتبة حاصلة بلاخلاف تعلق الشرط به، واستقل بذلك الكلام ومع استقلاله بتعلق الشرط بما ذكرناه، ولا يجوز أن يتعلق بشيء آخر كما لا يجوز فيه لو كان مستقلاً اشترطه .

هذه جملة ما تمسك به السيد في تفسير الآية ويؤيده قوله ما رواه الحلبي<sup>(١)</sup> في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام قال : عدة المرأة التي لا تحيض والمستحاضة التي لم تطهر والجارية التي قد يئست ولم تدرك الحيض ثلاثة أشهر وعدة التي لا يستقيم حيضها ثلاث حيض متى حاضتها فقد حلت للأزواج ورواه أبو بصير<sup>(٢)</sup> قال : عدة

(١) التهذيب ج ٨ ، ص ٦٧ الرقم ٢٢٢ ، والفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ طبعة النجف الرقم ١٦٠٥ الى قوله : ثلث حيض وليس في الفقيه جملة « ولم تدرك الحيض » وتراه في الفقيه طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٨ وذيله للغفاري زيد توفيقه عن حاشية العالم الجليل ملا مراد التفرشي قدس سره : انه ينبغي حمل الحديث على ما اذا لم يكن للمستحاضة حيض مستقيم قبل استمرارها ولم يكن لها أهل يمكنها الرجوع الى عاداتهن للجمع بينه وبين حديث محمد بن مسلم الا اني في آخر الباب اذا أبقى ذلك الحديث على ظاهره انتهى .  
وروى الحديث في الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد ، الحديث ٨ ، ج ٣ ، ص ١٦٦ طبعة الاميري ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٨ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٧٧ .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٨ الرقم ٤٨١ ، والاستبصار ج ٣ ص ٣٣٨ الرقم ١٢٠٥ والكافي ج ٢ ، ص ١٠٦ باب طلاق التي لم تبلغ الحديث ٧ . وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٨٥ وسند الحديث في الكافي : حميد بن زياد عن ابن سماعة عن عبدالله بن جبلة عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير . وفي كتابي الشيخ عن ابن سماعة الى آخر السند . وكل رجال السند ضعاف كما سيشير المصنف اليه ، وحكم في المرات ج ٤ ، ص ١٠ ايضاً بضعف الحديث .

و ترى الحديث في الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد الحديث ٦ . وهو في طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٧ المسلسل ٢٨٣٢٦ وفي طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٦٦ .



التي لم تبلغ الحيض ثلاثة أشهر والتي قعدت عن الحيض ثلاثة أشهر .  
والجواب انه على ما ذكره لا يظهر لقيده « إن ارتبتم » فائدة ، بل الظاهر عدم  
الاحتياج اليه ، وحمله على ما ذكره من معنى الجهل بعيد ، لعدم فهمه منه ظاهراً  
مع انه لم يعهد التقييد به في بيان شيء من الأحكام ، وظاهر ان الأحكام الشرعية  
قبل ورود الشرع بها غير معلومة فلا يكون التعليم في هذه الصورة مشروطاً بالريبة  
دون غيرها لعدم الأولوية .

على ان الرواية التي ذكرها لا يخلو من ضعف ، فان هذه السورة مكّية  
بالاتفاق وتلك مدنيّة ، فلا وجه لما ذكره . نعم لو كانت هذه متأخرة النزول كان  
له وجه .

ولا نسلم ان المرجع في ارتفاع الحيض الى النساء وهنّ المصدقات فيه ، فان  
ارتفاع الحيض من المرأة إنما يكون ببلوغ السنّ الذي حدّه الشارع لا مطلقاً وكان  
معلوماً من بيانه ، وحينئذ فيمكن ارتفاع الحيض عن المرأة ظاهراً قبل بلوغ ذلك  
الحد ولا يعلم ان انقطاع دمها وارتفاع حيضها لكبر أو لعارض ، فتقع الريبة هناك  
ويحتاج في بيان الحكم الى البيان .

وهذا هو الظاهر من الريبة فانها انما تكون فيمن تحيض مثلها ، فاما من لا  
تحيض مثلها فالريبة عليها ولا يتناولها الشرط المؤثر ، والى هذا يذهب اكثر اصحابنا  
ويحملون قوله : « واللائي لم يحضن » على البالغة التي لم تحض ومثلها تحيض ،  
فان عدتها ايضاً كذلك مع الطلاق والدخول .

ويؤيد قولهم في غير المعلوم بأسها ، ان الواجب عليها الاخذ بما هو عليه من  
الحكم الى أن يتحقق المسقط الرافع له وليس هو إلا العلم باليأس ، وهو غير حاصل  
فيستصحب الحكم المعلوم ثبوته المشكوك في ارتفاعه ، وقد تظافت أخبارهم <sup>(١)</sup> عن

(١) انظر الوسائل الباب ٣٠٢ من أبواب العدد و ترى في ضمن الابواب الاخر من  
أبواب الطلاق ايضاً مبنوئاً . وانظر مستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ١٨ وكذا في الابواب الاخر  
من أبواب الطلاق متفرقاً و أحاديث الحيض من الكتابين .

أئمة الهدى صلوات الله عليهم بعدم وجوب العدة على اليائسة والصغيرة التي لم تبلغ وان دخل بها :

روى زرارة في الحسن<sup>(١)</sup> عن أبي عبدالله عليه السلام : في الصبيّة التي لا تحيض مثلها والتي قد يؤت من المحيض قال : ليس عليهما عدّة وان دخل بهما .  
وروى حماد بن عثمان<sup>(٢)</sup> في الصحيح قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن التي

(١) انظر الكافي ج ٢ ، ص ١٠٥ باب طلاق التي لم تبلغ ، الحديث ٣ وفيه : عن حماد بن عثمان عن رواه مكان « عن زرارة » ومثله في طبعة الاخوندى ج ٤ ، ص ٨٥ وأول السند : على بن ابراهيم .

و رواه في التهذيب ج ٨ ، ص ١٣٨ الرقم ٤٧٩ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٣٧ الرقم ١٢٠٣ وفيهما : آخر السند عن زرارة مكان عن رواه الا ان أول السند محمد بن يحيى عن على بن ابراهيم ، و محمد بن يحيى لا يروى عن على بن ابراهيم ، فالحديث في الكتب الثلاثة مضطرب من حيث ذكر السند ومع ذلك عدّه المجلسى فى المرآت من الحسن مع ان التعبير فى الكافى بـ « عن رواه » يجعله فى حكم المرسل .

و عندى نسخة مخطوطة من الاستبصار صححه الفقيه المتورع الخاتون آبادى تسمى ترجمته فى روضات الجنات طبعة حاج سيد سعيد ص ٢٨٧ ، و فى طبعة اسماعيليان ج ٣ ، ص ٣٥١ ضمن ترجمة زمان بن كامل الرقم ٣٠٥ وبين الفقيه العالم ملا مراد النفرشى : فى حاشية الاستبصار المخطوط بعد ذكر كون محمد بن يحيى فى نسخ التهذيب والاستبصار سهواً فيجب الضرب على قوله محمد بن يحيى من الاستبصار و التهذيب هكذا لعل من خط الشهيد الثانى انتهى .

وروى الحديث فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٧٨ بلفظ عن رواه كما فى الكافى ، و رواه فى فلائد الدرر مثل ما فى المتن بلفظ وفى الحسن عن زرارة .

و أما فى الوسائل فقد رواه فى الباب ٣ من أبواب العدد الحديث ٣ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٦ بلفظ عن رواه و فى طبعة الاسلامية فى ج ١٥ ، ص ٤٠٩ بلفظ عن رواه وجعل لفظ عن زرارة خ ل .

(٢) الوسائل الباب ٢ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ،



قد بُسِّت من المَحِيض والتي لا تحيض مثلها قال : ليس عليهما عِدَّة .  
 وروى محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> في الحسن قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول في التي  
 قد بُسِّت من المَحِيض يطلقها زوجها قال : بانت منه ولا عِدَّة عليها ، وهي عامَّة في  
 المدخول بها وغيرها ونحوها من الأخبار التي يوجب نقلها تطويلاً .  
 ويجب عن صحيحة الحلبي : انها مشتملة على حكم المستحاضة والقائل به  
 غير معلوم ، وعلى ان عِدَّة المسترابة ثلاثة حيض وهو غير موافق لما يذهب اليه فان  
 عدتها عندنا اما ثلاثة أشهر أو ثلاثة أطهار وفي متنها ايضاً شيء لا يخفى فالاستدلال  
 بمثلها بعيد .

وعن رواية أبي بصير : بانها ضعيفة السند لان ابن سماء وابن جبلة وعلي  
 بن أبي حمزة كلهم منحرفون عن الحق وأبو بصير فيه قول ومع هذا فلم يسندها الى

ص ١٦٦ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٥ المسلسل ٢٨٣٢١ ، وفي الوافي الجزء  
 ١٢ ، ص ١٧٦ .

(١) الوسائل الباب ٣ من أبواب العدد ، الحديث ١ . وهو في طبعة الاميرى ج ٣  
 ص ١٦٦ وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٠٨ المسلسل ٢٨٣٣٠ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص  
 ٦٧ ، الرقم ٢٢٠ ، وفي الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم ١٦٠٤ طبعة النجف و في طبعة مكتبة  
 الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٧ .

و في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ هـ ج ٢ ص ١٠٦ باب طلاق التي لم تبلغ و طلاق التي  
 بسِّت من المَحِيض ، الحديث ٥ ، وفي طبعة الاخوندي ج ٦ ص ٨٥ . وفي الكافي بعد ذلك : وقد  
 روى ان عليهن العدة اذا دخل بهن ، و الحديث في المرآت ج ٤ ، ص ١٠ وفيه : انه حسن  
 على الظاهر وقد يعد مجهولاً و آخره مرسل .

قلت : مراده بآخره : الجملة التي فيها وقد روى ان عليهن العدة اذا دخل بهن ولكن  
 في أول الحديث ايضاً ارسال فان التعبير فيه عن بعض أصحابنا ولعله لاجل ذلك عبر بقوله :  
 وقد يعد مجهولاً .

وعلى أي فنّي الاسناد في الكتب الثلاثة الكافي و التهذيب والفقيه قليل تفاوت ، والحديث  
 في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٨ .

امام ، ويمكن حملها مع سابقتها على من يكون في سن<sup>١</sup> من تحيض كما قاله الشيخ في التهذيب ثم قال : والذي ذكرناه - وهو حمل خبر أبي بصير على من يكون مثلها تحيض لان الله تعالى شرط ذلك وقيده بمن يرتاب بحالها - مذهب معاوية بن حكيم من متقدمي فقهاءنا وجميع فقهاءنا المتأخرين .

ويؤيد حمل الشيخ ما رواه محمد بن حكيم<sup>(١)</sup> عن العبد الصالح عليه السلام قلت له : الجارية الشابة التي لا تحيض ومثلها تحمل طلقها زوجها قال : عدتها ثلاثة أشهر .

ونقل الكليني في الكافي عن ابن سماعة : انه كان ياخذ بظاهر رواية أبي بصير ويحمل الأخبار الواردة بعدم العدّة على الاماء فانهن لا يستبرين اذا لم يكن بلغن الحيض قال : فأمّا الحرائر فحكمن في القرآن يقول الله عز وجل : « واللاتي يئسن من امحيض من نساءكم ان ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللاتي لم يحضن » وكان معاوية بن حكيم يقول : ليس عليهن عدّة .

ثم قال : وما احتج به ابن سماعة فانما قال الله : ان ارتبتم ، وانما فعل ذلك اذا وقعت الريبة بان قد يئسن اولم يئسن فأمّا اذا جازت الحد وارتفع الشك فانها قد يئست ، اولم تكن الجارية بلغت الحد فليس عليهن عدّة . انتهى كلامه رفع الله

(١) الوسائل الباب ٤ من أبواب العدد ، الحديث ٨ . وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ،

ص ١٤٧ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤١٢ المسلسل ٢٨٣٤٢ ، والحديث في الكافي طبعة سنة ١٣١٥ هـ ق ج ٢ ، ص ١١٠ باب عدة المسترابة ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ٩٩ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٢٤ وفيه : انه ضعيف على المشهور .

قلت : و ذلك لكون سهل في طريقه وقد عرفت بما لامزيد عليه في تعاليفنا على مسالك

الافهام ج ١ ، ص ٣٥٢ انه يعد من المعتبر ، و روى الحديث في الفقيه ج ٣ ، ص ٣٣١ الرقم ١٦٠٣ طبعة النجف ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥١٢ الرقم ٤٧٩٨ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ١١٧ الرقم ٤٠٥ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٧٧ وفي ألفاظ الحديث في الكتب الثلاثة الفقيه والكافي و التهذيب قليل تفاوت يظهر بالمراجعة .



مقامه وهو موافق لما يذهب اليه وكفى بمثله مرجحاً .

« وأولات الأحمال » من المطلقات كما يقتضيه سياق الكلام ، فإنه في عدد المطلقات سابقاً ولاحقاً « أجلهن » تنتهي عدتهن « أن يضعن حملهن » فمتى وضعت بعد الطلاق خرجت من العدة وعلى هذا يدخل المتوفى عنها لو تقدم الوضع فيها على المدة المتربص فيها باجماع علمائنا .

وقال العلامة : ان الحامل المتوفى عنها زوجها داخله في الآية نظراً الى عموم اللفظ للمطلقات والمتوفى عنهن فيعمل بعمومه حتى نقل عن جماعة منهم خروج عدة الوفاة بوضع الحمل وان كان الزوج بعد على المغتسل .

قال القاضي : والمحافظة على عمومه أولى من محافظة عموم قوله « والذين يتوفون منكم » ويذرون أزواجاً ، الآية لان عموم اولات الأحمال بالذات وعموم أزواجاً بالعرض والحكم معكّل هنا بخلاف ثمة ولأنه صح ان سبيعة بنت الحارث وضعت بعد وفاة زوجها بليالي فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال : قد حملت فتزوجي . ولأنه متأخر النزول فتقديمه تخصيص وتقديم الآخر بناء للعام على الخاص والأول راجح للوافق عليه .

قلت : في كل الوجوه نظر :

اما الاول فلان معنى قوله : « والذين يتوفون منكم » الى آخره ان كل زوجة يتوفى عنها زوجها فعدها كذا ودخول الزوجة الحامل المتوفى عنها في ذلك مما لا يرتاب فيه بخلاف دخولها في اولات الأحمال خصوصاً بعد ملاحظة كون سياق الآية يقتضى كونها في المطلقات لكون ما قبلها وما بعدها كذلك ، ومثل هذا مرجح للمحافظة على عموم والذين يتوفون الآية ، دون عموم اولات الاحمال ، وكون العموم بالذات او العرض لا يظهر له كثير أثر بعد فهم العموم على حد سواء فتأمل .

واما الثاني فلان علة الحكم هنا بالنص وهو ظاهر واستنباط العلة منه لا اعتبار به ، على ان الظاهر ان أمر العدة تعبدى غير معلوم الوجه كالكفارات والتعزيرات وان ترتب عليه في بعض الأوقات براءة الرحم ومن ثم تجب العدة

على الصغيرة المتوفى عنها وان كانت رضیعة او زوجها رضیعا .

وامّا الثالث أعنى الخبر فلا حجیة فيه لعدم ظهور صحته عندنا .

وامّا الرابع فالفرق بين البناء والتخصیص غير نافع هنا وقد تظافرت أخبار أصحابنا بأن عدّة المطلقة اذا كانت حاملاً وضع الحمل وسيجىء بيان الاعتداد بأبعد الأجلين في المتوفى عنها اذا انتهينا اليه ان شاء الله . ومقتضى ما ذكرناه ان منتهى عدّة المطلقة الحامل وضع الحمل وان تأخر عن الأشهر الثلاثة او تقدّم عليه وعلى هذا أكثر أصحابنا وهو المشهور فيما بينهم نظراً الى ظاهر الآية والأخبار الدالة عليه . وقال ابن بابويه <sup>(١)</sup> : ان المطلقة الحامل عدتها أقرب الأجلين ومعنى ذلك انها ان مرت بها ثلاثة أشهر فقد انقضت عدتها ولا تحلّ للازواج حتى تضع ما في بطنها وان وضعت الحمل بعد طلاقه بلا فصل بانته منه وحلّت للازواج . ولا يخفى ما في هذا القول من البعد ومخالفة ظاهر الآية وما ورد به من الأخبار محمول على ضرب من التأويل جمعاً بين الأدلة .

« ومن يتق الله » بملاحظة أحكامه واتباع أوامره ونواهيه فيراعى حقوقها .  
« يجعل له من أمره يسراً » اي يسهل عليه أمور الدنيا والاخرة أما بفرج عاجل او آجل .

#### السادسة :

« اسكنوهن » من حيث سكنتم » الضمير عايد الى المطلقات كما يشعر به الايات السابقة ومقتضاه وجوب الاسكان لجميعهن لكن أصحابنا خصصوا الحكم بالمطلقة رجعية لانها في حكم الزوجة وقد تظافرت أخبارهم <sup>(٢)</sup> بذلك وانعقد إجماعهم عليه

(١) انظر الفقيه باب طلاق الحامل ج ٣ ص ٣٢٩ طبعة النجف ، و ج ٣ ، ص ٥٠٩ طبعة مكتبة الصدوق و ذيله الغفارى زيد توفيقه بيان العالم الجليل سلطان العلماء فى توجيه كلامه فراجع ، وانظر ايضاً المقنع طبعة الاسلامية ص ١١٦ .  
(٢) انظر الباب ٨ من أبواب النفقات من الوسائل ، و الباب ٢٠ من أبواب العدد وفى ساير الأبواب ايضاً ما يستفاد ذلك منه ، وانظر ايضاً ج ٢ ، ص ٦٣٦ ، و ج ٣ ص ٢٠ من مستدرك الوسائل .



مع أن الأصل يوافقه ويجاب الاسكان لها يقتضى ايجاب النفقة فانها تابعة لها بل أولى لكثرة الاحتياج اليها ومن ثم لم يجب السكنى للحامل المتوفى عنها زوجها وان قلنا بثبوت النفقة لها على احتمال لعدم النص وبطلان القياس .

وبظاهر الآية أخذ أبو حنيفة والشافعي ومالك واتفقوا على وجوب الاسكان في كل مطلق وان كان الطلاق بايناً وزاد الحنفية الاتفاق لهن مطلقاً وخص الشافعي ومالك الاتفاق على الحامل كما اقتضته الآية بعد ويؤيد قول الأصحاب ما رواه العامة عن فاطمة بنت قيس<sup>(١)</sup> ان زوجها أبت طلاقها فقال لها رسول الله ﷺ : لا سكنى لك ولا نفقة ومن هنا تبعيضية بعضها محذوف تقديره اسكنوهن مكاناً بعض مكان من سكناكم وقوله تعالى :

« من وجدكم » عطف بيان لقوله من حيث سكنتم وتفسيره كأنه قيل اسكنوهن مكاناً من مساكنكم مما تطبقونه وتقدرن على تحصيله بسهولة لا بمشقة ومن ثم قال قتادة : ان لم يكن له إلا بيت واحد اسكنها في بعض جوانبه والوجد الوسع والطاقة وروى بالحركات الثلاث .

« ولا تضاروهن » ولا تستعملوا معهن الضرر ، والمضارة معاملة بما يطلب به ايقاع الضرر بصاحبه وهي قد تكون من واحد كما يكون من اثنين نحو عافاه الله ونحوه .

(١) الكشاف ج ٤ ، ص ٥٥٨ ، وفي الكاف الشاف : « أخرجه مسلم من طرق عنها فلم يجعل لها سكنى الانفقة ، وفي رواية لانفقة لك ولاسكنى ، وفي رواية طلقني زوجي ثلاثاً . انتهى ما في الكاف الشاف .

قلت : انظر صحيح مسلم بشرح النووي ج ١٠ ، من ص ٩٤ الى ص ١٠٧ والحديث منقول بالمعنى عن ألفاظه المختلفة ، ولفظ الكشاف كما في الكتاب : ان زوجها أبت طلاقها كما في النسفي المطبوع بهامش الخازن ج ٤ ، ص ٢٨١ . وهو ماضى باب الافعال من الايات ويصح بت طلاقها ايضاً فانه يستعمل الثلاثي المجرد والمزيد فيه منه لازماً ومتعدياً فيقال : بت طلاقها وأبته ابناً و طلاق بات و ميت على زنة شاب و ممد .

« لتضيّقوا عليهن » في المسكن ببعض الاسباب كان ينزلوا معهن من لا يوافقهن او يشغل مكانهن فلا يمكنهن السكون او بالتقصير في النفقة او غير ذلك من الاسباب .

وروى الحلبي<sup>(١)</sup> في الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يضار الرجل امرأته اذا طلقها فيضيق عليها حتى تنتقل قبل ان ينقض عدها فان الله عز وجل قد نهى عن ذلك فقال : لا تضاروهن لتضيّقوا عليهن . ونحوه روى أبو بصير عنه عليه السلام .

« وإن كن » المطلقات « اولات حمل فانفقوا عليهن حتى يضعن حملهن » سواء كان طلاقهن رجعياً او بايناً ومنطوق الكلام اقتضى وجوب النفقة للحامل المطلقة رجعياً كان الطلاق او بايناً ومفهومه عدم وجوب النفقة لغير الحامل من المطلقات وهو حجة لانه مفهوم الشرط اكنته مخصوص بالرجعية لاجماعنا على وجوب الانفاق عليها وان كانت حائلاً لانها في حكم الزوجة على ما تقدم .

والسكنى هنا تابعة للنفقة باجماعنا وفي اخبارنا دلالة عليه ووافقنا الشافعية في اختصاص النفقة بالحامل من بين المطلقات وان خالفونا في حكم الرجعية ، والحنفية لما اوجبوا الانفاق لكل مطلقة اشكل عليهم مفهوم الشرط .

قال في الكشف<sup>(٢)</sup> : « ان قلت : اذا كان كل مطلقة عندكم يجب لها الانفاق

(١) الوسائل الباب ١٨ من أبواب العدد ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٠ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٣٤ المسلسل ٢٨٤١٥ . وفي الكافي ج ٢ ، ص ١١٨ ، الباب ٤٩ في قول الله : ولا تضاروهن وفيه : ومثله عن أبي بصير ، وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ١٢٣ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٤ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٢١ ، وفيه : « انه حسن وسنده الاخير ضعيف على المشهور » وفيه شرح من أراد فليراجع .

(٢) الكشف ج ٤ ، ص ٥٥٩ . ولا بن المنير بيان يعجبنا نقله بعين عبارته وهو : « قال أحمد : لا يخفى على المتأمل لهذه الاية ان المبتوتة غير الحامل لانفقة لها لان الاية سبقت لبيان الواجب فوجب السكنى لكل معتدة تقدم ذكرها ولم يوجب سواها ثم استثنى الحوامل فخصهن بايجاب النفقة لهن حتى يضعن حملهن وليس بعد هذا بيان ، والقول بعد ذلك بوجوب النفقة لكل معتدة مبتوتة حاملا او غير حامل لا يخفى منافرته لنظم الاية .



فما فائدة الشرط في قوله تعالى : وان كنّ اولات حمل فانفقوا عليهن . قلت : فإيدته انّ مدة الحمل ربّما طال وقتها فظنّ ظانّ انّ النفقة تسقط اذا مضى مقدار عدّة الحاييل فنفي ذلك الوهم .

ولا يخفى ما فيه من التّكليف البعيد مع أنّ الاصل يوجب العدم لما عدا الحامل فانه الزام وتكليف يتوقف على الدليل الواضح .

هذا وقد اختلف أصحابنا في كون نفقة الحامل المطلقة لها نفسها او للحمل ذهب الى كلّ جماعة وذكروا فائدة الخلاف في كتب الفروع والأولى السكوت عمّا سكت الله عنه والاقتصار على ظاهر القرآن من وجوب النفقة للحامل المطلقة وقطع النّظر عن كونها للحمل اولها نفسها ، و لهذه المسئلة نظائر ربّما يجيب على بعضها ان شاء الله تعالى .

« فان أرضعن لكم ، بعد انقطاع علقه النكاح بالطلاق وهو الظاهر ويحتمل بعيداً العموم .

« فأتوهنّ أجورهنّ » على الارضاع وفيه دلالة على عدم وجوب الارضاع على الامّ وانها لو أرضعت وجب لها الاجرة اي اجرة المثل ولا فرق في ذلك عند اكثر أصحابنا بين حال الزوّجية وعدمها وفي الأخبار دلالة عليه ومنع الشّيخ في الخلاف من الاجرة حال الزوّجية وهو قول الحنفية وقد تقدّم الكلام فيه وعلى القول بكون النفقة للولد بوجوب الاجرة على الأب يكون مشروطاً بفقر الولد وغنى الأب فلو كان للولد مال وجب ان يعطى الامّ الاجرة منه .

ولا ينافيه ظاهر الآية فانه اقتضت دفع الاب الاجرة وذلك لا يستلزم كونها من ماله ، فانه لو كان المال من الولد يجب على الأب اعطاؤها منه ايضاً لانه وليه

و الزمخشري نصر مذهب أبي حنيفة فقال : فائدة تخصيص الحوامل بالذكر أن الحمل ربما طال أمده فيتوهم متوهم ان النفقة لا تجب بطوله فخصت بالذكر تنبيهاً على قطع هذا الوهم و غرض الزمخشري أن يحمل التخصيص لهذه الفائدة كيلا يكون له مفهوم في اسقاط النفقة لغير الحوامل لان أبا حنيفة يسوى بين الجميع في وجوب النفقة انتهى كلام ابن المنير .

الاجباري .

ولو كان الولد فقيراً وكان الأب أيضاً كذلك فالظاهر وجوب الارضاع على الام بلا اجرة كما يجب عليها الانفاق عليه لو كان الأب معسراً فان الارضاع انفاق والظاهر اشتراط غنائها عن اجرة الارضاع فلو كانت بحيث لا وجه لمعاشها سواء قدمت على الولد فان النفس مقدّمة على واجب النفقة بالاجماع وحينئذ فيكون الاجرة من بيت المال لان ذلك من المصالح فتأمل .

«وأتتمروا بينكم بالمعروف» في الخلاف الا يتمار بمعنى التآمر كالاشتوار بمعنى التشاور يقال : اتتمر القوم وتآمروا اذا امر بعضهم بعضاً والمعنى وليأمر بعضكم بعضاً ونحوه قال القاضي ونقل في مجمع البيان قولاً بأن معناه قبول الأمر وملاقاته بالتقبل من الله تعالى . وقال الكسائي : أصله التشاور ومنه يأتمرون بك اي يتشاورون .

قال في المجمع <sup>(١)</sup> : والاقوى عندي ان يكون المعنى وأمروا بالمعروف بينكم في امر الولد ومراعاة امه حتى لا تفوت الولد شفقتها وغير ذلك ويدل عليه قول امرئ القيس <sup>(٢)</sup> : « وיעدوا على الام ما يأتهم » يعني بما تريد نفسه لان الرجل ربما دبّر أمراً ليس برشد فيغدوا عليه ويهلكه انتهى .

وهو بعيد والاولى حملة على الوجه الأول وبه صرح الشيخ في التبيين <sup>(٣)</sup> والمراد بالمعروف كونه على الوجه الجميل في ارضاع الولد بحيث لا يضر بمال الولد ولا بنفس الولد فلا يزداد على اجرة المثل ولا ينقص الولد عن الرضاع المعتاد .

« وان تعاسرتم » تضايقتم فيما بينكم ولم يرض أحدكم بما قاله الاخر .  
« فسترضع له اخرى » فستوجد ولا تعوز مرضعة غير الام ترضعه وفيه طرف

(١) انظر مجمع البيان ج ١٠ ، ص ٣٠٨ .

(٢) البيت أنشده في اللسان ج ٤ ، ص ٣٠ طبعة بيروت هكذا :

احاد بن عمرو كاني خمر و يعدو على المرء ما يأتهم

(٣) انظر التبيين ج ٢ ، ص ٤٨٦ .



من معاتبة الأم على المعاشرة فإن المساهلة من جانبها أنسب لأنها أشفق عليه بالنسبة إلى الأب، ولأنه لا ينقص منها شيء بالحقيقة بخلاف الأب فإنه يخرج الأجرة من ماله وإن كان من مال الولد على ما مر، ولأنه ولدها فلو فرض النقص من الأجرة لم يكن ضايعاً .

وقد يستفاد من الآية عدم جواز ارضاع غيرها لو لم يحصل التعاسر من جانبها ورضيت بما رضى به الغير على ما قاله الأصحاب ، وجواز ارضاع غيرها لو حصل التعاسر منها وعدم قبولها بما يقبل الغير، وعلى هذا أصحابنا أيضاً وفي الأخبار دلالة عليه <sup>(١)</sup> .

« لينفق » اشارة إلى كيفية الانفاق على المطلقة بل إلى الانفاق مطلقاً بالنسبة إلى من يجب نفقته .

« ذوسعة من سعته » أى بحسب حاله في السعة والغنى مأكلًا ومشربًا وملبسًا ومسكنًا ولا يخرج عن ذلك إلى طرفي الاسراف والتقتير إذ هما منهي عنهما .  
 « ومن قدر عليه رزقه » أى ضيق عليه وهو الفقير الذي ليس في سعة وغنى .  
 « فلينفق مما آتاه الله » أى قدر حاله وطاقته من البلغة ولا يكلف بالزائد عليه كالأغنياء فإنه تعالى لم يعطه زائداً على ما عنده فلا يكلفه الزائد عليه كما اشار إليه بقوله :

« لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها » من القدرة والطاقة وهو اوضح دليل على ان التكليف بما يشق لا يقع منه تعالى، فضلاً عن التكليف بالمحال مع ان العقل يحكم به ضرورة .

« سيجعل الله بعد عسر يسراً » أى بعد ضيق سعة وبعد فقر غنى او بعد صعوبة الأمر سهولة وهو تطيب لقلوب الفقراء بل لفقراء الأزواج ان انفقوا ما قدروا عليه ولم يقصروا ، ويمكن جعله على العموم بالنسبة إلى من يجب نفقتهم عليهم ووعد

(١) انظر الباب ٤٨ و ٤٩ و ٧٠ و ٨٠ من الوسائل من أبواب أحكام الاولاد ،

و مستدرک الوسائل ج ٢ ، ص ٦٢٣ و ٦٢٤ .

لهم بحصول العوض وتبديل العسر باليسر أمّا في الدنيا او في الآخرة على سبيل منع الخلوّ فإنّ رحمة الله أوسع من ذلك .

### السابعة :

« يا ايّها الذين آمنوا اذا تكهتُم المؤمنات ، أراد بالنكاح هنا العقد وهو اماره كونه حقيقة فيه ولعلّ في قصر الحكم على المؤمنات اشعاراً بعدم جواز نكاح الكافرات كما سلف او تنبيهاً على أنّ شأن المؤمن أنّ لا ينكح غير المؤمنة .  
« ثمّ طلّقتموهنّ من قبل أنّ تمسّوهنّ » اي تجامعوهنّ كما هو الظاهر المتبادر من لفظ المسيس .

« فما لكم عليهنّ من عدّة تعدّونها » نستوفون عددها من عدت الدّراهم فاعتدّها كقولك كلمته فاكتال ، ويحتمل تعدّونها والاسناد اليهم للدّلالة على ان العدّة حق الأزواج كما اشعر به «فما لكم» والتعبير يتم للدّلالة على عدم تفاوت الحكم بين أن يطلقها وهي قريبة العهد من النكاح وبين أن يبعد عهدها ويتراخي بها المدّة في حباله الزوج ثمّ يطلقها ، وفي تعليق عدم العدّة على عدم المسيس دلالة ظاهرة على أنّ الخلوّة بمجرّدّها لا توجب العدّة كما قاله أصحابنا وتبعهم الشافعية وقال أبو حنيفة <sup>(١)</sup> : حكم الخلوّة الصّحيحة حكم المساس في وجوب العدّة وهو خلاف ظاهر القرآن .

« فمتّعوهنّ » ظاهره الأمر بالمتعة على الاطلاق وقد تقدّم ما يدلّ على الوجوب في المفوّضة غير المفروض لها مهرأ أمّا المفروضة فلها نصف المهر المفروض على تقدير عدم الدّخول فيمكن حمل الاطلاق عليه ، ويمكن حمل الأمر على الرجحان المطلق فيكون مع عدم التسمية واجبة رمع التسمية مستحبّة بل يستحبّ في جميع المطلقات وان دخل بهنّ على ما مرّت الاشارة اليه .

(١) انظر المغني لابن قدامة ج ٧، ص ٤٥١ بل نقله عن أحمد والخلفاء وزيد وابن عمر

وعروة وعدة اخر ، و الحق الذي هو مطابق للقرآن ما افاده المصنف و عليه الشيعة الامامية .



« وسرّ حوهنّ » اي أخرجوهن من منازلكنم لعدم حقّ لكم عليهنّ .  
 « سراحاً جميلاً » من غير ضرار ولا منع حقّ واجب من متعة ومهر وغيرهما  
 ومن فسّره بالطلاق فقد أبعد لانه مرّتب عليه كالمتعة .

### الثامنة :

« والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً » جمع زوج بمعنى الزوجة « يتربصن  
 بأنفسهنّ » اي يحبسنّها للمدة « أربعة أشهر وعشراً » خبر عن الذين على حذف  
 المضاف اي أزواج الذين يتوفون الى آخره ، او انّ العايد في الخبر محذوف اي  
 يتربصن بعدهم كقولك : السّمن منوان بدرهم ، او أنّ التّقدير يتربصن أزواجهم  
 فلا حاجة الى تقدير العايد . وقوله عشراً بالتّأنيث تغليباً لليالي على الأيام اذا  
 اجتمعت في التاريخ .

وفي الكشاف : ولا تراهم قطّ يستعملون التذكير فيه <sup>(١)</sup> ذاهبين الى الأيام  
 تقول : صمت عشراً ولو ذكّرت خرجت من كلامهم قال : ومن البيّن قوله تعالى :  
 « ان لبئتم إلاّ عشراً » ثمّ قوله « ان لبئتم إلاّ يوماً » وقيل في سبب التّغليب ان مبدأ  
 الشهر من الليل والأوائل أقوى من الثواني ، وايضاً هذه الأيام الحزن وأيام  
 المكروه فخليق بأن تسمّى ليالي والخبر بمعنى الأمر كما مرّ غير مرّة .  
 ومقتضى الآية وجوب التّربص المدة المذكورة على كلّ من توفّي عنها

(١) الكشاف ج ١ ، ص ٢٨٢ : وفي روح المعاني للالوسى .

« و ذكر أبو حيان أن قاعدة تذكير العدد وتأنينه انما هي اذا ذكر المعدود واما عند

حذفه فيجوز الامران ولعله أولى مما قيل » انتهى .

قلت : انظر البحر المحيط ج ٢ ، ص ٢٢٣ و ٢٢٤ و حاشيتهما : وانظر البحث في  
 شرح الاشموني بحاشية الصبان ج ٤ ، ص ٥١ ، وشرح الرضى على الكافية طبعة اسلامبول  
 ج ٢ ، ص ١٥٦ ، والحدائق الندية في شرح الصمدية للعلامة الجليل القدر السيد علي خان  
 المدني طبعة ١٢٧٤ هـ ق بالقطع الرحلى ، وفي فلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٤٦ و ٢٤٧ فسى  
 البحث بيان لطيف دقيق جداً فليراجع .

زوجها سواء كانت مدخولاً بها اوصغيرة او كبيرة حتى لو كانت رضية او كان زوجها المتوفى عنها رضية كانت كذلك حرّة او أمة لعموم اللفظ فالتخصيص يحتاج الى دليل .

قال القاضي <sup>(١)</sup> : عموم اللفظ يقتضى تساوي المسلمة والكتيبة فيه كما قاله الشافعي والحرّة والأمة كما قاله الأصمّ والحامل وغيرها لكنّ القياس اقتضى تنصيف المدّة للأمة والاجماع خصّ الحامل عنه بقوله : واولات الأسمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ . ثم قال : وعن عليّ عليه السلام وعن ابن عباس أنّها تعتدّ بأقصى الأجلين احتياطاً .

قلت : الحكم بتساوي المسلمة والكتيبة فيه ممّا لا شبهة تعتريه ، أمّا الحكم بتساوي الحرّة والأمة كما قاله الأصمّ فعليه أكثر اصحابنا نظراً الى ظاهر عموم الآية ويؤيده الأخبار المعتبرة <sup>(٢)</sup> الاسناد الدّالة على أنّ الحرّة والأمة سواء في الاعتداد من الموت كصحيفة زرارة <sup>(٣)</sup> عن الباقر عليه السلام قال : إنّ الحرّة والأمة كلتيهما اذا مات عنها زوجها سواء في العدة إلا أنّ الحرّة تعدّ والأمة لا تعدّ ونحوها من الأخبار .

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٦ طبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر الباب ٤٢ و ٤٣ من أبواب العدد من الوسائل ج ١٥ ، من ص ٤٧١ الى ص ٤٧٦ طبعة الاسلامية ، و ص ١٧٦ و ١٧٧ من طبعة الاميرى ، و مستدرك الوسائل ج ٣ ص ٢٣ ، و فى المواضع المذكورة ايضاً أخبار على كون عدة الامة فى الوفاة نصف عدة الحرّة و يشير المصنف الى ذلك .

(٣) انظر الوسائل الباب ٤٢ من أبواب العدد ، الحديث ٢ و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٦ ، والكافى ج ٢ : ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها الحديث ١ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٧٠ ، و فى المرآت ج ٤ ، ص ٣٣ ، و فيه : « انه صحيح » و فيه بيان من اراده فليراجع ، و رواه فى التهذيب ج ٨ ، ص ١٥٧ الرقم ٥٢٩ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٢٤١ ، و الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ .



وذهب بعض أصحابنا الى تنصيف المدّة فيها كما ذهب اليه الشافعي فأوجب عليها شهرين وخمسة أيام لا لما ذكره الشافعي من القياس فأنه باطل عندنا وعلى القول بصحّته فلا وجه لجريانه هنا لما عرفت من أن أمر العدة تعبد لا يجري فيه القياس كالكفّارات سلّمنا العلّة لكنّها من المستنبطة ، وتخصيص القرآن العظيم بمثلها مرغوب عنه بين محققي الأصول من العامة بل لورود اخبار معتبرة الاسناد عن أئمة الهدى عليهم السلام بذلك <sup>(١)</sup> :

روى محمد بن مسلم <sup>(٢)</sup> في الصحيح عن الباقر عليه السلام قال : الأمة اذا توفّي عنها زوجها فعدتها شهران وخمسة أيام ونحوها من الاخبار منضمّاً الى ما دلّ على ان الرقبة مناط التنصيف وذلك يوجب تخصيص الآية بها جمعاً بين الأدلة .

وأجابوا عن الأخبار الأول بحملها على أمّ الولد فانّها تساوي الحرّة في العدة كما تدل عليه صحيحة سليمان بن خالد <sup>(٣)</sup> قال : سئلت أبا عبد الله عليه السلام عن

(١) فانك اذا رجعت الباب ٤٢ و ٤٣ من أبواب العدد من الوسائل و ج ٣ ، ص ٣٣ مستدرك الوسائل رأيت اخباراً بالتساوي وأخباراً بالتنصيف .

(٢) انظر الوسائل الباب ٢٢ من أبواب العدد ، الحديث ٩ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٧ ، و الحديث السابق عن زيارة كان في طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٧٢ المسلسل ٢٨٥٣٩ وهذا الحديث فسى المجلد المذكور ص ٤٧٣ المسلسل ٢٨٥٤٦ . و الحديث فسى التهذيب ج ٨ ص ١٥٤ ، الرقم ٥٣٦ ، و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٣٢٩ .

و روى الحديث في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٩ ، وفيه بعد نقل الحديث انه : « قد جمع الشيخ بين هذه الاخبار بحمل الاولى على امهات الاولاد كما قيد به بعضها ، والاخيرة على غيرهن من الاماء » وقد اشار المصنف ايضاً الى هذا الوجه من الجمع .

(٣) الوسائل الباب ٢٢ من أبواب العدد الحديث ١ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٧٦ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٧٢ المسلسل ٤٨٥٣٨ ، وفي الكافي ج ٢ ، ص ١٣١ باب عدة الامة المتوفى عنها زوجها ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٧ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٣٣ و حكم بصحة الحديث ، و روى الحديث في التهذيب

الأمة اذا طلقت ما عدتها؟ - قال : حيثان أو شهران قلت : فان توفى عنها زوجها؟ - قال : ان علياً عليه السلام قال في امهات الأولاد : لا يتزوجن حتى يعتدن أربعة أشهر وعشراً وهن اماء . والى هذا القول يذهب شيخنا أبو جعفر في نهايته واختاره العلامة واكثر الأصحاب وحاصله الفرق بين كون الأمة ذات ولد وغير ذات ولد والتحقيق ان العمل بظاهر الآية قوى ، وتعارض الأخبار يوجب التساقت ، وظاهر الشيخ في التبيان <sup>(١)</sup> الميل اليه واما ما ذكره القاضي من الاجماع على تخصيص الحامل عنها بقوله : واولات الأحمال الى آخره فغير معلوم بل ولا مظنون ، واي اجماع ثبت عندهم مع مخالفة مثل أمير المؤمنين علي عليه السلام وابن عباس وجماعة من الصحابة ، وقد عرفت أن آية اولات الأحمال ظاهرة في المطلقات لدلالة السياق على ذلك .

فان قيل : اذا كانت هذه الآية في المطلقات فما وجه الحكم بما تقولونه معاشر

الامامية من كون عدة المتوفى عنها الحامل أبعد الأهلين من الوضع والمدة؟ -

قلنا : نحن ثبت ذلك بدليل من خارج فان الأحكام ليست بتمامها معلومة من القرآن بل السنة قد بينت كثيراً منها وفيما نحن فيه قد تظافت أخبارنا به <sup>(٢)</sup> . روى الحلبي <sup>(٣)</sup> في الحسن عن أبي عبدالله عليه السلام انه قال : المتوفى عنها زوجها

ج ٨ ، ص ١٥٣ الرقم ٥٣٠ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٤٨ الرقم ١٢٣٩ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٨ وفيه بيان : «قوله حتى تحيض ليس فسى بعض النسخ وهو الصواب» انتهى .

(١) انظر التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) انظر الباب ٣٠ و ٣١ و ٤٣ من أبواب العدد من كتاب الوسائل ، و ص ٢١

الى ٢٢ من كتاب مستدرك الوسائل ج ٣ .

(٣) الوسائل الباب ٣١ ، من أبواب العدد ، الحديث ١ ، ج ٣ ، ص ١٧٤ طبعة

الاميرى ، و ج ١٥ ، ص ٤٦٥ المسلسل ٢٨٤٨٦ واللفظ في الوسائل : «الحامل المتوفى» وليس لفظ الحامل في الكافي والتهذيب بل اللفظ فيهما كما في المتن ، والحديث في الكافي

باب عدة الحلبي المتوفى عنها زوجها ج ٢ ، ص ١١٥ ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة



تتقضى عدتها بآخر الأجلين ونحوها من الاخبار ، على انا اذا قلنا بعموم اولات  
الأحمال للمطلقات والمتوفى عنهن ازواجهن فلنا ان ثبت أبعاد الأجلين في الحامل  
باعتبار ان المتوفى عنها مطلقاً قد دخلت تحت عامين ولا وجه للجمع بينهما إلا بذلك  
فانها اذا كانت حاملاً ووضعت قبل مضي الأشهر لم يكن بدأ من الأشهر والا لم  
نكن عاملين بآيتها ، ولو تقدمت الأشهر على الوضع لم يكن بد من وضع الحمل  
وإلا لم نكن عاملين بآية والذين يتوفون الآية وعلى ما قلناه يكون عاملين باليتين  
معاً فيتم ما قاله أصحابنا .

واعلم ان أصحابنا أجمع على ان وجوب العدة على المتوفى عنها من حين  
بلوغ الخبر وهو قول الشافعي في الجديد وذهب اكثر العامة الى ان العدة من حين  
الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة الزوج وجب ان تعتمد بما انقضى  
قالوا : وبدل عليه ان الصغيرة التي لاعلم لها يكفي في انقضاء عدتها هذه المدة وفيه نظر .  
وقد يكون في قوله « يترصن بأنفسهن » دلالة على ما قلناه ان المراد به حبس  
أنفسهن للاعتداد تلك المدة وهو لا يتحقق بدون وصول الخبر ولو وجوب الحداد عليها  
اي ترك الزينة في جميع تلك المدة لأجل موت الزوج وهو انما يكون بعد العلم وذلك  
ظاهر و في الأخبار دلالة عليه <sup>(١)</sup> ايضاً كما ان فيها دلالة على ان المطلقة تعتبر حساب  
عدتها من حين وقوع الطلاق لابلوغ الخبر والى هذا يذهب الأكثر وقيل : يشتركان  
في الاعتداد من حين بلوغ الخبر وبه روايات ايضاً إلا ان الأصحاب حكموا بشذوذها  
وندرتها ولم يعملوا عليها .

واستدل العلامة على الاول بظاهر قوله تعالى : « والمطلقات يترصن بأنفسهن

الاخوندى ج ٦ ، ص ١١٤ ، وفي التهذيب ج ٨ ، ص ١٥٠ الرقم ٥١٩ ، وفي المرآت  
ج ٤ ، ص ١٩ وفيه انه : « حسن » .

قلت : وذلك لوجود ابراهيم بن هاشم في سند الحديث وقد بينا غير مرة انه الصحيح  
وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٨٠ ، و بعده بيان : « يعني انه اذا كانت حبلية » انتهى .

(١) انظر الباب ٢٨ من أبواب العدد من الوسائل ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٢١ .

ثلاثة قروء « قال : دل بمفهومه على ان ابتداء التربص من حين الطلاق لانه وصف صالح للعلية علق عليه الحكم ظاهراً وعقب بالفاء الدالة على السببية فتثبت العلية . وفي الاستدلال بها نظر فانها الى الدلالة على الاعتداد من حين بلوغ الخبر أقرب اذ الظاهر من قوله : « يتربص بأنفسهن » حمل أنفسهن وحبسها على التربص وذلك انما يكون مع العلم كما عرفت والاولى عدم التعرض للاستدلال بالاية والاكتفاء بالأخبار ، فانها تدل على ان ظاهر الاية غير مراد وان العدة في المطلقة من حين وقوع الطلاق فتأمل .

« فاذا بلغن أجلهن » اى انقضت عدتهن « فلا جناح عليكم » أيها الحكماء او المسلمون جميعاً .

« فيما فعلن في أنفسهن » من التعرض للخطاب وارادة التزويج وسائر ما حرم عليهن للعدة « بالمعروف » اى بالوجه الذى لا ينكره الشرع فيفهم انهن لو فعلن ما هو منكر شرعاً كان على الحكماء بل على آحاد المسلمين الذين يقدرون على المنع أن يمنعوهن من باب الحسبة الشرعية والأمر بالمعروف فان قصرُوا في ذلك كان عليهم الجناح والاثم .

« والله بما تعملون خبير » فيجازيكم على أعمالكم وفيه ترغيب وترهيب كما وقع التعقيب به في اكثر الأحكام بعناً على الاهتمام باقامة حدود الله قال في المجمع<sup>(١)</sup> : وهذه الآية ناسخة لقوله : « والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً وصيةً لأزواجهم متاعاً الى الحول غير اخراج الاية وان كانت متقدمة عليها في التلاوة وقال عندذكر تلك الاية : اتفق العلماء على أن هذه الاية منسوخة .

وروى عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال : كان الرجل اذا مات انفق على امرأته من صلب المال حولاً ثم اخرجت بلا ميراث ثم نسخها آية الربع والثمن فالمرأة ينفق عليها من نصيبها قال<sup>(٢)</sup> : وعنه عليه السلام : نسختها يتربص بأنفسهن أربعة أشهر

(١) انظر المجمع ج ١ ، ص ٣٧٧ وكذا التبيان ج ١ ، ص ٢٤٩ طبعة ايران .

(٢) رواهما في المجمع عند تفسير الاية ٢٤٠ من سورة البقرة ج ١ ، ص ٣٤٥ ،



وعشراً ، ونسختها آية المواريث يعني أن الآية التي نحن فيها نسخت المدّة اعنى الحول وآية المواريث نسخت الوصيّة بالنفقة .

وليس المراد بعدم النفقة لها في أيام العدة ثبوت ذلك على الاطلاق بل اذا كانت حايلاً امّا لو كانت حاملاً فان المشهور بين علمائنا ثبوت الانفاق عليها لكن من نصيب ولدها الذي في بطنها وانكره ابن ادريس وحكم بعدم وجوب الانفاق عليها نظراً الى أن الانفاق حكم شرعي يحتاج الى دليل والاصل عدم ، وفي الاخبار ما يدل على المشهور<sup>(١)</sup> وتحقيقه يعلم من خارج ، امّا السكنى لها فقد أثبتتها الشافعي مدة الأربعة أشهر وعشراً ونفاها أصحابنا وتابعهم الحنفية وتمام ما يتعلق بذلك من الاحكام يعلم من الفروع .

#### التاسعة :

« الطلاق مرتان » اي الطلاق الشرعي تطليقة بعد تطليقة على التفريق لا الجمع والارسال فالمراد بالمرتين مجرد التكرير والوقوع مرتة بعد اخرى نحو ارجع البصر كرتين اي كرتة بعد كرتة لا كرتين اثنتين ومثله الثنائي الذي يراد به مجرد التكرير نحو قولهم لبنيك وسعديك وأخواتهما ولفظ الكلام خبر لكنه

ورواهما العياشي ج ١ ، ص ٢٢٩ الرقم ٤٢٦ و ٤٢٧ ، ونقلهما عن العياشي في البرهان ج ١ ، ص ٢٣٢ ، ونقلهما في البحار طبعة كمياني ج ٢٣ ، ص ١٢٨ . وفي حديث آخر ايضاً عن تفسير النعماني عن أمير المؤمنين عليه السلام يويد مفاد حديثي العياشي وفيه ذكر حديث النعماني ورواه ابن قولويه عن سعد بن عبدالله باسناده عنه عليه السلام .

وترى الاحاديث الاربعة في طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٩٠ و ١٩١ ، وقال المحدث الكاشاني في تفسير الصافي عند تفسير الآية ٢٤٠ بعد نقل الحديثين عن المجمع والعياشي : « أقول : يعني نسخت المدّة بآية التريص والنفقة بآيات الميراث و آية التريص وان كانت متقدمة في التلاوة فهي متأخرة في النزول » انتهى .

(١) انظر الباب ٩ و ١٠ من أبواب النفقات من الوسائل ترى أخباراً تدل على المشهور وأخباراً تدل على عدم وجوب النفقة حتى من مال الحمل والبعث مبسوط في الكتب الفقهية .

في معنى الامر اى طلقوا دفعتين .

« فامسك بمعروف او تسريح باحسان » تخير للازواج بعد أن علمهم كيف يطلقون بين أن يمسكوا النساء بحسن العشرة والقيام بحقهن الواجب عليهم وبين أن يسرحوهن السراح الجميل الذى علمهم اياه من كونه غير مشتمل على اضرار ويحتمل أن يكون حكماً مبتدئ لبيان حال الزوجية من الامسك وعدمه كما احتمله القاضي .

وعلى هذا ففى الاية دلالة على اشتراط وقوع الطلاق مفصلاً بان يطلق ثم يراجع ثم يطلق اخرى ان شاء وهكذا ولا يجوز الجمع بين طلقتين او ثلاث على الأرسال في كلام واحد كأن يقول : هي طالق طلقتين او ثلاثاً ، او طالق وطاق وطاق او يكرر وهي طالق وعلى هذا أصحابنا أجمع ووافقهم الحنفية وفي وقوع الواحدة على ذلك التقدير خلاف بينهم وتفصيله يعلم من خارج وحينئذ فتكون الطلقة الثالثة مستفادة من قوله : فان طلقها فلا تحل له الى آخره كما سيجيى .

قال ابن ادريس : وهذا مذهبنا ولا يستفاد من الاية على هذا الوجه اعتبار تفریق الطلقات على الاطهار بمعنى أن يوقع كل طلقة في طهر غير طهر المواقعة اذ ليس فيها على هذا الوجه إلا نفى الأرسال اما كون التطلق الثاني في طهر غير طهر المواقعة وغير طهر التطلق الاول فلا .

ومن ثم ذهب أكثر أصحابنا الى جواز وقوع الطلقات الثلاث في طهر واحد بل في مجلس واحد مع تخلل الرجعة بين التطلقات لا بدونه .

واستدل الشافعي<sup>(١)</sup> على جواز ارسال الثلاث بعدد العجلانى الذى لاعن امرأته فطلقها ثلاثاً بين يدي رسول الله ﷺ فلم ينكر عليه وهو عن الدلالة بمعزل اذ لم يثبت في متن الخبر ما يدل على ان وقوع الثلاث كان بطريق الأرسال

(١) انظر الكشاف ج ١ ، ص ٢٤٧ و قال ابن حجر فى الكاف الشاف : « ذيله متفق

عليه من حديث سهل بن سعد لكن قيل : ان قوله « فطلقها ثلاثاً قبل أن يأمرها (ص) بطلاقها » من كلام الزهرى رواية عن سهل .



وجاز أن يكون مع الفاصلة بالرجعة ولو في مجلس واحد كما اشرنا اليه على أن في الجمع بين الملائنة والطلاق تأملاً .

ويحتمل أن يكون معنى الآية : الطلاق الرجعي الذي ثبتت فيه الرجعة مرتان وذلك أن الرجل في الجاهلية كان يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقض عدتها ولو طلقها الف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة الى عايشة فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عايشة ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت .

فعلى هذا الآية متعلقة بما قبلها والمعنى ان الطلاق الذي يملك الرجعة فيه مرتان ان لا رجعة بعد الثالثة فامسك بمعروف اي بالرجعة الثانية على الوجه الذي لا ينكر في الشرع او تسريح باحسان بان يطلقها الثالثة فتبين منه ويؤيده . ما روى <sup>(١)</sup> انه سئل عن الثالثة ؟ - فقال ﷺ : او تسريح باحسان . او بأن لا يراجعها حتى تبين بالعدة وليس في أصحابنا من يذهب الى هذا الوجه بل الذاهب اليه الشافعية المجهوزين للجمع بين الطلقات الثلاث :

قالوا : لانه تعالى بيّن في الآية الاولى أن حق الزوجة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائماً او الى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل والعام فيفتقر الى مبيّن فذكر عقبيه أن الطلاق المعهود السابق التذي يثبت فيه للزوج حق الرجعة هو ان يوجد طلقتان فقط ، فاذا وصلت التطليقة الى هذه الغاية بطل حق الرجعة .

والطلاق بمعنى التطليق كالسلام بمعنى التسليم ويؤيد الاول انه الظاهر من الآية ان المتبادر منه الطلاق الشرعي لا الرجعي وسيجيء تمام تفسير الآية .

(١) الكشف ج ١ ، ص ٢٧٣ ، وفي الكاف الشاف : « انه أخرجه الدارقطني » .

قلت : انظر سنن الدارقطني ج ٤ ، ص ٣ و ٤ . ولنا في هذا البحث بيان مبسوط في

تعاليفنا على كثر العرفان ج ٢ من ص ٢٦٥ الى ص ٢٧٦ فراجع .

## العاشرة :

« فان طلقها » اى طلق الزوج الزوجة التي طلقها مرتين على الوجه الاول وكذا الثاني ويزيد فيه احتمال أن يكون تفسيراً لقوله او تسريح باحسان كما قاله القاضي <sup>(١)</sup> .

« فلا تحل له من بعد » من بعد الطلقات الثلاث « حتى تنكح زوجاً غيره » حتى تتزوج غير المطلق ومقتضى مفهوم الاية توقف حلها للزوج الاول مع حصول الطلقات الثلاث على نكاح المحلل سواء كانت العدة بعد الطلاق مستوفاة ام لا وعليه الأخبار الصحيحة .

وقال عبدالله بن بكير : ان استيفاء العدة الثالثة يهدم التحريم فلا يحتاج الى المحلل استناداً الى رواية اسندها <sup>(٢)</sup> الى زرارة قال : سمعت أبا جعفر عليه السلام

(١) انظر البيضاوى ج ١ ، ص ٢٤٢ طبعة مصطفى محمد .

(٢) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ٣٥ الرقم ١٠٧ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٧٦ الرقم

١٨٢ ، والوسائل الباب ٣ من أبواب اقسام الطلاق الحديث ١٦ ، وهو فى طبعة الاسلامية

ج ١٥ ، ص ٣٥٥ المسلسل ٢٨١٥٨ . وفى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٨ .

و رواه فى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٥٤ ثم قال : « بيان هذا الخبر رده فى التهذيبن

بالطن فى رواية ابن بكير وهو الذى وثقه فى فهرسته وعده الكشى من فقهاثنا ، و ممن أجمعت

العصابة على تصحيح ما يضح عنه والقرار له بالفقه ولو كان مطعوناً ولا سيما بمثل هذا الطعن

المنكر لارتفع الوثوق عن كثير من أخبارنا الذى هو فى طريقه .

و ايضاً مضمون هذه الرواية ليس منحصرأ فيما رواه بل هو مما تكرر فى الاخبار ونقله

غير واحد من الرجال كما مضى و يأتى فالصواب أن يحمل أحد الخبرين المتنافيين على التقيءو

كذا كلام ابن بكير ، ونسبة قوله تارة الى رفاعة و اخرى الى الرأى فانه ينبغى أن يحمل على

ضرب من التقيء « انتهى ما فى الوافى ، ولصاحب الوسائل ايضاً بيان توجهات من شاء

فليراجع و على اى فما ذكره المصنف من الوجه الاول والثانى من وجوه الضعف ذكره الشيخ

فى التهذيب و اماما أفاده من الوجه الثالث ، وهو مخالفته لظاهر الاية فيكون مردوداً تام لا

غبار عليه فنور الله مضجعه الشريف .



يقول : الطلاق الذي يحبه الله والذي يطلق فيه الفقيه وهو العدل بين المرأة والرجل أن يطلقها في استقبال الطهر بشهادة شاهدين واردة من القلب ثم يتركها حتى تمضي ثلاثة قروء فإذا رأت الدم من أول قطرة من الثالثة وهو آخر القروء لأن الأقرء هي الأطهار فقد بان منة وهي أمك بنفسها فان شاءت تزوجت وحلت له فان فعل هذا بها مائة مرة هدم ما قبله وحلت بالزوج الحديث .

وهو ضعيف من وجوه : الأول ان عبدالله بن بكير فطحي فلا يعتد بروايته .  
الثاني اختلاف سند الرواية فتارة أسندها الى زرارة واخرى الى رفاعة ومع ذلك نسبها الى نفسه حيث قال لما سئل عنه : هذا مما رزقني الله من الرأى وظاهره انها ليست برواية وقد قال الشيخ : ان اسنادها الى زرارة وقع نصرة لمذهبه الذي أفتى به لما رأى أن أصحابه لا يقبلون ما يقوله برأيه قال : وقد وقع منه من العدول عن اعتقاد مذهب الحق الى الفطحية ما هو معروف والغلط في ذلك أعظم من الغلط في اسناد وقتيا يعتقد صحتها لشبهة دخلت عليه الى بعض أصحاب الائمة عليهم السلام .

الثالث انها مخالفة لظاهر الآية فيكون مردوداً .

واستدل بظواهرها من اكتفى بنكاح البالغة من دون الولي ومن جوز للمرأة أن تعقد على نفسها لانه اضافه اليها ، والقول بان الاسناد اليها من حيث ان نكاح الولي نكاحها او انها في التسيب والكلام في البكر لا يخفى ما فيه .

ومقتضى الآية الاكتفاء بالعقد كما هو الظاهر من اطلاق النكاح واخذ ابن المسيب بظاهره فاكتفى بالعقد في التحليل والاجماع على خلافه سابقاً ولاحقاً اسقط اعتباره واوجب الوطى في القبل في التحليل ، وفي الاخبار من الفريقين دلالة على اعتبار ذلك ايضاً <sup>(١)</sup> وهو الذي أوجب تقييد الآية .

(١) فانظر من كتب اهل السنة سنن البيهقي ج ٧ ، من ص ٣٧٣ الى ص ٣٧٦ وفي

كلها اعتبار ذوق الرجل عسلتها وذوق المرأة عسلته .

و انظر من كتب الشيعة الوسائل الباب ٤ الى الباب ٧ من أبواب اقسام الطلاق وهو

في طبعة الامبري ج ٣ ، من ص ١٥٨ الى ص ١٦٠ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص

٣٥٧ الى ص ٣٦٦ ، وانظر مستدرك الوسائل ج ٣ ، من ص ١٢ الى ص ١٤ و في بعضها التعبير بالدخول صريحاً ، وفي بعضها التعبير بذوقه عسيلتها ، وفي بعضها التعبير بذوقه عسيلتها و ذوقها عسيلته .

ولعلك تقول : قد ذكرت في تذييلك على كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٠ : انه ليس في أخبار الشيعة قيد ذوقها عسيلته .

قلت : انما اردنا انه ليس في الكتب الاربعة المعروفة والافقد روى العياشي ج ١ ، ص ١٦٦ بالرقم ٣٦٤ عن سماعة بن مهران قال : سألته عن المرأة التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره قال : هي التي تطلق ثم تراجع ثم تطلق ثم تطلق الثالثة فهي التي لا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره وتذوق عسيلته و يذوق عسيلتها وهو قول الله : الطلاق مرتان فامساك بمعروف أو تسريح باحسان ، التسريح التولية الثالثة . انتهى حديث العياشي .

و رواه في الوسائل الباب ٤ من أبواب أقسام الطلاق الحديث ١٣ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٥٩ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٣٦١ المسلسل ٢٨١٧١ و رواه في البرهان ج ١ ، ص ٢٢١ ، و رواه في البحار ج ٢٣ ، ص ١٢٩ طبعة كمياني و في طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٥٥ ، و ترى في البحار و تفسير العياشي و البرهان و نور الثقلين ايضاً أخباراً كثيراً على اشتراط الدخول .

وحيث جرى حديث العياشي وذوق العسيلة يناسب لنا نقل ما أفاده السيد الرضى قدس سره في معنى العسيلة و سر التصغير فنقول :

قال قدس سره في ص ٣٨٨ طبعة مطبعة الفجالة بالقاهرة الرقم ٣٠٤ من كتابه المجازات النبوية بعد نقل حديث العسيلة :

« و هذه استعادة كأنه عليه الصلوة والسلام كنى عن حلاوة الجماع بحلاوة العسل وكان مخبر المرأة و مخبر الرجل كالعسلة المستودعة في ظرفها فلا يصح الحكم عليها الا بعد الذوق منها وجاء عليه السلام باسم العسيلة مصغراً لسر لطيف في هذا المعنى وهو انه أراد فعل الجماع دفعة واحدة وهو ما تحل المرأة به للزوج الاول فجعل ذلك بمنزلة الذوق القابل من العسلة من غير استكثار منها ولا معاودة لا كلها فأوقع التصغير على الاسم وهو في الحقيقة للفعل .

و ذلك بالعكس من التصغير في البيت المشهور وهو من أبيات الكتاب ، وانشدناه



الشيخان أبو الفتح عثمان بن جنى و أبو الحسن على بن عيسى الربعى و ذلك قول الشاعر :

يا ما اميلح غزلاًناً شدن لنا      من هاؤليا نكن الضال والسمر

فأوقع الشاعر التصغير على الفعل فى الظاهر و ذلك غير جائز و انما أراد به على الحقيقة تصغيراً لاسم المصدر الذى هو الملاحظة فهذا الشاعر كما ترى صغر الفعل و أراد الاسم و هو عليه الصلوة و السلام فى الخبر صغر الاسم و اراد الفعل « انتهى ما فى المجازات النبوية .

وهذا البيان منه من كون المراد تشبيه لذة الجماع بالعلس و كون سر استعمال العسيلة مصغراً كون المراد فعل الجماع دفعة واحدة مما يناسب أن يكتب بالقباطى بماء الذهب و أتم بمراتب و أنسب لقبول الذوق السليم لفهم المعنى من ألفاظ الاحاديث من قول الاخرين من كون المراد تشبيه النطفة او ماء الرجل بالعلس .

ويشهد لذلك ما ورد عن عائشة عن النبى (ص) أنه قال : العسيلة الجماع ، رواه ابن تيمية فى منتقى الاخبار كما فى نيل الاوطار ج ٦ ص ٢٦٩ .

و تأنيث العسل مع أن لفظ العسل يذكر باعتبار تقدير اللذة المشبهة لذة الجماع بلذته و مجبىء التصغير للتقليل فى العدد بتصريح من كتب أهل الادب ، و أجمعوا على مجبئه لاحدى الفوائد .

١ - تحقير الشأن كرجيل .

٢ - تقليل الذات أو الكمية كقبيل و دريهمات .

٣ - تقريب المنزلة او المسافة كصديق و قبيل و بعيد .

٤ - التعطف و التحبب كبنى و اخى .

و انما اختلفوا فى خامس الفوائد وهو التعظيم مثل دويبية تصغر منها الانامل و من أنكر هذه الفائدة كالمحقق الرضى جعل المعنى ان أصغر الاشياء قد يفسد الاصول العظام ، و قول عمر لابن مسعود : كنيف ملء علماً نقلناه فى كنز العرفان ج ٢ ، ص ١٥٦ . و يمكن توجيهه بما وجه به المحقق الرضى الدويبية .

وعلى اى فلم يختلف أحد فى احدى الفوائد الاربعة المتقدمة ولا نريد اطال لسرد الكلام بذكر المصادر ولكن نذكر بعضها لثلاث يتوهم القارىء اننا نتكلم فى شىء من دون التوجه الى مصادر البحث . فانظر شرح الرضى على الشافية ج ١ ، ص ١٨٩ و ١٩٠ طبعة مصطفى محمد ، و

جمع الهوامع ج ٢ ، ١٨٥ ، والمقرب لابن عصفور ج ٢ ، ص ٨٠ ، وجامع الدروس العربية ج ٢ ص ٨٥ ، وشرح النظام على الشافية و ليس فى الطبع الذى عندى منه رقم الصفحات حتى أينه ، وشرح الاشمونى بحاشية الصبان ج ٤ ، ص ١٥٧ ، والموجز فى قواعد اللغة العربية لسعيد الافغانى طبعة دار الفكر ص ١٥٦ .

وقد صرح علماء الادب من الحفاظ ممن شرح الحديث بأن التصغير فى الحديث للتقليل فصرح ابن حجر فى فتح البارى ج ١١ ، ص ٣٩١ بذلك الا انه جعل المعنى : ان القدر القليل كاف ومثله ما فى شرح عون المعبود طبعة الافست لاسماعيليان ج ٢ ، ص ٢٦٣ فى شرح سنن أبى داود وكذلك فى نيل الاوطار ج ٦ ، ص ٢٧ الا انها جعلتا المعنى : ان القدر القليل بان تغيب الحشفة فى الفرج وقريب منه فى المعنى ما فى شرح النووى على صحيح مسلم ج ١٠ ص ٣ من تغيب الحشفة فى قبلها وادعى اتفاق العلماء على ذلك .

وعندى ان هذا المعنى لا يناسب الحديث اما الاول وهو كفاية القدر القليل من غير تقييد بتغيب الحشفة فى الفرج فلان شكاية امرأة رفاة انما كانت عن عبد الرحمن بن الزبير من أجل ان ما معه مثل هدية الثوب وهدية الثوب بفتح الهاء و قيل بضم الهاء وسكون المهملة وحقى صحة ضمها أيضاً بعدها باء موحدة مفتوحة هى طرف الثوب لم ينسج ، و معلوم امكان القدر القليل وان كان مامعه مثل هدية الثوب .

نعم من قيد القليل بتغيب الحشفة يمكن ان لا يقدر من معه مثل هدية الثوب على ذلك الا ان فى بعض الاحاديث الواردة عن النبى (ص) التعبير بعد ذلك بقوله (ص) : كما ذاق الاول ، انظر البخارى بشرح فتح البارى ج ١١ ، ص ٢٨٣ و عمدة القارى ج ٢٠ ، ص ٢٣٧ ومعلوم ان ذوق الاول لم يكن مجرد التغيب .

وترى حديث ذوق العسيلة فى الموطأ بشرح الزرقانى ١١٥١ الى الرقم ١١٥٣ من ص ١٣٧ الى ص ١٣٩ ج ٣ من الشرح طبعة مطبعة الاستغاثة بالقاهرة الا ان الشارح استفاد كفاية الجماع دفعة واحدة من توحيد لفظ العسيلة ولم يتعرض لسر التصغير فالذى يقبله الطبع السليم والذوق المستقيم هو ما أفاده الاديب البارع المحقق المدقق الشريف الرضى اعلى الله مقامه الشريف .

هذا ولكن عندى فى كلامه موضع من النظر :



ويمكن ان يراد من النكاح هنا الوطى لوروده بمعناه في غيرها من الايات فليكن هنا كذلك ، ويؤيده انعقاد الاجماع على عدم الاكتفاء بالعقد ويكون العقد مستفاداً من لفظ الزّوج .

و ذلك أن قوله قدس سره في ما ملبح : هو من أبيات الكتاب ، المتبادر من لفظ الكتاب حيث يستعمله أهل الادب هو الكتاب لسبويه ولم اظفر عليه في الكتاب ولم نر من اسدانه من شواهد الكتاب بل لعل قائله لم يولد قبل وفات سبويه و سند ذكر مصادر نقل قائله فمن نسب اليه الباخرزى وليس المراد صاحب دمية القصر وان اشتهر بالباخرزى اذ وفاته كان في سنة ٤٩٧ فلا يستشهد مثل الشريف الرضى بشعره وان فرض حيوته في زمن الشريف طفلاً وهذا الباخرزى على بن الحسن بن على بن أبى طيب الباخرزى .

و أما من نسب اليه البيت ( يا ما ملبح ) فهو أحمد بن الحسين الباخرزى المعروف ان وفاته سنة ٤٣٥ وقد نقل في الاعلام ج ١ ، ص ١١٢ عن الدر الفريد ان ولادته في سنة ٣٣٢ ووفاته في سنة ٤١١ فيكون مقارباً لعصر الشريف الرضى حيث ان مولد الشريف كان سنة ٣٥١ و توفي في سنة ٤٠٦ على الاصح و ان قيل ٤٠٤ أيضاً و لعله من سهو النساخ فان اكثر العلماء الاثبات ذكروا عمره ٤٧ عاما وهو ينطبق على كون سنة وفاته ٤٠٦ .

و اما المصادر التى ترى فيها الاقوال فى قائل البيت ( يا ملبح ) فانظر الدرر اللوامع على همع الهوامع ج ١ ، ص ٤٩ بالتفصيل و فى ج ٢ ، ص ١١٩ بالاجمال ، و الخزانة للبغدادى المطبوع بالافست ج ١ ، من ص ٤٥ الى ص ٤٨ ، وفى الطبعة التى طبعت بالطبع الحروفى الى الشاهد الحادى و الثلاثين بعد المائة ولما يطبع ما بعده فى ج ١ ، من ص ٦٥ الى ص ٦٩ و أشار بالاجمال أيضاً فى المطبوع بالافست ج ٤ ، ص ٩٥ .

وترى الاقوال فى قائله ايضاً فى شواهد العيني المطبوع بهامش الخزانة ج ١ ص ٤١٦ الى ٤١٨ فى شواهد اسم الاشارة لابن عقيل وفى هامش ج ٣ ، ص ٤٤٤ فى شواهد باب التعجب لابن الناظم .

و ترى الاقوال أيضاً فى شواهد السبوطى لايات المغنى طبعة لجنة التراث العربى بتحقيقات وتعليقات للشنقيطى سنة ١٣٨٦ ، ص ٩٦١ الرقم ٨٥٤ ، وشرح البغدادى لشواهد صرف الرضى ج ١ ، ص ١٩٠ طبعة ١٣٨٥ بتحقيق ثلاثة من كبار المدرسين فى الكلية العربية وكذا ص ٢٨٠ .

وعلى هذا يعتبر كون الزوج الثاني مما يصلح للوطي بان يكون بالغاً وعليه رواية علي بن الفضل<sup>(١)</sup> قال : كتبت الى الرضا عليه السلام : رجل طلق امرأته الطلاق الذي لا يحل له إلا ان تنكح زوجاً غيره فتزوجها غلام لم يحتمل قال : لا حتى يبلغ، الحديث ونحوها.

واطلاق النكاح ينصرف الى الدائم لانه المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قوله : « زوجاً غيره » لظهوره فيه وكذا قوله : « فان طلقها » اي الزوج الثاني اي المحلل « فلا جناح عليهما » اي لاثم ولا حرج على الزوجين « أن يتراجعا » اي يرجع كل واحد منهما الى صاحبه بعقد مستأنف بعد انقضاء العدة من المحلل ملكان الوطي المعتبر .

« ان ظننا ان يقيما حدود الله » المتعلقة بالزوجة من حسن الصحبة والمعاشرة وبيان الامور الواجبة عليهما ، والتقيد بالظن لان العلم مغيب عنهما لا يعلمه إلا الله .

ومقتضى التقيد عدم جواز التراجع بدون ذلك الظن سواء تيقنا عدم او ظنناه او تساوى الطرفين فان عندهما لما في ذلك من استلزام الدخول في المحرم فيكون حراماً ويحتمل عدم اعتبار هذا المفهوم وجواز التراجع بدون القيد نظراً

(١) انظر الباب ٨ من أبواب أقسام الطلاق من الوسائل ، الحديث ١ . وهو في طبعة

الاميرى ج ٣ ، ص ١٦٠ ، وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٢٦٧ المسلسل ٢٨١٩٥ ، وهو في فروع الكافي ج ٢ ، ص ١٠٣ باب التي لا تحل لزوجها الحديث ٦ ، وفي طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ٧٦ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٨ وفيه انه : « ضعيف على المشهور » . ورواه في التهذيب ج ٨ ، ص ٣٣ الرقم ١٠٠ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٧٤ الرقم ٩٧٥ ، وفي الوافي ج ١٢ ، ص ٤٧ . وتممه الحديث : فكتبت اليه : ما حد البلوغ ؟ - فقال : ما اوجب الله على المؤمنين الحدود .

والظاهر ان قول المجلسي قدس سره : انه ضعيف على المشهور لكون سهل في طريقه

وقد بينا في ج ١ ، ص ٣٥٢ من مسالك الافهام اعتبار أحاديثه .



الى ان المفهوم انما يعتبر اذا لم يكن فائدة سواه .

ولعل الفائدة في التقييد الاشارة الى تأكيد حسن المعاشرة وعدم الخروج عن الطاعة اذ يرجعان الى المفارقة على تقدير عدم ذلك فلا يترتب الاثر على الزوجية وكيف كان فلا ينبغي الريب في صحة العقد اذ نهاية ذلك انه فعل حراماً والنهي في غير العبادة لا يوجب البطلان ولو قلنا بعدم اعتبار المفهوم فلا ريب في الصحة .  
واستدل بعض العامة بظاهر الآية على حصول التحلل للزوج الأول بمجرد التراجع عقيب ما يطلقها الزوج الثاني من غير عدة بدلالة فالتعقيب وفيه نظر فان الآية مخصوصة بقوله : والمطلقات يتربصن بأنفسهن الآية حيث دلت على وجوب التربص مطلقاً .

هذا وقد اختلف في النكاح بشرط التحليل فجوزوه أبو حنيفة وحكم بصحته على كراهية وقيل : لا يصح العقد ولا الشرط فلا تحل للأول ولا للثاني وعلى هذا أصحابنا والشافعية لان الشرط منافي لمقتضى العقد ان مقتضاه صحة بقاء الزوجية وعدم وجوب الطلاق فيكون بمثابة اشتراط العدم ولان عقد النكاح لا يبطل مع صحته من دون طلاق او فسخ فيكون الشرط باطلاً وهو يستلزم بطلان المشروط .

وقد يستدل أبي حنيفة بعموم الآية وفيه بعد لظهور ان المراد من قوله : حتى تنكح زوجاً غيره العقد الصحيح المتلقى من الشارع وغير معلوم انه مع الشرط كذلك بل قيل ان الاستدلال بعمومات العقود لا يمكن إلا بعد تحقق شرايطها .

وقد ظهر من ذلك انهما لو كان في خاطرهما ذلك نوابين له من غير ان يتلفظ به لم يضر في النكاح فان الظاهر من الشارع ان تعلق الاحكام على العقود الظاهرة وخطور التحليل في البال لا دخل له بل الظاهر انه قليلاً ما ينفك عن القصد .

وما نقل عنه عليه السلام انه لعن المحلل والمحلل له <sup>(١)</sup> فالظاهر انه المحلل المشروط

(١) انظر مصادر الحديث في المعجم المفهرس ج ١ ، ص ٤٩٣ العمود الثاني ، و

ج ٦ ، ص ١٢٣ العمود الثاني ، ورواه في الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٥ ، ص

٢٧١ الرقم ٧٢٦٦ عن أحمد والسنن الاربعة عن علي و الترمذى والنسائي عن ابن مسعود و

التحليل في العقد ان لا شك في جواز فعل ذلك بدون النية كما لو وقع اتفاقاً ان مع النية على ما عرفت . وذهب مالك وجماعة من العامة الى بطلان النكاح على تقدير أن يكون في خاطرهما ذلك وهو بعيد .

« تلك » اشارة الى الامور المذكورة التي يبينها في النكاح والطلاق والرجعة .  
« حدود الله » او امره ونواهيهِ « يبينها » يذكرها مبيّنة « تقوم يعلمون » يفهمون ويعملون بمقتضى العلم لا من لا يعمل بمقتضاه بمثابة غير العالم لعدم انتفاعه بعلمه، وهذا هو الوجه في تخصيص العالمين مع ان الاحكام ثابتة للجميع ويجوز أن يكون الوجه في تخصيصهم انهم الرؤساء فاكتفى بهم او تشريفا لهم او أن المراد من يصح منه العلم فيدخل الجميع وفيه ما فيه .

الترمذى عن جابر و عليه رمز الصحة ، و شرحه المناوى على ما ينطبق على ما أفاده المصنف قدس سره ، ويؤيده ان الحاكم فى المستدرک بعد نقل حديثين بهذا المضمون والتشبيه بالتيس المستعار ج ٢ ، ص ١٩٨ و ١٩٩ نقل حديثاً يدل على صحة النكاح اذا لم ينويه ، و صحح الاحاديث الثلاثة الذهبى فى التلخيص المطبوع ذيل المستدرک .

ثم المحلل الاول ورد بصيغة اسم الفاعل من باب الافعال ومن باب التفعيل واما المحلل له فلم ارفيما ظفرت عليه من نقل الحديث الابصورة اسم المفعول من باب التفعيل .  
واعلم انه استشكل المناوى فى فيض القدير على السيوطى حيث نقله عن على عن أحمد والسنن الاربعة وان النسائى لم ينقله عن على وانما نقله عن ابن مسعود .

وانظر الحديث ايضاً و شرحه فى سنن الترمذى بشرح تحفة الاحوذى ج ٢ ص ١٨٥ ،  
وانظر ايضاً عون المعبود فى شرح سنن أبى داود ج ٢ ، ص ١٨٨ و فيه بعد بيان ما يقرب من بيان المصنف نقل الرواية الثالثة التى نقلناه عن الحاكم .

ثم قال : و قال ابن حزم : « وليس الحديث ( مقصوده حديث اللعن ) على عمومه فى كل محل اذ لو كان كذا ، لدخل كل واهب و بائع ومزوج ، فصح أنه أراد بعض المحللين وهو من أحل حراماً لغيره بلا حجة فتعين أن يكون ذلك فى من شرط ذلك لانهم لم يختلفوا فى ان الزوج اذا لم ينو تحليلها للاول ونوته انها لا تدخل فى اللعن فدل على ان المعبر الشرط والله اعلم » انتهى .



## الثانى

### فى الخلع والمباراة

وفيه آية واحدة وهي قوله : « ولا يحلّ لكم أن تأخذوا ممّا آتيتموهن »<sup>(١)</sup> اى من الصدقات « شيئاً » ولو كان قليلاً والخطاب فيه يحتمل ان يكون للحكّام نظراً الى ان الأخذ والاعطاء بأمرهم وصحّ اسناد الأخذ والايّاء اليهم لانّهم السبب القوى والمعنى لا يحلّ لكم ايّتها الحكّام أن تأمروا باخذ شيءٍ ممّا حكمتم على الأزواج باعطائه أو لا من المهور المدفوعة اليهنّ .

« إلا أن يخافا » اى الزوّجان « ألا يقيما حدود الله » مفعول يخافا بنزع الخافض اى من ترك اقامة حدوده فيما يلزمها من مواجب الزوجيّة او غيرها ، قيل : نزلت في ثابت بن قيس<sup>(١)</sup> كانت زوجته تبغضه وهو يحبّها فأنت رسول الله ﷺ وقالت : لا أنا ولا ثابت ولا يجمع رأسى ورأسه شيء ، والله ما أعيبه في دين ولا في خلق ولكنّي اكره الكفر في الاسلام ما اطيعه بغضاً فاخترت منه بحديقه أصدقها ايّاه . ويحتمل أن يكون الخطاب للأزواج وما بعد ذلك خطاب للحكّام وفيه شيء من جهة تشويش النظم على القراءة المشهورة . والمراد بخوفهما عدم اقامة الحدود، ظنّهما ذلك .

ويؤيّدده قراءة من قرأ يظنّاً<sup>(٢)</sup> وذلك بأن يظنّ من المرأة النشوز والخروج

(١) انظر كثر العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٤ ، والمجمع ج ١ ، ص ٣٢٩ ، والكشاف ج ١ ص ٢٧٤ ، وروح المعانى ج ٢ ، ص ١٢١ . واختلف فى المرأة فقيل : هى جميلة بنت سلول وقيل : بنت ابي ابن سلول ، وقيل : بنت عبدالله بن ابي ابن سلول ، وقيل : كان اسمها زينب ، وقيل : كانت حبيبة بنت سهل . انظر الكاف الشاف المطبوع ذيل الكشاف .

(٢) نقل القراءة فى الكشاف ج ١ ، ص ٢٧٥ وفيه ايضاً نقل قراءة الا أن يخافا على البناء للمفعول وابدال أن لا يقيما من الف الضمير بدل الاشتمال ، ونقل ايضاً قراءة الا ان تخافوا .

عن الطّاعة اذ تقول لا أغسل لك رأسى من جنابة على ما دلت عليه الأخبار<sup>(١)</sup> المعتبرة الأسناد كصحيفة الحلبي<sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : لا يحلّ خلعها حتى تقول لزوجها : والله لا أبرّ لك قسماً ولا اطيع لك أمراً ولا أغتسل لك من جنابة ولا وطنين فراشك الحديث ونحوه من الأخبار .

« فان خفتم » ايها الحكماء « ألا يقيما حدود الله » الأحكام المتعلقة بالزوجية وغيرها « فلا جناح عليهما » نفي الجناح عن الزوجين مع كون الخطاب للحكماء لأن نفي الجناح عنهما يستلزم نفيه عنهم اى لا حرج ولا اثم على الزوجين « فيما افتدت به » المرأة نفسها : لا على الرجل فيما اخذه ولا عليها في الاعطاء .

واطلاق الافتداء عليه لانها تخلص نفسها من تحت حكمه وكأنها تخلص من الملكية او القتل لكان نقصها او عتقها او من المعاصي والظاهر عدم اثم المرأة في اعطاء ما تخلص به نفسها ولكن هذا لا يستلزم عدم الاثم باظهار الكراهة والخروج عن الطّاعة .

ويمكن أن يقال : صحة الاعطاء مشروط بخوفها وظنّها انها ما تقدر على ضبط نفسها في الخروج عن الشرع وحينئذ فلا بعد في الجواز بل الوجوب تخييراً بينه وبين التّرك ولكن لما عرفت من نفسها عدم القدرة على التّرك تعيّن الاعطاء

(١) انظر الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ج ٣ ، ص ١٧٩ طبعة الاميرى ، وفى

الطبعة الاسلامية ج ١٥ ، من ص ٤٨٧ الى ص ٤٨٩ ، ومستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ٢٥ .

(٢) الوسائل الباب ١ من أبواب الخلع ، الحديث ٣ المسلسل ٢٨٥٩٠ ، والكافي

ج ٢ ، ص ١٢٣ باب الخلع ، الحديث ١ . وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٣٩ ، و

فى المرآت ج ٤ ص ٢٥ . وفيه بيان مشروح من أراد فليراجع ، وفى الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٣١ .

وروى الحديث فى التهذيب ج ٨ ، ص ٩٥ الرقم ٣٢٢ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣١٥

الرقم ١١٢١ ، والفقيه طبعة النجف ج ٣ ، ص ٣٣٨ الرقم ١٦٣١ ، وفى طبعة مكتبة الصدوق

ج ٣ ، ص ٥٢٢ الرقم ٤٨٢١ . وفى الفاظ الكافي و التهذيبين والفقيه قليل تفاوت يظهر



عليها ، بل الظاهر هو ان اعطاء المال لتخليص النفس من المشقة الحاصلة بالمعايشة لانه غير موافق لها طبعاً وان كان موافقاً لها شرعاً مما لا قصور فيه هذا .

ومقتضى الآية جواز الاخذ مع خوف اقامة الحدود من الجانبين بأن تكون الكراهة من كل منهما والظاهر من الأصحاب بل الروايات ان ذلك ليس بشرط في الخلع نعم هو شرط في المباراة عندهم إلا أن يحمل على خوف الزوج ايضاً بسبب خروج الزوجة عن موجبات الشرع فيخاف هو ايضاً الخروج ، لكونه سبباً فيه ولكن الظاهر ان هذا غير شرط في الخلع عندهم .

وبالجملة فالثابت فيما بينهم ان شرط الخلع بغض الزوجة وقولها ما يدل على عدم القيام بحقوق الزوجية من غير تعرض لحال الزوج والأخبار انما دلت على هذا ، فيمكن حمل الآية على المبارات دون الخلع كما هو المشهور فانها انما ثبتت مع الكراهة من الطرفين لكن ظاهر الآية قد ينافية لظهورها في جواز أخذ الزايد على ما اعطاها وهو انما يصح عندنا في الخلع اذ في المباراة لا يجوز أخذ الزايد عليه فالآية على كل تقدير لا تنطبق على شيء منهما .

ويمكن حملها على الخلع ويكون ذكر الرجل معها لاقترائها كقوله تعالى : نسيا حوتها وقوله : يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان وانما هو من الملح دون العذب فجاز للاتساع كما حمل قوله : فلا جناح عليهما على المرأة فقط لان الفدية منها . قال الشيخ في التبيين <sup>(١)</sup> وهذا أليق بمذهبنا لان الذي يبيح الخلع عندنا هو ما لولاه لكانت المرأة عاصية وظاهر انه هنا كذلك بالنسبة الى المرأة فيحمل عليه قول القاضي : <sup>(٢)</sup> .

« واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لا يجوز من غير كراهة وشقاق

(١) انظر التبيان طبعة ايران ج ١ ، ص ٢٤٤ .

(٢) البضاوى ج ١ ، ص ٢٤٢ .

ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فضلاً عن الزايد ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وآله <sup>(١)</sup> ايما امرأة سألت زوجها طلاقاً من غير بأس فحرام عليها رايحة الجنة وما روى من انه صلى الله عليه وآله قال لجميلة امرأة ثابت بن قيس : أتردين عليه حديقته ؟ - قالت : أردتها وأزيد عليها فقال صلى الله عليه وآله : أما الزايد فلا ، والجمهور استنكروه ولكن بعدوه فإن المنع عن العقد لا يدل على فسادها وإنما يصح بلفظ المفاداة فإنه سمها افتدأء ، انتهى .

وقد تضمن كلامه ثلاثة أحكام :

الاول - عدم جواز الخلع بدون الكراهة والشقاق ولعله أراد بعدم الجواز عدم حليّة ما يأخذه بدون ذلك كما هو ظاهر الآية وكان عليه أن يبيّن كون الكراهة والشقاق من الجانبين او من جانب واحد ، كما أشرنا اليه والأمر فيه سهل بعد ما بيّناه .

والثاني - عدم جوازه بجميع ما ساقه اليها ويلزم منه عدم الجواز في الزايد بطريق أولى ولكن في دلالة الآية عليه كما ادّعاء بعد بل الظاهر دلالتها على الزايد فضلاً عن الجميع لعدم فيما افتدتت به والاصل عدم تقييده وتخصيصه بشيء مما آتيموهن وان سبق لعدم ما يوجب التخصيص .

وحديث ثابت بن قيس لم يدلّ صريحاً على عدم جواز الزيادة ان يجوز أن

(١) اخبره الجامع الصغير بشرح فيض القدير ج ٣ ، ص ١٢٨ بالرقم ٢٩٤٤ عن

أحمد وأبي داود وابن ماجه والترمذى وابن حبان واللفظ فيه : سألت زوجها الطلاق من غير ما بأس .

ورواه في الوسائل الباب ٢ من أبواب الخلع ، الحديث ٢ ، وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٢٩ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٤٩٠ المسلسل ٢٨٥٩٨ . واللفظ في كلتا الطبعتين من غير بأس مع انه نقله عن محمد بن علي بن أحمد في روضة الواعظين مع ان اللفظ في المطبوع عندنا في سنة ١٣٣٠ بسعي الحاج محمد كاظم في ص ٣١٣ في غير ما بأس ، وعلى اى فلاتأثير في أصل المطلوب والعبارتان صحيحتان والمعنى واحد .



يكون قوله <sup>وَالصَّحَّةُ</sup> : أما الزَّايِدُ فلا، بعد قولها : وأزيد عليه ، لا لعدم جواز الزَّايِدَةَ بل لعدم الاحتياج اليها لانه يرضى بما دفعه أو لا اليها فالزَّايِدَةُ غير جائزة ولا يبعد أولويته هذا .

ولو سلمنا ان المراد عدم الجواز لقلنا : ان المنع اما أن يقع عن الزَّايِدِ فقط او عن الجميع والزَّايِدِ ، وعلى كل تقدير يفيد عدم صلاحيته للعوضيه وعدم صحته تملكه للزوج كما في المنع عن بعض المعاملات مثل عدم جواز بيع المجهول والربا ونحو ذلك مما كان المنع فيه راجعا الى أحد الطرفين ودالا على الفساد فلا وجه للقول بان المنع راجع الى العقد فلا يدل على فساد .

سلمنا ان النهي لا يدل على الفساد لكن لا يلزم دلالة على الصحة بل لا بد لها من دليل يدل عليها الا ترى ان الاية دلت على صحة الخلع حال خوف عدم اقامة الحدود ومقتضاها التحريم في غير هذه الحالة ولا يمكن أن يقال بالصحة وان النهي لا يدل على الفساد لعدم ما يدل على الصحة .

وبالجملة الظاهر من حال الشرع انه لا يحكم بترتب الأحكام إلا على ما رضى به وأجازه إلا أن ينص على خلافه او يقوم دليل على الصحة في عموم ذلك الحكم فيندرج الفاسد تحته وما نحن فيه ليس كذلك .

وهذا بحث الزامي له وإلا فالصحيح جوازه بالجميع والزائد عليه لظاهر الاية وتظافر الأخبار به وعدم ظهور صحة الخبر الذي ذكره ولو سلم فمحمول على ما قلناه من عدم الاحتياج الى الزائد مع الرضا بما دفعه فقط .

الثالث - صحة الخلع بلفظ المفاداة نظراً الى انه تعالى سماه افتداءً ولا يخفى بعده كيف والايقاعات لها عبارات متلقاة من الشارع يتوقف صحتها على ايقاعها على وجهها واصالة العدم فيما سواها ومجرد تسمية اعطاء الزوجة افتداءً لا يقتضى ذلك فتأمل .

ثم قال القاضي : « واختلف في انه اذا جرى بغير لفظ الطلاق فهل يكون فسخ او طلاق والأظهر انه طلاق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق المفوض » انتهى .

ولا يذهب عليك ان هذا الاختلاف جار بين أصحابنا ايضاً ولكن الاكثر منهم على انه طلاق لدلالة الأخبار الكثيرة عليه وحينئذٍ فتحسب من الطلقات الثلاث ، ولو خالها ثلاثاً احتاجت الى المجلل ونحو ذلك من الاحكام .

وقال الشيخ : الأولى انه فسخ لا طلاق محتجاً بانها فرقة عريت عن صريح الطلاق ونيته فكانت فسخاً كساير الفسوخ وفيه نظر اذ لا استبعاد في عرائه عن صريح الطلاق وكونه في حكمه كما دلت عليه الأخبار هذا كله على تقدير القول بوقوعه مجرداً عن لفظ الطلاق كما ذهب اليه الأكثر ودلت عليه بعض الأخبار المعتبرة الاسناد<sup>(١)</sup> ولو اعتبرنا في صحة وقوعه اتباعه بالطلاق فلا كلام في عده طلاقاً .

« تلك حدود الله » اشارة الى ما حد من الأحكام السابقة كالعدة والرجعة والطلاق والخلع واحكامها اي اوامر الله ونواهييه .

« فلا تعتدوها » فلا تجاوزوها وتعملوا بخلافها « ومن يتعد حدود الله » ويتجاوزها بالمخالفة « فاولئك هم الظالمون » لظلمهم أنفسهم بتعريضها لعقاب الله في الآخرة بل في الدنيا ايضاً بالحبس والتعزير والحدود اذا كان ممماً بوجبهها .  
وهنا آية اخرى قد تدل على حكم الخلع في الجملة وهي قوله تعالى :

« ولا تعضلوهن » تمنعهن بعض حقوقهن اللازمة بالزوجة « لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن » من المهور وهو خطاب للازواج فقد قيل : ان الرجل منهم كان يكره زوجته ويريد مفارقتها فيسبى العشرة معها ويشق الأمر عليها حتى تفقدى منه بمالها وتخلع فنهوا عن ذلك .

« إلا أن يأتين بفاحشة مبينة » بالفتح على قراءة بعض اي بينتها الله والشهود الاربعة ، وبالكسر على قراءة آخرين اي ظاهرة متبينة ، قيل : هي الزنا ، وقيل : ما يوجب الحد مطلقاً ، وقيل : كل معصية حتى النسوز وشكاسة الخلق .

والمشهور انه استثناء من أخذ الأموال والمراد انه لا يحل له ان يحبسها

(١) انظر الباب ٣ من أبواب الخلع من الوسائل فيه ما يدل على لزوم الاتباع بالطلاق

و ما يدل على عدم اللزوم و محل البحث الكتب الفقهية .



ضراراً لتفتدي إلا إذا فعلت فاحشة فحينئذٍ يحل لزوجها أن يسألها الخلع فإن الاستثناء من النهي اباحة ، ولأنها إذا زنت لم يأمن أن تلحق به ولداً من غيره وتفسد فراشه فلانقيص حدود الله في حقه فيدخل في قوله : « فان خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به » ففيها دلالة على جواز الخلع في الصورة المفروضة .  
وقيل : أنه استثناء من العزل نهوا عن حبسهن في بيوت الأولياء إلا بعد وجود الفاحشة .

ومن هؤلاء القائلين من زعم ان هذا الحكم منسوخ بآية الحدود وهو بعيد اذ لا منافاة بينهما مع أن الاصل عدم النسخ وعلى المشهور فهل يختص جواز العزل ببذل ما وصل اليها منه من مهر وغيره فلا يجوز الزيادة عليه ام لا يتقيّد بذلك بل يجوز الزيادة حتى يرضى .

قيل : بالاول حذراً من الضرر العظيم ولما تقدم من قوله صلى الله عليه وسلم لجميلة امرأة ثابت : اما الزايد فلا . وقيل بالثاني نظراً الى اطلاق الاستثناء الشامل للزايد وعدم بعض الأصحاب هذا خلعاً وهو غير بعيد وللبحث فيه مجال فان المستثنى منه اذهب بعض ما اعطاها فالمستثنى هو ذلك البعض فيبقى المساوى والزايد على أصل المنع فان خرج المساوى بدليل آخر بقي الزايد .

واطلاق الخلع على مثله محل نظر لأنها ليست كارهة بل مكروهة ، ولو سلمت فالكرهة غير مختصة بها وهى شرط الخلع وذكرها في باب الخلع لا يدل على انها منه ، وبالجملة الأبحاث السابقة وارده هنا ، ويمكن الجواب بما تقدم فتأمل .

## الثالث الظهار

وفيه آيات :

الاولى : «والذين يظاهرون منكم من نسائهم»<sup>(١)</sup> الظهار ان يقول الرجل لامرأته : انت على كظهر امي . واشتقاقه امّا من الظهر او من الظهور<sup>(٢)</sup> وهو الركوب والعلو ، ومعناه علوى وركوبى عليك حرام كعلو امي .  
[ روى ان اول من ظاهر في الاسلام اويس بن الصامت<sup>(٣)</sup> من زوجته خولة

(١) هذه الاية الثانية من سورة المجادلة وهذه السورة على نصف القرآن عدداً ، وعشره باعتبار الاجزاء ، وفي كل آية منها اسم الله مرة أو مرتين أو ثلاثاً ، وليس في القرآن سورة تشابهها في ذلك .

(٢) قوله : او من الظهور وهو الركوب والعلو : قد استعمل في القرآن ايضاً بمعنى العلو قال عز من قائل : لا يظهرون عليها ، ولو كان المراد ظهر الانسان لم يكن أولى من ساير الاعضاء التي هي مواضع التلذذ والمباذعة فهو مأخوذ من الظهر الذي هو العلو لان امرأة الرجل مركب له وظهر ، يدل ذلك على ذلك قولهم : نزلت عن امرأتي اى طلقته وفي قولهم : أنت على كظهر امي حذف و اضمار تأويله ظهرك على اى علوى عليك حرام كعلوى على امي و هو كناية عن الجماع .

(٣) رواه على بن ابراهيم في تفسيره ص ٣٤٧ وحكاه عنه في البرهان ج ٤ ، ص ٣٠٢ وقلائد الدرر ج ٣ ، ص ٢٧٠ ، ونور الثقلين ج ٥ ، ص ٢٥٤ ، ورواه في الوسائل الباب ١ من كتاب الظهار ، الحديث ٤ عن رسالة المحكم والمتشابه من كتاب تفسير النعماني و هو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٠٨ المسلسل ٢٨٦٥٥ . وفي الفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٠ طبعة النجف الرقم ١٦٤١ ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ص ٥٢٦ بالرقم ٤٨٢٩ قصة ظهار أوس بن الصامت من زوجته خولة بنت المنذر من غير تصريح بكونه اول من ظاهر في الاسلام الا ان ذكره نزول الاية بعد ظهاره يدل على كونه



بنت ثعلبة ، على اختلاف في اسمها ونسبها <sup>(١)</sup> فأنت رسول الله فاشتكت منه ، فأنزل الله تعالى : قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ، الآية ] .

والأصح عند أصحابنا وقوعه إذا شبه الزوجة بغير الأم أيضاً كالاخت والبنت وغيرهما من المحرمات ولو بالرّضاع واليه يذهب أبو حنيفة والشافعي في الجديد لورود الأخبار الصحيحة به <sup>(٢)</sup> ، ومن منع من أصحابنا وقوعه بغير الأم النسبية نظر الى ظاهر الآية .

ولا يخفى ما فيه فإن الآية لا تنفي غير الأم فيصح اثباته بالأخبار الصحيحة لا بالآية ولا ينافيه صحة سيف التّمّار <sup>(٣)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : قلت له : الرّجل

أول من ظاهر . وهو في الوسائل طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٠٦ الباب ١ من باب الظهار الحديث ١ ، المسلسل ٢٨٦٥٤ .

ورواه من أهل السنة ابن سعد في الطبقات ج ٣ ، ص ٥٤٧ عن عمران بن أنس ، و ابن كثير في تفسيره ج ٤ ، ص ٣٢٠ عن خصيف عن مجاهد عن ابن عباس ، وفتح الباري ج ١١ ، ص ٣٥٤ عن الطبراني وابن مردويه ، فما في بعض التفاسير من وقوع الظهار من غير أوس بن الصامت مثل سلمة بن صخر لامحالة يكون بعد ظهار أوس بن الصامت .

(١) فقيل خولة بنت مالك بن ثعلبة ، وقيل خولة بنت ثعلبة ، وقيل خولة بنت حكيم ، وقيل خولة بنت وليح ، وقيل خولة بنت خويلد ، وقيل خولة بنت الصامت ، وقيل خويله بنت ثعلبة وقيل ، خويله بنت حكيم ، وقيل خويله بنت خويلد ، وقيل جميلة بنت الصامت وغير ذلك . انظر الاصابة ج ٤ ، ص ٢٨٢ و ٢٨٣ ، والدر المنثور ج ٦ ، من ص ١٧٩ الى ص ١٨٣ ، والطبري ج ٢٨ من ص ١ - ٦ و تفسير ابن كثير ج ٤ ، من ص ٣١٨ - ٣٢٢ وفتح القدير ج ٥ ، ص ١٧٧ وروح المعاني ج ٢٨ ، ص ٣ ، والمجمع ج ٥ ص ٢٤٦ وغير ذلك من كتب التفسير ومعاجم الصحابة .

(٢) انظر الوسائل الباب ٤ من أبواب الظهار ج ١٥ ، ص ٥١١ و ٥١٢ ، وطبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٣ .

(٣) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ١٠ الرقم ٣٠ ، والكافي ج ٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار الحديث ١٨ ، وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ١٥٧ ، وفي المرآت ج ٤ ، ص ٣٠ ، و

يقول لامرأته : أنت علي كظهر أختي أو عمتي أو خالتي ، فقال : انما ذكر الله تعالى الامهات وان هذا لحرام ، لان عدم ذكره لغيرهن لا يدل على الاختصاص .

فان قيل : يلزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب .

قلنا : لا يلزم فانه عَلَيْكَ أجاب بالتحريم ولعل السائل استفاد اطلاقه من قوله ان ليس في السؤال ما يدل على موضع الحاجة بخصوصها فيجوز ان يكون هو التحريم ، وقد ذكر في الجواب فتأمل .

أما ما يدل على عموم التحريم في الرضاع والنسب معاً ، فقوله عَلَيْكَ وَالْأُمَّهَاتُ : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب <sup>(١)</sup> ، وظاهر ان من في الخبر اماً تعليلية او بمعنى الباء والتقدير يحرم لاجل الرضاع او سببه ما يحرم لاجل النسب أو بسببه والتحريم في الظهار بالام بسبب النسب ثابت في الجملة اجماعاً فيثبت بسبب الرضاع كذلك .

فاندفع ما قيل <sup>(٢)</sup> : ان التحريم في الظهار بسبب التشبيه بالنسب لا نفس النسب ، فلا يلزم من كون التشبيه بالنسب سبباً في التحريم كون التشبيه بالرضاع سبباً فيه فتأمل .

وهل يقع بغير لفظ الظهر كالبطن والفتخذ؟ الظاهر عدمه وحكاة في الكشاف عن

فيه قوله : « انما ذكر الامهات ظاهره ان ما دلت عليه الآية هي الامهات ، لكن التشبيه بسائر المحرمات أيضاً محرم يظهر من السنة ، أو ان ما يترتب عليه الحكم بالظهار هي الامهات واما غيرها فحرام لكنه غير محرم .

و استدلل به ابن ادريس على عدم التحريم حملا له على المعنى الاخير « انتهى ما في المرآت والحديث في الوسائل الباب ٤ من أبواب الظهار ، الحديث ٣ ج ١٥ ص ٥١١ المسلسل ٢٨٦٦٧ وفي طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ص ١٣٥ .

(١) قدم مصادره الحديث في الجزء الثالث من الكتاب فراجع .

(٢) قلت : بل لما يندفع والتزليل في الحديث انما هو التحريم لا ما يشمل انعقاد



بعضهم وقطع بوقوعه وتابعه القاضى فيه ، وهو قول الحنفية فانهم يذهبون الى انه إن شبهها بعضو من الام يحرم عليه النظر اليه كالبطن والفخذ كان ظهاراً وان شبهها بعضو يجوز النظر اليه كاليد والرأس لم يكن ظهاراً .

وذهب الشافعية الى ان ذلك العضو ان كان مشعراً بالاكرام كقوله انت على كروح امى او عينها ، وقصد الظهار صح ظهاره وان قصد الاكرام لم يصح وان لم يقصد شيئاً فوجهان وان لم يكن مشعراً بالكرامة كقوله : انت على كرجل امى او كيدها او بطنها ففي الجديد انه ظهار وفي القديم لا .

وفى أصحابنا من يذهب الى بعض هذه الاقوال ويرده اصالة الاباحة حتى يعلم المحرم وهو غير معلوم فيما عدا الظهر من الاجزاء ولانه مشتق<sup>(١)</sup> منه فلا يصدق بدونه، والايثار الدالة على اعتباره ، وما استند اليه ذلك البعض من رواية سدير<sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال: قلت له: الرجل يقول لامرأة انت على كشيء امى او ككفها او كبطنها او كرجلها قال : ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار ، مدفوع بضعف الخبر من وجوه<sup>(٣)</sup> ومثله لا يعارض به الأدلة القاطعة الناصة على خلافه .

ثم ان مقتضى عموم الآية صحة الظهار من الذمى لان «الذين» يتناول المسلم

(١) بل قد عرفت انه ليس المراد تشبيه الظهر عضو الانسان حتى يقاس تشبيه عضو

آخر مع قطع النظر عن بطلان القياس عندنا بل المراد تشبيه العلو المكنى به عن الجماع .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٠ رقم ٢٩ و مثله مرسل يونس المروى فى الكافي ج ٢ ،

ص ١٢٩ كتاب الظهار ، الحديث ٣٦ ، وهو فى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦١ ، وفى

الوسائل الباب ٩ من كتاب الظهار ، الحديث ١ حديث يونس ، والحديث ٢ حديث سدير

وهو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥١٧ المسلسل

٢٨٦٨٥ و ٢٨٦٨٦ ، وحديث يونس فى المرات ج ٤ ، ص ٣١ ، والحديثان فى الوافى

الجزء ١٢ ، ص ١٣٥ .

(٣) لكون بعض رجال السند مقدوحاً وبعضها مجهولاً ، وقال فى الجواهر : « ان

الضعف ينجبر بادعاء الشيخ الاجماع فى الخلاف على ذلك و بعمل الصدوق والقاضى وابن

البراج » و الحق عندى ما افاده المصنف والله أعلم بالصواب .

والكافر وايضاً تأثير الظهار انما هو في التحريم والذمى أهل لذلك ، بدليل صحة طلاقه و ايضاً ايجاب الكفارة للزجر عن هذا الفعل الذى هو منكر من القول وزور وهذا المعنى قائم في الكافر والى هذا يذهب ابن ادريس و جماعة من أصحابنا و هو قول الشافعية .

وقال الشيخ في الخلاف والمبسوط : لا يصح الظهار من الكافر لان التكفير لا يصح منه لاشتراط نيّة القرية فيه فيمتنع منه النيّة ، و هي من لوازم الوقوع و بوجه آخر من لوازم الظهار وجوب الصوم من الفاقد العاجز عن الاعتاق و ايجاب الصوم على الذمى ممتنع لانه مع الكفر باطل ومع الاسلام غير لازم لانه يجب ما قبله .

وقد تابع الشيخ في هذا القول جماعة من الأصحاب وهو قول الحنفية والمالكية وربما احتجوا عليه بان قوله « منكم » خطاب للمؤمنين فلا يدخل الكافر فيه فلا يلحقه الحكم .

والقول الاول أظهر نظراً الى عموم الآية وعدم صلاحية ما ذكره للمانعية فان الظهار من قبيل الأسباب التى لا يتوقف على الاعتقاد ، والتمكين من التكفير يتحقق بتقديمه الاسلام لانه قادر عليه ، فانه لو لم يكن قادراً عليه لامتنع التكليف به ، وبالجملة عدم صحتها منه حال الكفر لا ينافي التكليف بها ، إذ هو قادر على ان يقدم اسلامه ثم يأتي بها وقوله الاسلام يجب ما قبله قلنا هو عام والتكفير خاص والخاص مقدم على العام .

واجاب الشافعية ايضاً بان من لوازم الظهار انه متى عجز عن الصوم اكتفى منه بالاطعام ، فهناك تحقق العجز و يجب أن يكتفى منه بالاطعام ، وان لم يتحقق العجز زال السؤال راساً و ايضاً الصوم بدل من الاعتاق و لبدل أضعف من المبدل ، ثم ان العبد عاجز عن الاعتاق مع أنه يصح ظهاره بالاتفاق ، و اذا كان فوات أقوى اللازمين لا يوجب منع الظهار ، ففوات الأضعف كيف يمنع .

ويجاب عن الثانى بان قوله « منكم » خطاب للحاضرين فلم قلتم انه مختص



بالمؤمنين ، على ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفى ماعداه ، وهل هو الا بمثابة  
الخطابات المصدرة بالمؤمنين والحكم فيها يشمل الكافر ايضاً هذا .

وان عندنا ان شروط الظهار هي شروط الطلاق سواء من كون المرأة طاهراً أو طاهر  
لا يقربها فيه بجماع وبحضرة شاهدين ويقصد التحريم فان اختلف شيء من ذلك لم يقع  
به ظهار ودليل ذلك الأخبار والاجماع عندنا <sup>(١)</sup> وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي  
يظاهرون <sup>(٢)</sup> من اظاهرو وقرأ عاصم بظاهرون بضم الياء من ظاهر وقرأ ابن كثير وأهل البصرة  
يظتهرون بتشديد الظاء وفتح الياء وفي قوله منكم تهجين لعادتهم في الظهار فانه  
كان من أيمان الجاهلية دون سائر الامم .

« ما هن امهاتهم » على الحقيقة وعن عاصم على الرفع على لغة بنى تميم .  
« إن امهاتهم الا اللاتي ولدنهم » فلا يشبه بهن غيرهن في الحرمة ولا يلحق  
بهن فيدخل في حكمهن الا من احقها الله بهن في الحرمة كالمريض بسبب الرضاع  
الموجب لدخولهن في حكم الامهات ، وأزواج الرسول ﷺ فانهن امهات المؤمنين  
قد حرم الله نكاحهن على الأمة فدخلن في حكمهن .

« وانهم ليقواون منكراً من القول ، ينكره الحقيقة والعرف والشرع  
«وزوراً» كذباً باطلاً منحرفاً عن الحق فان الزوجة لا تشبه بالام ، وفي الآية دلالة  
ظاهرة على تحريمه مع ترتب الأحكام «وان الله لعفو غفور» يعفو عنهم ويغفر لهم ان  
تابوا او تفضلوا منه واحساناً واستدل بعضهم على أنه لا عقاب فيه وفيه أنه وصف  
مطلق فلا يتعين كونه عن هذا الذنب او ان ذلك عنه لكن مع التوبة كما في غيره

(١) انظر الوسائل الباب ٢ و ٣ من ابواب الظهار و ص ٢٧ من ج ٣ مستدرک الوسائل .

(٢) انظر المجمع ج ٥ ، ص ٢٤٤ ، و روح المعاني ج ٢٨ ، ص ٥ ، والبحر المحيط

لابي حبان ج ٨ ، ص ٢٣٢ ، وقال في نثر المرجان ج ٧ ، ص ٢٣٧ بعد نقل القراءات :  
« و رسم بدون الالف بعد الظاء بالاتفاق كما نص عليه الداني في سورة الاحزاب حيث قال :  
و كذلك في سورة المجادلة في الحرفين انتهى وذلك لرعاية القراءات و وافقه الشاطبي  
و غيره » انتهى ما في نثر المرجان .

من غيره من المعاصي .

### الثانية :

« والذين يظاهرون من نسائهم » اى يقولون الذى حكيناه سابقاً .  
« ثم يعودون لما قالوا » اى يتداركون ما قالوه لان المتدارك للأمر عايد اليه  
ومنه المثل : عاد الغيث على ما فسد ، اى تداركه بالاصلاح .

قال الفراء لافرق في اللغة بين قولك عاد لما قال والى اقال وفيما قال ، والمشهور  
بين أهل اللغة ان القابل اذا قال عاد لما فعل جازان يريد انته فعل مرة اخرى وهذا  
ظاهر ، وجازان يريد انته نقض ما فعل ، لان التصرف في الشيء لا يمكن الا بالعود إليه .  
والى هذا يذهب الاكثر من العلماء الا ان الشافعى قال : معنى العود لما قالوا  
السكوت عن الطلاق بعد الظهار زماناً يمكنه ان يطلقها فيه ، وذلك لانه لما ظاهر  
فقد قصد التحريم ، فان وصل ذلك بالطلاق فقد تم ما شرع فيه من ايقاع التحريم  
ولا كفارة عليه ، فاذا سكت عن الطلاق دل على انه ندم على ما ابتدأ به من التحريم  
فحينئذ يجب عليه الكفارة .

والذى يذهب اليه أصحابنا هو القول الأول فهو عندنا ارادة الوطى او نقض  
ماقاله أو لا . ويدل على ان المراد بالعود ما قلناه بعد ما ذكرنا من قول أهل اللغة  
انه لا يجوز أن يراد به الوطى على ما ذهب اليه قوم بقوله « من قبل أن يتماسا »  
فوجب الكفارة بعد العود قبل الوطى فدل على انه غيره .

ولا يجوز أن يكون العود امساكها زوجة مع القدرة على الطلاق على ماقاله  
الشافعى لان العود يجب أن يكون رجوعاً الى ما يخالف مقتضى الظهار ، واذا  
لم تقم فسخ النكاح لم يكن العود الامساك ، ولانه قال : « ثم يعودون لما قالوا »  
وذلك يقتضى التراخي ، وعلى قول الشافعى الذاهب الى أن العود هو السكوت  
عن طلاقها يكون المظاهر عايداً عقيب القول بلانراخ وهو خلاف مقتضى الآية .

وأجابوا بأنه على هذا يلزم أن لا يتمكن المظاهر من العود إليها عقيب الفراغ  
من التلطف بلفظ الظهار ، حتى يحصل له التراخي بالعود والاجماع على خلافه ، فاذا



المعتبر الحكم بالعود ، ونحن لانحكم بالعود ما لم ينقض زمان يمكنه أن يطلقها فيه ، فقد تأخر كونه عايداً عن كونه مظاهراً بهذا القدر ، وهو يكفي في العمل بمقتضى كلمة ثم .

والتحقيق أن الكلام وارد على الغالب أو أن كلمة «ثم» هنا ليست للتراخي الحقيقي بل للتراخي الرئبي الدال على أن مرتبة العود بعد الظاهر من غير اعتبار التراخي حقيقة ، ويكفي في رد قول الشافعي أنه خلاف المتبادر من العود ما قاله أهل اللغة فإن الألفاظ إنما ثبت معانيها بالنقل عن أهل اللغة لا بالقياس .

«فتحري رقية» خبر مبتدأ محذوف أو مبتدأ حذف خبره والتقدير فالواجب أو فعلهم تحرير رقية «من قبل أن يتماسا» أي من قبل أن يجامع أذهو الظاهر من اطلاق المماسه كما في قوله : من قبل أن تمسوهن . وإن كان بحسب اللغة أم منه . وعلى هذا فلا يحرم غيره من ضروب الاستمتاع كالقبلة ونحوها وهو أحد القولين لأصحابنا والعامه ، والآخر تحريمها مطلقا وهو اختيار الشيخ في المبسوط وجماعه من العامه لاطلاق المسيس على مطلق الاستمتاع في اللغة والأصل عدم النقل .

وفيه نظر اذ يجوز أن يكون الاطلاق على التواطؤ بمعنى أنه موضوع لمعنى يشترك فيه كثير وهو تلاقى الابدان مطلقا واطلاقه على الوطى استعمال اللفظ في بعض افراده الذى كثر استعمال اللفظ فيه ، بحيث صار هو المتبادر عند الاطلاق فلا نقل ولا اشتراك لفظولا مجاز ، وظاهر الآية تحريم ذلك على كل منهما ، إذ الضمير عايد إليهما ولأن مقتضى التشبيه ذلك .

ولكن المشهور بين الأصحاب اختصاص حكمه بالرجل دون المرأة إلا أن تكون معاونة له على الائمه ، فيحرم لذلك للظهور ، وفي الآية دلالة على تقديم الكفارة على المسيس بمعنى تحريم المسيس حتى يكفر فلو عزم على العود ولم يفعل الاستمتاع ثم بداله في ذلك فطلقها سقطت عنه الكفارة .

واحتمل بعض الأصحاب استقرارها بالعود نظراً الى ظاهر قوله تعالى «ثم» يعودون لما قالوا فتحري رقية « الآية ، وفي الدلالة نظر بل الظاهر وجوبها بالعود

قبل التماس لامطلقا، ولو مسَّ قبل التكفير قال في الكشاف<sup>(١)</sup> عليه أن يستغفر ولا يعود حتى يكفّر ومقتضاه وجوب كفارة واحدة فقط للعود وهو قول اكثر العامة مستدلين عليه بخبر سلمة البياض<sup>(٢)</sup> لما ظاهر من امرأته وواقعها قبل التكفير، فسأل النبي ﷺ فقال: استغفر ربك ولا تعد حتى تكفّر .

وفي الدلالة نظر، إذ لم يعلم انها كفارة واحدة او اثنتان، والمشهورين أصحابنا انه اذا واقعها قبل ان يكفر فان الواجب عليه كفارتان أحدهما للوطى المحرم، قبل الكفارة، والاخرى للعود، وفي الاخبار دلالة عليه<sup>(٣)</sup>.

وعلى هذا فلو كرر الوطى قبل التكفير عن الظهار، تكررت الكفارة التي وجبت للوطى وكفارة الظهار بحالها، فلو ووطىء ثانياً وجب عليه ثلاث كفارات، ولو ووطىء ثالثاً وجب عليه أربع كفارات، وهكذا ويتحقق التكرار بالعود بعد النزع التام.

ثم ان ظاهر الآية ترتب الحكم على هذا القول، فلو ظاهر مراراً احتمال أن يكون لكل ظهار كفارة لاصالة عدم تداخل الاسباب، واحتمل وجوب كفارة واحدة لانه تعالى رتب الكفارة على مطلق الظهار وهو شامل للمتمعد ايضاً .

واطلاق الرقبة يقتضى اجزاء أى رقبة كانت، ولو كافرة، واليه ذهب بعض الأصحاب نظرألى الاطلاق، وعدم صلاحية غيرها للتقييد وفيه بعد، واعتبر القاضي الايمان قياساً على كفارة القتل، وهو مذهب الشافعي، وعليه بعض أصحابنا لما ذكروه من القياس فانه غير صحيح عندنا، بل لادلة أوجبت التقييد ولاريب أن الاحتياط فيه. اما اعتبار سلامتها من العيوب الموجبة للعتق كالعوى والاقعاد والجذام والتنكيل الصادر من مولاه فاجماعي ولا يشترط سلامتها من غير هذه العيوب فيجزى الأعرور

(١) الكشاف ج ٤، ص ٤٨٨ .

(٢) قال في الكاف الشاف: لم أره بهذا اللفظ ثم شرح ما فى السنن الاربع من

اللفظ فراجع .

(٣) انظر الوسائل الباب ١٥ من ابواب كتاب الظهار، مستدرک الوسائل ٢٨ .



والأعرج والأقرع والخصي والأصمّ ومقطوع أحد الأذنين واليدين ولو مع أحد الرّجلين والمريض وإن مات في مرضه والهرم والعاجز عن تحصيل كفايته، وكذا من تشبث بالحرية مع بقائه على الملك كالمدير وأمّ الولد وإن لم يجز بيعها لجواز تعجيل عتقها .

وفي أجزاء المكاتب الذي لم يتحرّر منه شيء قولان والأجزاء غير يعيد . هذا ومقتضى العموم كون الدخول غير شرط في الظهار لصدق النساء بمجرد العقد وإن لم يدخل بهنّ . وإليه ذهب المفيد وسالار وابن زهرة وابن ادريس ونقله عن السيد المرتضى أيضاً وجعل الشيخ في النهاية والمبسوط والخلاف الدخول شرطاً في صحة الظهار ، ومنع من ظهار غير المدخول بها وهو قول الصدوق والظاهر من كلام ابن الجنيد .

وهو المشهور بين المتأخرين لروايات معتبرة الاسناد<sup>(١)</sup> دلت عليه كصححة محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام قال في المرأة التي لم يدخل بها زوجها لا يقع عليها إيلاء ولا ظهار ، ونحوها صححة الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السلام وتخصيص القرآن بالخبر المستفيض جاز على ما ثبت في الأصول .

ومقتضى العموم أيضاً صحة ظهار الموطوءة بملك اليمين كما هو اختيار جماعة من الاصحاب وتابعهم المالكية فيه نظراً الى صدق النساء على المرأة المملوكة فيندرج

(١) انظر الباب ٨ من كتاب الظهار من الوسائل وفيه الحديثان اللذان تمسك بهما

المصنف فحديث محمد بن مسلم رواه في التهذيب ج ٨ ، ص ٢١ الرقم ٦٥ ، واما حديث الفضيل بن يسار ف رواه في التهذيب ج ٨ ، ص ٢١ الرقم ٦٦ ومثله مع تفاوت في الفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٠ الرقم ١٦٣٨ طبعة النجف ، وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٢٥ الرقم ٤٨٢٦ . وفي الكافي ج ٢ ، ص ١٢٨ باب الظهار ، الحديث ٢١ ، وهو في طبعة الاخوندي

ج ٦ ، ص ١٥٦ ، وهو في المرات ج ٤ ، ص ٣٠ ، وهما في الوسائل طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥١٠ المسلسل ٢٨٦٨٣ و ٢٨٦٨٤ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ . وفي ألقاظ الحديث في المصادر قليل تفاوت .

تحت عموم الآية .

ويؤيده من الاخبار صحيحة محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> عن أحدهما عليهما السلام قال : سألته عن الظهر على الحرّة والأمة فقال : نعم .

ومارواه اسحاق بن عمار <sup>(٢)</sup> عن الكاظم عليه السلام قال سألته عن الرجل يظاهر من جاريته فقال : الحرّة والأمة في هذا سواء ونحوها من الاخبار <sup>(٣)</sup> .

وذهب جماعة منهم الى عدم صحته فيها ، وتابعهم الحنفية والشافعية نظراً الى ان المعهود انصراف لفظ النساء الى الزوجة فلا يتناول الأمة ، ويؤيده من الأخبار مارواه حمزة بن حمران <sup>(٤)</sup> قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن رجل جعل جاريته عليه كظهر أمه قال : يأتيها وليس عليه شيء .

ويجاء بمنع انصراف لفظ النساء الى ماذكروه ، كيف وهو في قوله « وامهات

(١) الكافي ج ٢ ، ص ١٢٧ بعض الحديث من الرقم ١٢ من باب الظهر ، وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ١٥٦ ، وهو في التهذيب ج ٨ ، ص ١٧ الرقم ٥٣ . وما في المتن بعض الحديث ، وانظر الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٢ و ص ١٣٨ و ص ١٤٠ ، وفي الوسائل الباب ١١ ، الحديث ٢ المسلسل ٢٨٦٩٨ ، وفي طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٤ .

(٢) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ٢٤ الرقم ٧٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٦٤ الرقم ٩٤٥ ، والفقير ج ٣ ، ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٠ ، طبعة النجف وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٥ الرقم ٤٨٤٨ ، والكافي ج ٢ ، ص ١٢٧ الحديث ١١ من باب الظهر ، وهو في طبعة الاخوندي ص ١٥٦ ، وفي المرات ج ٤ ، ص ٢٩ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ ، وفي الوسائل الباب ١١ من كتاب الظهر ، وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٢٠ المسلسل ٢٨٦٩٧ .

(٣) كالمسلسل ٢٨٦٩٩ و ٢٨٧٠٠ و ٢٨٧٠١ وغيرها .

(٤) التهذيب ج ٨ ، ص ٢٤ الرقم ٧٨ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٢٦٤ الرقم ٩٤٨ . وحمله الشيخ على انه كان قد أدخل بشرائط الظهر . والحديث في الوسائل الباب ١١ من كتاب الظهر ، الحديث ٦ ، وهو في طبعة الاميري ج ٣ ، ص ١٨٢ ، وفي طبعة الاسلامية بالمسلسل ٢٨٧٠٢ ج ١٥ ، ص ٥٢١ ، وفي الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٣٦ .



نساءكم» يتناول الموطوءة بالملك ، فحرمت أمها كذلك ، والرأية ضعيفة السند (١) معارضة بغيرها فبقى العموم سالماً كما عرفت .

« ذلكم » اي الحكم بالكفارة للعود « توعظون به » لانه يدل على ارتكاب الجنابة فيجب أن تتمتعوا لهذا الحكم حتى لا تعودوا الى الظهار وتخافون عقاب الله . « والله بما تعملون خبير » فلا تخفى عليه خافية من اعمالكم .

### الثالثة :

« فمن لم يجد » اي الرقبة ولا ثمنها « فصيام شهرين متتابعين » امّا مبتدأ او خبر كما عرفت مراراً اي فعلية او فالواجب والتتابع عند اكثر الفقهاء أن يوالي بين أيام الشهرين الهلاليين او يصوم ستين يوماً .

وقال أصحابنا : اذا صام شهراً ومن الثاني شيئاً ولو يوماً واحداً ثم أفطر لغير عذر فقد أخطأ إلا انه يبني عليه ولا يلزمه الاستيناف ، وان أفطر قبل ذلك استأنف . « من قبل أن يتماساً » بالجماع ومقتضى وجوب الصوم قبل الميسس انه لو جامع في حال الصوم عامداً ليلاً او نهاراً بطل صومه ولزمه استيناف كفارتين لانه تعالى أوجب عليه صوماً موصوفاً بكونه قبل الميسس فلا يجزى غيره وان كان الجماع في وقت لا يجب عليه التتابع فيه .

وقال ابن ادريس : امّا وجوب الكفارة الاخرى فصحيح ، واما وجوب استيناف الكفارة المأخوذة فيها بالصوم اذا وطئ ليلاً فبعيد لوجه له ، ولادليل على استيناف الصيام ، لان الاستيناف ما جاء إلا في المواضع المعروفة المجمع عليها ، وهي أن يطأها بالنهار عامداً من غير عذر المرض قبل أن يصوم من الشهر الثاني شيئاً فيجب عليه الاستيناف للكفارة التي يوجبها الظهار ، وكفارة اخرى للوطئ عقوبة فامّا اذا وطئ ليلاً فعليه كفارة الوطي ولا يجب عليه استيناف ما أخذ فيه لعدم الدليل عليه .

(١) لان في طريقها ابن بكير وقد عرفت قبيل ذلك كلام الشيخ في حقه .

قال : فامّا اذا وطىء عامداً بالنهار بعد ان صام من الشهر الثاني شيئاً فعليّه كفارة الوطى فحسب ويبنى على ما صام ولا يجب عليه الاستيناف وقول ابن ادريس لا يخلو من وجه وان كان الاحتياط في الأوّل .

« فمن لم يستطع » اي فمن لم يطق الصوم لعلّة من هرم او مرض او كبير او كان يتضرّر بترك الجماع لما فيه من الشبق المفرط « فاطعام ستين مسكيناً » اما إشباعاً في أكلة واحدة او يسلم ستين مدّاً لكلّ واحد مدّاً ، على أظهر الوجهين عندنا لمكان الأخبار المبيّنة <sup>(١)</sup> له وعلى هذا الشافعية .

وفي أصحابنا من أوجب المدّين لكلّ واحد ، وهو قول الحنفية ، وفي الأخبار دلالة عليه ايضاً إلاّ أنّ حملها على الاستحباب طريق الجمع .

وظاهر العدد انه لا يجزى غيره فلو اطعم مسكيناً واحداً ستين مرة لم يجز وعلى هذا أصحابنا والشافعية نظراً الى ظاهر الآية ، ولانّ ادخال السرور في قلب ستين أجمع وأقرب من رضا الله وقالت الحنفية : يجزى وهو بعيد .

ولم يقيد الاطعام بكونه قبل التماس ، اكتفاءً بذكره مع الآخرين ، فيجب تقديمه عليه ايضاً حملاً للمطلق على المقيد عند اتحاد الواقعة وحملاً للأقلّ وهو صورة واحدة على الأكثر ، حتى أنه لو جامع في أثناءه لم يعتد به وهو المشهور عندنا وقال أبو حنيفة بالاجزاء من غير استيناف كما لا يستأنف الصوم لو وقع في خلاله حتى قال بعضهم : لم يذكره للدلالة على انّ التكفير قبله وبعده سواء وهو بعيد .

واعلم انّ أصحابنا مختلفون في أنّ المظاهر اذا طلق امرأته قبل أن يكفر وتركها حتى خرجت من العدة ثم تزوّجها بعقد مستأنف ، هل ذلك يوجب سقوط الكفارة ويجوز له وطئها وان لم يكفر ؟ قيل : نعم ، لصيرورتها كالأجنبية بعد خروج

(١) انظر الوسائل الباب ١٤ من أبواب الكفارات ، وفي الباب أخبار تدل على كفاية مد واحد ، وأخبار تدل على لزوم المدّين . وهو في طبعة الاسلامية من ص ٥٦٤ الى ص ٥٦٨ ج ١٥ ، وفي طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٩١ . و ترى في الابواب الاخر من أبواب الكفارات ايضاً ما يدل على المطلوب و انظر ايضاً مستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٣ .



العدّة ، واستباحة الوطي هنا ليس مستنداً الى العقد الأوّل .  
 وذهب جماعة الى العدم وأوجبوا التكفير على المظاهر وان طلقها واستأنف  
 العقد عليها نظراً الى عموم القرآن لانه اوجب الكفارة بالعود من غير فصل بين كونه  
 في ذلك النكاح او غيره والاخبار متعارضة من الجانبين ولكن المشهور الأوّل ولتفصيله  
 شرح يطول فليرجع الى محله .

« ذلك » اي البيان والتعليم للاحكام « لتؤمنوا بالله ورسوله » لتصدقوا بهما  
 في العمل بالشرايع التي جاء بها الرسول ﷺ .

« وتلك حدود الله » أحكامه التي شرعها فلا يجوز تعديها « وللكافرين » اي  
 الجاحدين الذين يتعدون حدوده « عذاب أليم » مولم في الآخرة وهو نظير قوله  
 « ومن يكفر فان الله غني عن العالمين » .



## الرابع : الايلاء

وفيه آيتان

### الاولى :

« للذين يؤولون من نسائهم » اي يحلفون على عدم وطئهن بالله او باسمه المختص به والايلاء في اللغة اليمين وفي الشرع عندنا الحلف على الامتناع من وطئ الزوجة زائداً على أربعة أشهر ، وعلى هذا فاطلاق الآية مقيد بما زاد على الأربعة أشهر ، فلو حلف ان لا يجامع أقل منها لم يكن مولياً عندنا ، ويعتبر ايضاً كونه بقصد الاضرار بالزوجة ، فلو لم يكن قصده ذلك بل قصد دفع ضرر الوطئ عنه او عنها او عن ولدها او نحوه لم يكن ايلاءً يترتب عليه احكامه عندنا نعم يقع يميناً .

والايلاء يتعدى بعلى لكن لما ضمن هذا القسم من الحلف معنى البعد عدى بمن كانه قال يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين ، و يجوز أن يتعلق « من نسائهم » بللذين اي لهم من نسائهم .

« تربص أربعة أشهر » مبتدأ خبره ما تقدم او فاعل الظرف والتربص التوقف والانتظار اضيف إلى الظرف على الاتساع ، اي للمولى حق التثبت والتمهل في هذه المدة فلا يطالب فيها بفيء ولا يكلف ولا يحبس ، ومن ثم اعتبر أصحابنا في الايلاء زيادة المدة على أربعة اشهر ليجبره الحاكم بعدها على الفية او الطلاق ، فلو كانت اربعة اشهر فقط لم يتحقق الايلاء لخروجه عن حكمه عقيبتها ( بمضيها خ ل ) فلا يترتب عليه الالتزام بأحد الأمرين ووافقنا في ذلك الشافعية واكتفى الحنفية بأربعة فما دون وهو بعيد .

وابتداء هذه المدة من حين الترافع الى الحاكم والحكم عند بعض الأصحاب



فلو سكتت المرأة قبله لم تحسب عليه المدّة كإيناً ما كانت الى أن ترافعه الى الحاكم فينظره المدّة المذكورة ، لأنّ ضرب المدّة حقّها فيتموّف على مطالبتها ، ولأصالة عدم التسلّط على الزّوج بحبس وغيره قبل تحقيق السبب .

وعند آخرين احتسابها من حين الايلاء فاذا مضى من ابتدائه أربعة أشهر وهو قادر على الجماع فلم يجامعها ولم تطالب هي بالفيء لم يلزمه شيء ، وان تجاوزت أوقفه الحاكم ، فأمّا أن يفيء الى الجماع او يطلق .

وظاهر الآية يدلّ على هذا حيث رتب الترتبص عليه من غير تعرّض للمرافعة ويؤيّدته من الأخبار حسنة بريد<sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : لا يكون ايلاء ما لم تمض أربعة أشهر ، فاذا مضت وقف فأمّا أن يفيء وإمّا أن يعزم على الطلاق ، فعلى

(١) لم أظفر على الحديث باللفظ المذكور في المتن في أى كتاب من كتب الحديث نعم مضمونه مستفاد من الحديث ١ الباب ٢ من كتاب الايلاء طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٨٣ وطبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٣٦ المسلسل ٢٨٧٤٥ عن الكافي عن بكير بن أعين و بريد بن معاوية عن أبي جعفر (ع) . والحديث ١ من الباب ١٠ وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ص ١٨٨ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٤٣ المسلسل ٢٨٧٦٧ عن بريد بن معاوية عن الصادق (ع) عن الكافي و لعله المراد من المصنف حيث لم يذكر بكبيراً واكتفى بريد بن معاوية و نقله عن الصادق (ع) ونقل الحديث بالمعنى .

و على أى فانظر الحديث الثانى المراد من المصنف فى الكافي ج ٢ ، ص ١٢٠ ، الحديث ١ وطبعة الاخوندى ص ١٣٠ ، ج ٦ . والحديث الذى رواه بكير و بريد عن أبى جعفر (ع) فى الرقم ٤ من الكتاب فراجع .

وترى حديث بريد فى التهذيب ج ٨ ، ص ٣ ، الرقم ٣ وفى الاستبصار ج ٣ ، ص ٢٥٥ الرقم ٩١٥ ، وفى المرآت ج ٤ ، ص ٢٣ مع شرح لكل من الحديثين ، وانظر الوافى الجزء ١٢ ، ص ١٤١ .

وبمضمون الحديث ايضاً حديث عن العياشى عن بريد عن الصادق (ع) ج ١ ، ص ١١٣ الرقم ٢٤٢ و رواه فى البحار ج ٢٣ ، ص ١٣٣ طبعة كميانى ، وفى طبعة الاسلامية ج ١٠٤ ، ص ١٧٠ ، وفى المستدرک ج ٣ ، ص ٢٩ .

هذا لو لم ترافعه حتى انقضت المدّة أمره بأحد الأمرين تخييراً ، ولكن المشهور الأوّل .

واعلم أن مقتضى العموم كون الدخول غير شرط في تحقق الايلاء لصدق النساء بمجرّد العقد وان لم يدخل بهنّ إلا أن المعهود بين الأصحاب اشتراطه من غير نقل خلاف فيه وقد اعترف الشهيد في بعض كتبه بعدم وقوفه على خلاف فيه وفي الأخبار السابقة تصريح باشتراطه فيه وفي الظهار على ما تقدّم .

« فان فأوا » رجعوا في اليمين بالحنث و عادوا الى أزواجهم « فان الله غفور رحيم » فيغفر للمولى اثم حنثه اذا كفر وما توخى بالايلاء من اضرار الزوجة ونحوه بالفيئة التي هي بمثابة التوبة .

فان قيل : ليس في الآية دلالة على وجوب الكفارة مع الفيئة والرجوع . قلنا : لا شك في أن الايلاء على ترك الوطى يمين والفيئة حنث له فيجب ايه الكفارة كما في مطلق اليمين لأنّ الدلائل الدالة على وجوب الكفارة عند الحنث باليمين عامّة شاملة لمثل هذا وغيره وان كان هذا مخالفاً له في بعض الأحكام . وانما ترك ذكر الكفارة في الآية لانتها مبيّنة في موضع آخر من القرآن او على لسان الرسول ﷺ وأخذ الشافعي في قوله القديم بظاهر الآية فحكم بعدم وجوب الكفارة انفاء في خلال المدّة او بعدها ويردّه ما قلناه « وان عزموا الطلاق » أي وإن صمّموا قصده « فان الله سميع عليم » باغراضهم في ذلك .

وحكم الايلاء عندنا أن المولى في مدّة التربص لا يطالب بشيء من طلاق أو فيئة ، لكن ان فعل الفيئة وهي الوطى مع القدرة او العزم عليه مع العجز فقد خرج عن العهدة ووجبت عليه الكفارة للحنث وكذا ان أتى بالطلاق سقط عنه حقها ايضاً ، وبعد مدّة التربص يجبره الحاكم على الفيئة او الطلاق ، فان فعل الفيئة على الوجه المتقدم خرج عن العهدة ولزمه الكفارة للحنث عند أكثر أصحابنا وظاهر الشيخ في المبسوط أنه اذا وطىء بعد مدة التربص ، لم يلزمه كفارة وهو بعيد وفي الأخبار ما ينفيه .



ولو فعل الطلاق ولورجياً خرج عن العهدة ايضاً وان امتنع منهما ضيق عليه في التصرف والمطعم والمشرب حتى يفعل أيهما اختار منهما كما يضيق عليه اذا امتنع عن ساير الحقوق . ولا يجبره الحاكم على أحدهما عيناً ، بل ولا يطلق عنه عندنا .  
وقالت الحنفية : المولى ان فاء في المدة بالوطني ان قدر والوعد إن عجز صح الفيء ، ولزم الواطي أن يكفر ، وإلا بانث منه بعد المدة بطلقة . قال في الكشاف<sup>(١)</sup> ومعنى قوله : « فان فاءوا » في الأشهر ، بدليل قراءة عبدالله « فان فاءوا فيهن » ولا يخفى بعده مع أنه تقدير في الآية وحمل لها على وجه بعيد من غير قرينة كما يعلم من سياقها وكون الفاء منافية له ، والقراءة الشاذة لا يصح الاستدلال بها ، لأن الدليل هو الكتاب والسنة وليست شيئاً منهما على ما مر مراراً .

وقالت الشافعية يوقف المولى بعد مدة التربص فاما أن يفى على الوجه السابق فتلزمه الكفارة او يطلق فيخرج عن العهدة ، وإن ابى طلق عليه الحاكم وهذا القول اقل فساداً من سابقه ، وفيه شيء من جهة جعل الفيئة بعد المدة فقط وقد بينا صحتها قبلها ايضاً .

وربما استدل على ذلك بقوله « فان فاءوا » وهو يقتضى كون ما بعد التربص من حكم الفيئة او الطلاق مشروفاً ومترخياً عن انقضاء الأشهر الأربعة ، وفيه نظر فان ذلك للجبر على أحد الامرين اذالم يأت بهما سابقاً فتأمل . اما حكم الحنفية بانها تطلق بعد المدة بطلقة ثانية والشافعية على أن الحاكم يطلق عنه مع إباته

(١) الكشاف ج ١ ، ص ٢٦٩ وكذا البحر المحيط ج ٢ ، ص ١٨٢ ونقل فيه قراءة ابي فان فاءو فيها قال : و روى عنه فان فاءو فيهن كقراءة عبدالله ونقل قراءة ابن مسعود في روح المعاني ج ٢ ، ص ١١١ ، وقال في نثر المرجان في رسم فاءو : وهو ماض وبإثبات الالف بعد الفاء وحذف صورة الهمزة المضمومة قبل واوالجمع كراهة اجتماع صورتين متفتتين خطأ وبوضع مفعولة بعد الالف لتدل على الهمزة وبدون الالف بعد واوالجمع بالاتفاق كما نص عليه الداني وغيره» انتهى ما في نثر المرجان ج ١ ص ٣٠٨ .

وعليه فيمكن أن يكون كلمة فيها اوفيهن عن ابي وابن مسعود حيث لا تطابق رسم القرآن بمنزلة التفسير للاية لاكونها جزءاً للاية .

عن أحد الأمرين ، فغير واضح الوجه ، إذ حل عقدة شخص من غير رضاه غير جازٍ حتى يثبت الدليل الصالح لتخصيص الأدلة النقلية ، على أن قوله : وان عزموا الطلاق ، صريح في أن وقوع الطلاق ، إنما يكون بإيقاع الزوج وفي أن الزوج لا بد أن يصدر عنه شيء يكون مسموعاً وما ذاك إلا إيقاع الطلاق ، ولو قيل : ان دليل الشافعية قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : « لا ضرر ولا ضرار » ونحوه ، لقلنا : جعل مثله دليلاً لمثل ذلك مع ثبوت التخيير بنص القرآن مشكلاً ، فتأمل فيه .

واعلم أن الایلاء في الحقيقة يمين ومن ثم كان مشاركاً في أصل الحلف وعدم انعقاده بغير اسم الله تعالى المختص به او الغالب ، و ترتب الكفارة الخاصة عليه ولكن الفرق بينهما من جهة جواز مخالفة الحلف في الایلاء بل وجوبه على وجه مع الكفارة بخلاف اليمين ، ومن جهة عدم اشتراط انعقاده مع تعلقه بالمباح بأولويته ديناً أو دنياً أو تساوى طرفيه بخلاف اليمين ، فإنه يشترط فيها ذلك ، ومن جهة اشتراطه بالاضرار بالزوجة على ما عرفت ولا كذا اليمين ، و من جهة اشتراط الایلاء بعقد دائم دون مطلق اليمين الى غير ذلك من الأحكام .

ويدل على اعتبار الدوام في الایلاء ظاهر قوله : « فان طلقها » لدلالته على الدوام اذ النكاح المؤجل لا يطلق فيه ، وظاهر الآية يقتضى عدم الفرق في ثبوت حكم الایلاء بين العبد والحرّة و الحرّ والامة في الانعقاد ومدّة الترتيب والتخيير بين الأمرين .

وقالت الحنفية : تنتصف برق المرأة ، والمالكية تنتصف برق الرجل كما قالوا في الطلاق ، وهو بعيد ، لان التخصيص خلاف المطلوب ، ولان تقدير هذه المدّة إنما كان لأجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوى فيه الحرّ والرقيق كالحيض ومدّة الرضاع ، وتام ما يتعلق بذلك يعلم من محله .



## الخامس اللعان

وفيه آيات

الاولى [ النور : ٦ ] .

« والذين يرمون أزواجهم » أى بالزنا : أمّا بقذفهنّ ، مثل أنت زانية ، أو زنت ابنتى الولد عنه ، وإطلاق الأزواج وإن شمل العفيفة وغيرها ، إلاّ أنّها عندهم مخصوصة بالعفيفة ، فلا يثبت اللعان بقذف المشهورة بالزنا ، وهل يشترط في صحّة اللعان الدخول حتّى لو كانت الزوجة غير مدخول بها لم يصحّ لعانها أولاً يشترط ؟ ظاهر الآية الثّانى ، فإنّ أزواجهم جمع مضاف يشمل المدخول بها وغيرها ، وإليه ذهب جماعة من الأصحاب .

وقال الشيخ في النهاية<sup>(١)</sup> بالاشتراط مستدلاًّ عليه بما رواه أبو بصير<sup>(٢)</sup> عن

---

(١) انظر ص ٥٢٢ طبعة دارالكتاب العربى .

(٢) التهذيب ج ٨ ، ص ١٨٥ بالرقم ٦٤٦ والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧١ الرقم ١٣٢٤

والفقيه ج ٣ ، ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٣ ، و فى طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٣٥٥ الرقم ٤٨٥١ ومثله بدون الجملة الاخيرة فى التهذيب بالرقم ٦٧١ وكذا فى الكافى بدون الجملة الاخيرة ج ٢ ، ص ١٢٩ باب اللعان ، الحديث ١ وفى طبعة الاخوندى ج ٦ ، ص ١٦٢ وفى المرآت ج ٤ ، ص ٣١ وفيه شرح من اراد فليراجع .

والجزء الاول من الحديث فى الوسائل الباب ٢ من كتاب اللعان الحديث ٢ ، و هو

فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٩٠ المسلسل ٢٨٩١٢ وروى الحديث بتمامه فى الباب ٩ الحديث ٢ و هو فى طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٩٧ ، و فى طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٦٠٤ المسلسل ٢٨٩٥٧ . و وثق الحديث المجلسى فى المرآت وان حكم بضعفه المصنف ونحن قد توقفنا فى حق أبى بصير فى ص ٣٢٨ من المجلد الاول من هذا الكتاب فراجع .

الصَّادِقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : لَا يَفْعُ اللَّعَانُ حَتَّى يَدْخُلَ الرَّجُلُ بِامْرَأَتِهِ ، وَلَا يَكُونُ اللَّعَانُ إِلَّا بِنَفْيِ الْوَلَدِ ، وَمَا رَوَاهُ ابْنُ مِضَارِبٍ <sup>(١)</sup> قَالَ : قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : مَا تَقُولُ فِي رَجُلٍ لَاعَنَ امْرَأَتَهُ قَبْلَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا ؟ قَالَ : لَا يَكُونُ مَلَاعِنًا حَتَّى يَدْخُلَ بِهَا يَضْرِبُ حَدًّا وَهِيَ امْرَأَتُهُ ، وَفِي الرَّوَايَتَيْنِ ضَعْفٌ <sup>(٢)</sup> فَيَشْكَلُ تَخْصِيصُ الْآيَةِ بِهِمَا .

وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ : إِنَّ الرَّجُلَ إِذَا كَانَ بِالزَّوْجَةِ لَمْ يَشْتَرِطِ الدَّخُولَ ، لِعُمُومِ الْآيَةِ وَإِنْ كَانَ بِنَفْيِ الْوَلَدِ اعْتَبِرَ الدَّخُولُ بِهَا لِأَنَّ وَلَدَ غَيْرِ الْمُدْخُولِ بِهَا لَا يَلْحَقُ بِالزَّوْجِ أَجْمَاعًا ، وَهَذَا التَّفْصِيلُ مِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ آدِرِيسَ ، وَحَمَلَ اخْتِلَافَ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ صَلَاحٌ مِنْ غَيْرِ تَرَاضَى الْخَصْمَيْنِ ، إِذِ النَّزَاعُ مَعْنَوِيٌّ . وَالتَّحْقِيقُ أَنَّ النَّزَاعَ لَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا فِي الْقَذْفِ لِلْإِجْمَاعِ عَلَى انْتِفَاءِ الْوَلَدِ عِنْدَ عَدَمِ اجْتِمَاعِ شُرَايِطِ اللَّحُوقِ بِغَيْرِ لِعَانٍ ، وَكَلَامُهُمْ يَنْزِلُ عَلَيْهِ وَإِنْ كَانَ مُطْلَقًا .

وَعُمُومُ الْآيَةِ يَشْمَلُ الزَّوْجَةَ الْحُرَّةَ وَالْأَمَةَ الْمُسْلِمَةَ وَالذَّمِّيَّةَ وَإِلَيْهِ ذَهَبَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْأَصْحَابِ أَخَذُوا بِظَاهِرِ الْآيَةِ وَيُؤَيِّدُهُ مِنَ الْأَخْبَارِ مَا رَوَاهُ الْحَلْبِيُّ فِي الْحَسَنِ عَنِ الصَّادِقِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : سَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحُرَّةِ يَقْذِفُهَا زَوْجُهَا وَهُوَ مَمْلُوكٌ ، قَالَ :

(١) انظر التهذيب ج ٨ ، ص ١٩٧ الرقم ٦٩٢ عن محمد بن مضارب و آخر الحديث ويكون قاذفًا وهذا الحديث ليس في غير التهذيب ، وفي التهذيب حديث آخر عن محمد بن مضارب بلفظ : من قذف امرأته قبل أن يدخل بها جلد الحد وهي امرأته .

وهذا الحديث في التهذيب ج ٨ ، ص ١٩٦ بالرقم ٦٨٦ وفي الكافي ج ٢ ، باب الرجل يقذف امرأته ( في الحدود ) الحديث ٣ ، ص ٢٩٦ وهو في طبعة الاخوندي ج ٧ ، ص ٢١١ ، وهو في المرآت ج ٤ ، ص ١٧٣ وفيه : انه مجهول ، واستشعر العلامة الوحيد البهبهاني أعلى الله مقامه من رواية صفوان وابن مسكان عن محمد بن مضارب وثاقته .

وترى الحديث الاول في الوسائل ج ٣ ، ص ١٩٥ طبعة الاميري وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٩٢ الباب ٢ من كتاب اللعان الحديث ٨ المسلسل ٢٨٩١٨ ، والحديث الثاني هو الحديث بالرقم ٤ من الباب ٢ من كتاب اللعان المسلسل ٢٨٩١٤ . وروى الحديث الاول في الوافي الجزء ١٢ ، ص ١٤٤ عن التهذيب والحديث الثاني عن الكافي والتهذيب في الجزء التاسع ( الحدود ) ص ٥٥ .

(٢) في الحكم بضعف الحديثين كلام ولكن لا يسعنا المقام لبسط الكلام .



بالاعنها<sup>(١)</sup>، ونحوها من الاخبار<sup>(٢)</sup> وهو قول الشافعية .

وزهب الشيخ والمفيد في مقننته وجماعة من الأصحاب إلى أن اللعان لا يثبت بين الحرّة والمملوكة ، ولا بين المسلم والكافرة وهو قول الحنفية ، وزادوا عليه عدم ثبوت اللعان بين المحدود في قذف وبين المرأة المحصنة ، واحتجوا عليه بحديث عبدالله بن عمرو بن العاص :<sup>(٣)</sup> من النساء ليس بينهن وبين أزواجهن ملاءنة اليهودية والنصرانية تحت المسلم ، والحرّة تحت المملوك ، والمملوكة تحت الحر .

وايضاً اللعان في الزوجات قايم مقام الحد في الأجنبية فلا يجب اللعان على من لا يجب عليه الحد ولو قذفها أجنبي ، وايضاً اللعان شهادة وهي لا تقبل من المحدود في القذف ولا من المملوك ولا من الكافر .

ويجب عمّا ذكروه أن الحديث المذكور قاصر عن تخصيص القرآن ، وبأن الحد وإن لم يجب في الصور المذكورة فلا كلام في وجوب التعزير فيصح دفعه باللعان وبأن اللعان يمين مؤكدة بالشهادة او يمين فيها شائبة الشهادة فلا يشترط فيها الأهلية اليمين ، على أن شهادة الذمي مقبولة على مثله فينبغي أن يجوز اللعان بين الذميين ، وعدم قبول شهادة المحدود بعد التوبة ضعيف وسيجيء التنبيه عليه .  
وأما أصحابنا المانعين من الثبوت في الصور المذكورة فقد استدأوا عليه بما رواه

(١) التهذيب ج ٨ ، ص ١٧٨ الرقم ٦٥٠ والكافي ج ١ ، ص ١٣٠ باب اللعان الحديث ٦

وهو في طبعة الاخوندي ج ٦ ، ص ١٦٢ ، وهو في المرآت ج ٤ ، ص ٣١ ، والوافي الجزء

١٢ ، ص ١٤٥ .

(٢) انظر الباب ٥ من أبواب اللعان من الوسائل ، ومستدرك الوسائل ج ٣ ، ص ٣٦

و في الباب أخبار على خلاف ذلك .

(٣) انظر ج ٧ من سنن البيهقي من ص ٣٩٥ الى ص ٣٩٨ ترى حديث عدم الملاءنة

بين عدة من النساء عن عبدالله وغيره والظاهر أن طرقها كلها ضعيفة و ليس الحديث منحصرأ

بأهل السنة بل تراه في كتب الشيعة ايضاً كالحديث ١١ و ١٢ و ١٣ من الباب ٥ من أبواب

اللعان من الوسائل ، وكذا المروى عن الجعفریات في ص ٣٦ من ج ٣ مستدرك الوسائل .

ابن سنان<sup>(١)</sup> في الصحيح عن الصادق عليه السلام قال : لا يلاعن الحرّ الأمة ولا الذمّية ولا التي يتمتّع بها، ونحوها . ولا يخفى أنّ تعارض الأخبار يوجب التساقط والرجوع إلى ظاهر القرآن وهو العموم .

ويمكن حمل هذه الرواية وأمثالها على كون الأمة او الذمّية مملوكة له وبذلك يحصل الجمع بين الأدلة أو على أنّه تزوّجها من غير اذن مولاهما ، فإنّ اللعان لا يجري بينهما على ذلك التقدير كما حملها العلامة في المختلف وغيره على ذلك استناداً إلى صحيحة محمد بن مسلم<sup>(٢)</sup> عن الباقر عليه السلام قال : سألته عن الحرّ يلاعن المملوكة قال : نعم إذا كان مولاهما زوجها ايها لعانها ، فإنّ مقتضى مفهوم الشرط ، أنّه اذا لم يزوّجها مولاها فلا لعان وهو كذلك .

والذي اختاره ابن ادريس في ذلك أنّ القذف اذا كان بنفى الولد ثبت اللعان بينهما ، وإن كان بالزنا لم يثبت ، وأخذ من كلام الشيخ في الاستبصار<sup>(٣)</sup> ، فأنه بعد أن أورد الأخبار الدالة على ثبوت اللعان بينهما وأورد خبراً في آخر الباب مخالفاً لتلك الأخبار قال :

(١) هذا هو الحديث بالرقم ٤ من الباب ٥ من كتاب اللعان من الوسائل وفيه لفظ ابن سنان وقد رواه الشيخ في التهذيب ج ٨ ، ص ١٨٨ الرقم ٦٥٣ كذلك والاستبصار ج ٣ ص ٣٧٣ الرقم ١٣٣٢ كذلك الا أنّ الفقيه رواه في ج ٣ ، ص ٣٤٧ الرقم ١٦٦٧ و طبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٨ الرقم ٤٨٥٥ ففيه التصريح بكون الراوى عبدالله بن سنان فيكون صحيحاً كما عبر المصنف بذلك ، وانظر الوافي أيضاً الجزء ١٢ ، ص ١٤٦ وفيه بيان من أراد فليراجع .

(٢) هذا هو الحديث ٥ من الباب ٥ من كتاب اللعان من الوسائل وهو في التهذيب ج ٨ ، ص ١٨٨ الرقم ٦٥٤ ، وفي الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧٣ الرقم ١٢٣٣ ، والفقيه ج ٣ ص ٣٤٦ الرقم ١٦٦٦ ، وطبعة مكتبة الصدوق ج ٣ ، ص ٥٣٨ الرقم ٤٨٥٤ وعليه تذييل من الغفاري دامت تأييداته وانظر الوافي أيضاً الجزء ١٢ ، ص ١٤٦ .

(٣) انظر الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٧٥ والظاهر عندي أنّ الحق أحق أن يتبع وأرى

الحق مع المصنف والله أعلم بحقايق الامور .



« الوجه في هذا الخبر أحد شيئين : أحدهما أن يكون محمولاً على التقيّة ، لأن ذلك مذهب بعض العامّة على ما قدمنا القول فيه . والآخر أن نقول : بمجرد القذف لا يثبت اللعان بين اليهوديّة والمسلم ، ولا بينه وبين الأمة ، وإنما يثبت بمجرد القذف اللعان في الموضوع الذي لولم يلاعن وجب عليه حدّ الفرية ، وذلك غير موجود في المسلم مع اليهوديّة ، ولا مع الأمة ، لانه لا يضرب حدّ القاذف اذا قذفها ، ولكن يعزّر على ما نبينّه في كتاب الحدود ، فكان اللعان ثبت بين هؤلاء بنفى الولد لا غير . »

هذا كلامه وفيه نظر لانّ القذف في الصّورة المفروضة اذا اوجب التعزير جاز أن يكون اللعان لدفعه كما كان لدفع الحدّ فيتم فايدته ، مضافاً الى ما دلّ على الثبوت مطلقاً ، ومنه يظهر أن القول بالعموم كما هو ظاهر الآية هو الأصح .  
« ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم » يحتمل أن يكون إلا بمعنى غير صفة لما تقدّمه ، ويحتمل أن يكون ذكرها للمبالغة في نفي الشاهد أي ليس لهم على ما ادّعوه شهداء رأساً فانّ النفوس مدّعية لاشاهدة .

واختلف أصحابنا في إشتراط ذلك في صحّة اللعان ، فعن بعضهم هو شرط فلا يشرع اللعان مع البيّنة كما يعطيه ظاهر الآية ، وأنكر آخرون ذلك فجوزوا اللعان وان كان له بيّنة .

قالوا : ولا ينافيه ظاهر الآية لأنه مفهوم الوصف وفي حجّيته توقّف ، ولو سلّم فيجوز أن يكون التقييد هنا خرج مخرج الأغلب ، إذ الظاهر أن المدعى طئله هذه الفاحشة لا يعدل الى اللعان مع وجود البيّنة عنده ، والتقييد إذا خرج مخرج الأغلب لا يبدل على نفي الحكم عمّا عداه كما مرّ مراراً ، ولأنّ النبي ﷺ لاعن بين العجلاني <sup>(١)</sup> و زوجته الذي قيل انه سبب نزول الآية ولم يسأله أن له

(١) اخرج حديث لعان العجلاني في الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٣ عن عبدالرزاق

وأحمد وعبد بن حميد والبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والطبراني عن سهل بن سعد ، واخرجه في المتقى ايضاً عن سهل عن الجماعة الا الترمذي

بيّنة وترك الاستفصال أمانة العموم .

ج ٤ ، ص ٢٨٣ نيل الاوطار وسنن البيهقي ج ٧ ، ص ٣٩٩ و ص ٤٠٠ والبحر الزخار ج ٣ ص ٢٤٩ ومشكوة المصاييح بشرح المرقاة ج ٣ ، ص ٤٩٣ .

ورواه في تفسير البرهان ج ٣ ، ص ١٢٥ عن علي بن ابراهيم وهو في تفسيره المطبوع

بطهران سنة ١٣١٥ في ص ٢٧٩ و رواه أيضاً في الوسائل عن رسالة المحكم والمتشابه

للسيد المرتضى عن تفسير النعماني الباب ١ من ابواب اللعان الحديث ٩ ، وهو في طبعة

الاميرى ج ٣ ، ص ١٩٥ وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ ، ص ٥٨٩ المسلسل ٢٨٩١٠ .

والمذكور في كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٩٥ : ان النبي (ص) قال له : البيّنة والا حد

ظهرك والظاهر انه سهو وخلط بين قصة هلال بن امية وعويمر ، والحق ما أفاده المصنف -

قدس سره - من انه لم يسأل عن عويمر البيّنة .

وللمحقق ابن فهد الحلبي - اعلى الله مقامه الشريف - في كتابه الثمين (المهذب البارع)

ما يعجبنا نقله هنا وبه يتضح صحة ما أفاده المصنف هنا .

قال - قدس سره - : «واما السنة ففي قضيتين : الاولى - قضية هلال بن امية فانه قذف

زوجته بشريك بن السمحاء فقال النبي : البيّنة والا حد في ظهرك فقال : يا رسول الله يجد أحدنا

مع امرأتهم رجلا نلتمس البيّنة فجعل رسول الله يقول : البيّنة والا حد في ظهرك فقال : والذي بعثك بالحق

انني لصادق وسينزل الله في ما يرى ظهرى من الجلد ، فنزل قوله تعالى : والذين يرمون

أزواجهم . . . الاية فلاعن رسول الله بينهما .

الثانية - عويمر العجلاني وقيل : عويمر أتى النبي (ص) فقال : يا رسول الله أرايت

الرجل يجد امرأته أيقته فيقتلونه ام كيف يصنع ؟ - فقال رسول الله : قد أنزل الله فيك وفي

صاحبك فاذهب فأت بها فتلاعنا والاية نزلت في قضية هلال و قوله (ص) في القضية الثانية :

انزل فيك وفي صاحبك أراد (ص) انه سبحانه بين حكم الواقعة بما انزل في مثلها والحكم

على الواحد حكم على الجماعة لما ثبت في موضعه . انتهى كلامه ، وكتاب المهذب البارع

نفيس جداً نرجو الله تعالى أن يوفق المؤمنين بابراره بصورة الطبع و نشره كي ينتفع به الفقهاء

الكرام .

وروى الحديثين قريباً مما في المهذب البارع في اللفظ في مستدرك الوسائل ج ٣ ،

ص ٣٦ عن عوالي اللثالي .



وقديستدل بظاهر الآية على أن الزوج اذا كان أحد الشهود الأربعة فانها تحدد ولا لعان كما ذهب إليه بعض أصحابنا ، ان الزوج على ذلك التقدير له شهداء غير نفسه ، ويؤيده قوله تعالى : « اللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » فان الظاهر أن الخطاب للمحاكم لانه المرجع في الشهادة فيشتمل الزوج وغيره ، ويدل على ذلك ايضاً بعض الاخبار <sup>(١)</sup> واليه يذهب الحنفية .

و ذهب جماعة من أصحابنا الى عدم جواز ذلك و اوجبوا في هذه الصورة حد الثلاثة ولعان الزوج وعليه بعض الاخبار ، <sup>(٢)</sup> ويؤيده ظاهر قوله تعالى :

(١) كرواية ابراهيم بن نعيم عن الصادق (ع) رواه في التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ ، الرقم ٧٧٦ ، والاستبصار ج ٣ ، ص ٣٥ الرقم ١١٨ و السند : محمد بن أحمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن عباد بن كثير عن ابراهيم بن نعيم عن أبي عبدالله (ع) قال : سألته عن أربعة شهدوا على امرأة بالزنا أحدهم زوجها قال : تجوز شهادتهم .

ورواه في الفقيه ج ٤ ، ص ٣٧ الرقم ١١٨ طبعة النجف ، والرقم ٥٠٧٩ ص ٥٢ ، ج ٤ طبعة مكتبة الصدوق مرسل بلفظ : وقد روى ان الزوج أحد الشهود وهذا الحديث المرسل بعد حديث نعيم بن ابراهيم الاتى .

(٢) كرواية زرارة رواها في التهذيب ج ٦ ، ص ٢٨٢ الرقم ٧٧٧ ، و ج ٨ ص ١٨٤ الرقم ٦٤٣ و الاستبصار ج ٣ ، ص ٣٦ الرقم ١١٩ طبعة النجف . و السند : أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش عن زرارة عن أحدهما . هكذا في الاستبصار و ج ٨ من التهذيب ، وفي ج ٦ من التهذيب طبعة النجف : أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش عن زرارة عن أحدهما .

وللشيخ حديث آخر في التهذيب ج ١٠ ، ص ٧٩ بالرقم ٣٠٦ وهو هكذا : عنه عن ابن محبوب عن نعيم بن ابراهيم ( بتقديم نعيم على ابراهيم بعكس الحديث السابق منه ) عن أبي سيار مسمع عن أبي عبدالله (ع) في أربعة شهدوا على امرأة بالفجور أحدهم زوجها قال : يجلدون الثلاثة و يفرق بينهما ولا تحل له أبداً . وهو في الفقيه ج ٤ طبعة النجف ص ٣٧ بالرقم ١١٧ وفي طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ ، ص ٥٢ ، بالرقم ٥٠٧٨ و قبل المرسل المتقدم . ثم قال ( قدس سره ) : قال مصنف هذا الكتاب رحمه الله : « هذان الحديثان متفقان

غير مختلفين و ذلك انه متى شهد أربعة على امرأة بالفجور أحدهم زوجها ولم ينف ولدها فالزوج أحد الشهود و متى نفى ولدها مع اقامة الشهود عليها بالزنا جلد الثلاثة الحد ولاعنها زوجها و فرق بينهما ولم تحل له أبداً لان اللعان لا يكون الا بنفى الولد « انتهى مافى الفقيه . ثم مسمع هذا هو الذى روى فى كامل الزيارة الباب الثانى و الثلاثين ص ١٠١ عنه انه لما ذكر جزعه على أبى عبدالله الحسين (ع) للامام الصادق (ع) قال له الصادق (ع) : اما انك من الذين يعدون من أهل الجزع لنا و الذين يفرحون لفرحنا و يحزنون لحزننا و يأمنون اذا امنا ، انك سترى عند موتك حضور آبائى لك و وصيتهم ملك الموت بك الى آخر الحديث). ثم انك ترى الاحاديث الاربعة فى اللعان مع كون أحد الشهود الزوج - فى الوسائل الباب ١٢ من ابواب اللعان ج ٣ ، ص ١٩٧ طبعة الاميرى ، و ج ١٥ ، ص ٦٠٦ طبعة الاسلامية فالحديث الاول عن ابراهيم بن نعيم و السند فيه موافق لما بيناه أولاً و هو بالمسلسل ٢٨٩٦٢ ، و الحديث الثانى و هو بالمسلسل ٢٨٩٦٣ خلط بين حديث أحمد بن محمد بن عيسى عن اسماعيل و قد عرفت انه فى ج ٦ من التهذيب و اللفظ فيه : عن اسماعيل عن خراش و هو الصحيح كما ستعرف بعيد ذلك و بين حديث احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش الذى قد عرفت انه فى ج ٨ من التهذيب و ج ٣ من الاستبصار و ستعرف انه تصحيف و الصحيح اسماعيل عن خراش و لكن نسخة الوسائل فى الطبعتين لم يفرق بين المصادر و نقله بلفظ اسماعيل بن خراش .

و الحديث الثالث و هو بالمسلسل ٢٨٩٦٤ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم و قد عرفت ان حديث ابن محبوب فى ج ١٠ من التهذيب و رواه عن نعيم بن ابراهيم و كذا فى الفقيه الرقم ١١٧ ص ٣٧ ج ٤ طبعة النجف و ص ٥٢ الرقم ٥٠٧٨ طبعة مكتبة الصدوق و قد رواه فى الوسائل عن ابراهيم بن نعيم و هو اشتباه فان المروى عن ابن محبوب انما هو نعيم بن ابراهيم .

و الرابع بالمسلسل ٢٨٩٦٥ عن الصدوق مرسل الذى قد عرفت انه الحديث الاول من الباب الا انه نقله فى الفقيه مرسل و قد عرفت انه فى طبعة النجف بالرقم ١١٨ و فى طبعة مكتبة الصدوق بالرقم ٥٠٧٩ .

فى الوسائل اثنان من الغلط :



الاول نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٣ عن الشيخ مطلقاً عن اسماعيل بن خراش مع ما عرفت من الاختلاف في نسخ التهذيب والاستبصار .

والثاني نقل الحديث بالمسلسل ٢٨٩٦٤ عن ابن محبوب عن ابراهيم بن نعيم مع أنه عن نعيم بن ابراهيم والعجب كون الطبعين طبعة الاميرى والاسلاميه متطابقتين ويعد وقوع مثل هذا الاشتباه عن مثل المحدث المتبحر الامام المحقق العلامة الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي - قدس الله روحه - فلعل الاشتباه وقع من الناسخين .

وقد تصفحت المواضع المناسبة الاخر ولم أر تعرضه للاحاديث الاربعة الا في هذا الباب ، فان كان النقص من قبل الحر المبرور المغفور فلا ألومه اذ الانسان محل الخطاء و النسيان شكر الله سعيه الجميل حيث أورثنا الاحاديث عن الائمة الهدى بأحسن وجه و ترتيب و مع ذلك فالظن القوي عندي كونه من قبل الناسخين و الله أعلم بحقيقة الحال .

واما في الوافي فقد روى حديث التهذيب عن ابن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل عن خراش وقد عرفت أن السند في ج ٤ من التهذيب عن أحمد بن محمد بن عيسى عن خراش وفي ج ٨ منه أحمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن عيسى عن اسماعيل بن خراش و في الاستبصار أيضاً كذلك فيما طبع بالنجف كما في ج ٨ من التهذيب ولم يبين الاختلاف .

نعم ذكر ما نقلناه عن الفقيه في الجمع بين الروايتين هذا في الجزء ١٢ ص ١٤٥ ومع ذلك فالحق مع صاحب الوافي - قدس سره - فان الظن القوي ان كلمة « بن خراش » تصحيف و الصحيح « عن خراش » .

واسماعيل الراوى عن خراش هو اسماعيل بن عباد و خراش مختلف في ضبطه فضبطه بعض خدش فقال الساروى في توضيح الاشتباه ص ١٤٥ الرقم ٦٣٢ : انه على زنة كتاب وقال العلامة الوحيد البهبهاني - قدس سره - في حاشية منهج المقال ص ١٣٢ في كتب الاخبار خراش و خدش بالراء والداد كليهما انتهى . وعلى اى فالذى يستفاد ممن روى عنه اسماعيل بن عباد خدش أو خراش بن ابراهيم الكوفي ان المناسب سردهما في الثقات .

و المصنف - قدس سره - كان قد تتلمذ على العلامة شيخنا البهائي - اعلى الله مقامه - فكان متأثراً من افكاره وقد حكم - قدس سره - في ص ١٩٨ من حبل المتين بضعف حديث الشيخ عن الرجل في قبلة المتحير ترى الحديث في الوسائل الباب ٨ من أبواب القبلة الحديث

٥ و هو في طبعة الاميرى ج ١ ، ص ٢٥٦ و في طبعة الاسلامية ج ٣ ، ص ٢٢٨ المسلسل ٥٢٣٧ و هو في التهذيب طبعة النجف ج ٢ ، ص ٤٥ الرقم ١٤٤ و ١٤٥ و في الاستبصار ج ١ ، ص ٢٩٥ الرقم ١٥٠٨ و ١٠٥٩ والحديث في الوافي الجزء الخامس ص ٨٥ عن التهذيب و الاستبصار و فيه بعد نقل الحديث بيان لطيف من شاء فليراجع فانه بيان دقيق حقيق بالمراجعة و يطول بنا الكلام لو شئنا نقله .

وقد عمل الاصحاب بهذه الرواية في قبلة المتحير انظر الذكرى للشهيد الاول - قدس سره - وليس للذكرى ارقام الصفحات حتى نشير اليه فلا وجه لحكم المصنف بضعف حديث خراش عن زرارة في بحثنا هذا ، مع ان المصنف لم يتعرض لحديث ابن محبوب عن نعيم بن ابراهيم المروى في الفقيه ج ٤ بالرقم ١١٧ طبعة النجف و الرقم ٥٠٧٨ طبعة مكتبة الصدوق و التهذيب ج ١٠ ، بالرقم ٣٠٦ و كل الرجال في هذا الحديث ممن يصح الوثوق بهم .

وعندئذ فالاولى الحكم بتساقط الاحاديث من هذه الجهة وقد قوينا في الاخبار المتعارضة الحكم بالتساقط فالمرجع التوجه الى كلام الله المجيد و المقاد منه و ما يقتضيه عمومه أو اطلاقه .

ولقد أحسن في الخلاف ج ٣ ، ص ٤٦ ، المسألة ٤٩ من كتاب اللعان حيث استدلل على قبول الشهادة اذا كان أحدهم الزوج بقوله : فاستشهدوا عليهن اربعة منكم ... الآية ١٥ من سورة النساء : وقوله : ولم يكن لهم شهداء الا انفسهم ، وقوله : لولا جاءوا عليه باربعة شهداء ولم يفرق بين كون الزوج واحداً منهم أولم يكن ( ما نقلناه مفاد كلام الشيخ لاعين لفظه فلا تغفل ) والله اعلم بحقايق الامور .

وبعد ما تحق لك اختلاف نقل الوسائل مع المصادر بمواضعه المختلفة وان لم يكن الاشتباه عن العلامة المتبحر صاحب الوسائل قدس الله روحه بل لعله كان من الناسخين فاني لاوصى الفقهاء العظام و العلماء الكرام ان لا يكتفوا عند الحكم في المسألة بمجرد مراجعة الوسائل قبل التنقيب في المواضع المتعددة من المصادر التي نقل عنها الوسائل و التحقيق العميق في لفظ الراوى و لفظ الحديث و هذا الايضاء منى و ان كان أشبه شيء بالمثل المعروف في



«لولا جائوا عليه بأربعة شهداء». وإليه يذهب الشافعية، والأول غير بعيد، ويمكن الجمع بين الأخبار بحمل ما دل على حد الثلاثة غير الزوج على ما إذا اختلفت شروط الشهادة كسبق الزوج بالقذف أو غيره وحينئذ فيحصل الجمع بين الأدلة. «فشهادة أحدهم أربع شهادات» ان قرىء بنصب أربع كان شهادة أحدهم إما مبتداً محذوف خبره، أو خبر مبتدأ محذوف تقديره فعليهم أو الواجب أن يشهد أحدهم أربع شهادات، ونصب الأربع على المصدرية، وان قرىء بالرفع كان خبر الشهادة.

وقوله «بالله» متعلق بهالتقدمها وقيل بشهادات لقربه «إنه لمن الصادقين» أي فيمارهاها به من الزنا أو نفى الولد متلفظاً بذلك لكونه المشهود به أن يقول أربع مرات: أشهد بالله أنني لمن الصادقين فيما رميتها به من الزنا. «والخامسة أن لعنة الله عليه» جاعلاً للمجرور بعلى ياء المتكلم «ان كان من الكاذبين» فيما رماها به من الزنا أو نفى الولد، متلفظاً بذلك على ما عرفت.

وهذه الشهادات الأربع تقوم مقام الشهود الأربعة، في إسقاط حد القذف عنه وهو حكم خص به الأزواج في قذف نساءهم في دفع الحد عنهم، ومن ثم لولم يفعلها حد للقذف كما اقتضاه عموم «والذين يرمون المحصنات...» الآية لشمولها الزوج وغيرها، وبعد الشهادات الأربع يثبت الحد على المرأة ولها أن تدفعه باللعان لقوله: «ويدرء عنها العذاب» أي يسقط عنها الحد «أن تشهد أربع شهادات بالله أنه لمن الكاذبين» فيما رماها به متلفظة بذلك «والخامسة» بالنصب على قراءة حفص لعطفها على أربع وبالرفع مبتداً خبره «أن غضب الله عليها ان كان من

الفارسية (زيره بكرمان بردن و قطره بعمان روان كردن است) و لكنى خفت أن أكون مسئولاً عند الله العزيز القهار ان كفت نفسى عن هذا التذكار، و ليس لى فى هذا التذكار تعريض ولا اشكال على أحد والله العالم بالاسرار على ما أقول شهيد. و ان تلقى أحد هذا الحد من الكلام منى اساءة ادب فانى اليه معتذر والمأمول منه قبول عذرى والعذر عند كرام الناس مقبول.

الصادقين « فيه .

وخصت الملاعنة بان تخمس بغضب الله للتغليظ عليها لانها هي أصل الفجور ومنبعه ولذلك كانت مقدمة في آية الجلد، ويؤيد ذلك قوله عَلَيْهَا لما ارادت الملاعنة : إن كنت الممت بذنب فاعتر في فالرجم أهون عليك من غضب الله ان غضب الله هو النار .

ومقتضى الآية تقدم الرجل في اللعان على المرأة ولا خلاف فيه ويؤيده المنقول من فعله عَلَيْهَا ، ولان لعان المرأة انما هو لاسقاط الحد الذي وجب عليها بلعان الزوج ، وهو انما يكون مع تقدمه ، ومن ثم لو نكلت عن اللعان وجب عليها الحد عند اكثر العلماء خلافاً لأبي حنيفة ، حيث أوجب حبسها حتى تلاعن ، وكذا الرجل اذا نكل فانه يجب عليه الحد .

وأبو حنيفة يوجب عليه الحبس حتى يلاعن مستدلاً عليه بان النكول ليس بصريح في الاقرار فلا يجوز اثبات الحد به كاللفظ المحتمل للزنا وغيره ، ويرده انما لاثبت الحد على الناكل بمجرد النكول ، بل نقول المخلص من الحد اللعان وحيث لم يأت به وجب الرجوع إلى مقتضى آية القذف وهو الحد ، ويؤيده قوله : ويدرء عنها العذاب « الآية فان المراد بالعذاب هو الحد ، وهي صريحة في أن علة سقوطه اللعان فاذا لم تأت به لم يسقط عنها وبالجملة قول أبي حنيفة مخالف للكتاب والسنة .  
أمّا وجوب قيام الرجل حال اللعان أو قيامهما معاً ونحو ذلك من الامور فمعلوم من خارج الآية .

وقد ظهر مما ذكرنا أن سبب اللعان قذف الزوجة أو نفى الولد ، ودلالة الآية على ثبوته بقذف الزوجة مما لا يرتاب فيه ، وأنكر ابن بابويه <sup>(١)</sup> في المقنع ثبوت

(١) انظر المقنع ص ١٢٠ طبعة الاسلامية بل هو صريح بيانه في الفقيه عند الجمع

بين روايات جلد الشهود اذا كان احدهم الزوج وثبوت اللعان وقد نقلنا كلامه بين عبارته بعد

نقل الحديث بالرقم ١١٨ طبعة النجف و ٥٠٧٩ طبعة مكتبة الصدوق ج ٤ فصدق النظر فيما



اللعان بذلك وقال : لا يكون اللعان إلا بنفسي الولد ، نظراً إلى ظاهر رواية أبي بصير المتقدمة وهي ضعيفة السند لا تقاوم ظاهر الآية .

وحكم اللعان عندنا زوال الفراش بينهما والتحرير الموثق ، بحيث لا يجوز لهما الاجتماع بعد ذلك بوجه ، وعليه دلت الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام ، وعنه عليه السلام : المتلاعنان لا يجتمعان أبداً <sup>(١)</sup> ، وفي كلام بعض العامة ما يشعر بأنه لا يحصل به الفرقة أصلاً ، لأن أكثر ما فيه أن يكون الزوج صادقاً في قذفه وهو لا يوجب تحريماً كما لو قامت البيينة عليها ، وهذا القول مما انعقد الاجماع على خلافه سابقاً ولاحقاً .

ولا يتوقف الافتراق عندنا على حكم الحاكم ، واليه ذهب المالكية والشافعية وجماعة من العامة ، وقالت الحنفية : لا يقع الفرقة إلا بتفريق الحاكم لا بدونه وهو ضعيف .

وهذه الأحكام تتعلق بلعان الزوجين معاً عندنا فما لم يتم اللعان منهما لم يثبت شيء من تلك الأحكام ، وقالت الشافعية : تتعلق الأحكام المذكورة بلعان الزوج

(١) حرمة المتلاعنة لزوجها ابدأ مصرح بها في اخبار كيفية اللعان فانظر الوسائل الباب ١ من أبواب اللعان وهو في طبعة الاميرى ج ٣ ، ص ١٩٦ ، وفي طبعة الاسلامية ج ١٥ من ص ٥٨٦ - ٥٩٠ ، ومستدرک الوسائل ج ٣ ، ص ٣٥ و ٣٦ ومن كتب أهل السنة سنن البيهقي ج ٧ ، ص ٤١٠ ، و الدر المنثور ج ٥ ، ص ٢٤ .

و اما لفظ المتلاعنان فتراه في الخلاف ج ٣ ، ص ٣٨ المسألة ٢٦ من كتاب اللعان وكذا ص ٣٩ المسألة ٣١ ، ورواه في كنز العرفان ج ٢ ، ص ٢٨٥ و من كتب أهل السنة تراه في المنتقى بشرح نيل الاوطار ج ٨ ، ص ٢٨٧ أربعة أحاديث بهذا اللفظ عن الدارقطني والمرفوع من حديث الدارقطني ج ٣ ، ص ٢٧٦ : المتلاعنان اذا تفرقا لا يجتمعان أبداً .

ونقله في مرقاة المصابيح ج ٣ ، ص ٤٩٤ « عن ابن الهمام عن الدارقطني عن النبي بلفظ : المتلاعنان اذا افترقا لا يجتمعان أبداً ، قال : وقد طعن أبو بكر الرازي في ثبوته عن رسول الله (ص) لكن قال صاحب التتبع : اسناده جيد » انتهى ما أردنا نقله عن المرقاة .

وحده ، فاذا وجد منه اللعان بكماله فقد ثبت الأحكام المذكورة ، أما لعان المرأة فأنه لا يتعلق به أكثر من سقوط حد الزنا عن نفسها .

وهو بعيد ، فإنه خلاف ظاهر الآية ، وذلك لأنه لو وقعت الفرقة بلعان الزوج لعنت المرأة وهي أجنبية ، فكان ينبغي أن لا يجوز لأنه تعالى أوجب اللعان بين الزوجين .

وعلى المرأة العدة بعد تمام اللعان عدة طلاق ان كانت من أهلها وقالت الشافعية : انها عدة فسخ لاطلاق وعند الحنفية ان الفرقة لا يقع إلا بتفريق الحاكم بينهما لبدونه ، ولا يتأبد التحريم عندهم بل يكون المراد في حكم التطليقة الثانية وهو ضعيف .

ولو كان اللعان لنفي الولد انتفى عنه ولا توارث بينهما ولا نسب بالكلية ، فلا يرث أقرباء الميت ولا يرثونه ، وفي قول بعيد لأصحابنا يثبت التوارث بينهم مع تصديقهم على نسبه ، لأن الأقرار لا يتعدى المقر ، ويثبت التوارث بين الولد وبين امه ، ويلحق بها وبمن يتقرّب اليها ، وتماثل ما يتعلق بذلك من الأحكام يعلم من الفروع .

## السادس

### من روافع النكاح

الارتداد وهو قطع الاسلام بقول او فعل كإنكار ما علم من الدين ضرورة والسجود للصنم والقاء المصحف في القاذورات ونحوها مما علم وجوب تعظيمه .  
ويستدل على قطع النكاح بالآيات الدالة على تحريم المشركين والمشركات بقوله : «ولا تمسكوا بعصم الكوافر» وقد تقدم جملة من ذلك وتماثل ما يعلم من محله .



## كتاب

### المطاعم والمشارب

والآيات المتعلقة بذلك على أقسام : أما تدلّ على أصالة الإباحة في كل ما ينتفع به خالياً عن مفسدة وهو آيات .

**الاولى :** [ البقرة : ٢٩ ] « هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً » ذكر تعالى ذلك في معرض الامتنان على عباده ، بعد ان امتن عليهم بخلقهم أحياء قادرين مرة بعد اخرى ، على ما دلت عليه الآية السابقة عليها .

والمعنى أن الارض وجميع ما خلق فيها نعم من الله تعالى ، خلقها لكم ، اي لأجلكم وانتفاعكم إما في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بواسطة او بغير واسطة ، وإما في دينكم فبالاستدلال على الصانع القادر الحكيم ، والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة ، والتذكّر بثوابها وعقابها لاشتمالها على اسباب الامن واللذة من فنون المطاعم والمشارب والمناكح والمراكب والمناظر الحسنة ، وعلى اسباب الوحشة من أنواع المكروه كالنيران والصواعق ونحوها .

والمراد أن الغرض من خلقها ذلك وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة وانها في الاكل مباح على الاطلاق لكل أحد أن يتناولها والامتنان بذلك إنما هو على ذلك التقدير ولا يمتنع اختصاص بعضها لبعض الاسباب العارضة فانها تدلّ على أن الكلّ للكُلّ لا أن كل واحد لكل .

ويحتمل الاستدلال بها على اباحة الارض نفسها بان يراد بالارض في الآية الجهات السفليّة دون الغبراء كما تذكر السّماء ويراد بها الجهات العلويّة فيدخل الافلاك ايضاً والمعنى أنّه خلق لكم ما في الجهات السفليّة جميعاً فيدخل الارض وما فيها لكونها داخله تحت ما العامّة على هذا التقدير .

الثانية [ البقرة : ١٦٨ ] .

« يا ايها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ولا تتبعوا خطوات الشيطان  
انه لكم عدو مبين » مثل السابقة في جعل العموم وقد مر تفسيرها في كتاب المكاسب  
ولكن نذكر الآية التي بعدها وهي :

« انما يأمركم ، الشيطان بالسوء والفحشاء » بيان لعداوته ووجوب الانتهاز  
عن اتباعه لانه لا يدعو إلى خير قط ، وانما يدعو الى المعاصي وما يسوء الانسان  
اي يضره في الدين والدنيا ، واستعير الأمر لتزيينه وبعثه لهم على ذلك تسفيهاً  
لرأيهم وتحقيراً لشأنهم حيث انهم فيه بمثابة المأمور المطيع للأمر وإذا كان الأمر  
المطاع مرجوماً مذموماً فكيف حال المأمور المطيع وفي هذا معتبر البصر او مزدجر  
العقلاء .

قال القاضي : والسوء والفحشاء ما انكره العقل واستقبجه الشرع والعطف  
لاختلاف الوصفين فانه سوء لاغتمام العاقل به وفحشاء لاستقباحه ايّاه وقيل : سوء  
يعم القبايح والفحشاء ما يتجاوز الحد في القبح من الكبائر ، وقيل : الأول ما لا  
حد فيه والثاني ما شرع فيه الحد .

ولا يذهب عليك ان كلامه هذا صريح في القبح العقلي الذي نفاه الاصوليون  
« وان تقولوا على الله ما لا تعلمون » كاتخاذ الابدان وقولهم : هذا حلال وهذا حرام  
بغير علم بل مقتضى العموم دخول كل ما يقال على الله من غير علم سواء كان اطلاق  
اسم عليه او وصفه بصفة او استناد حكم اليه من الوجوب او النّدب او الكراهة او  
الاباحة او التحريم .

قال القاضي : وفيه دليل على المنع من اتباع الظن رأساً واما اتباع المجتهد  
لما أدى اليه ظن مستند الى مدرك شرعي فوجوبه قطعي والظن في طريقه كما  
بيناه في الكتب الاصولية ، انتهى .

ولا يذهب عليك ان مراده بدالاتها على المنع من اتباع الظن فيما ينسب  
اليه تعالى مطلقاً سواء كان من الاعتقادات كاصول الدين او المتعلقة بالعمل



كالفروع . ثم أخرج من ذلك اتباع الظن الحاصل للمجتهد من مدرك شرعي فإنه مما يجب اتباعه وان كان الظن في طريقه نظراً الى ما دل عليه من الدليل .  
 وذلك لان هنا مقدمتين وهي قول المجتهد : هذا مظنونى مجتهداً وكل ما هو كذلك فهو مما يجب عليّ العمل به والأولى وجدانية والثانية اجماعية قطعية فيكون الحاصل منهما اعني وجوب العمل معلوماً على القطع له ، فمراده اخراج ذلك مما منع من اتباع الظن فيه لان العلم قد تعلق بالحكم نفسه ، فان كون الحاصل من الدليل الظنّي اعني أحد الأحكام الخمسة نفسها معلوماً للمجتهد غير ظاهر ، اذا ما يلزم من الدليل الظنّي ظنّي قطعاً ، إلا أن نقول بالتصويب وهو قول مرغوب عنه لقيام الدليل على التخطئة .

ويمكن ان يراد من العلم ما يشمل الظن ايضاً فان اطلاق العلم عليه في القرآن غير عزيز وحينئذ فيصح القول بذلك الحكم الظنّي واستناده الى الله تعالى وكان عليه أن يذكر المقلد فإنه يجب عليه اتباع ما ادعى اليه ظن مجتهده ويعلم ذلك ايضاً بدليل مثل قوله : هذا ظن مجتهدى ، وما هو كذلك يجب عليّ العمل به والأولى فرضية والثانية اجماعية ، فلا يحرم عليه اسناد الاحكام المظنونة له اليه تعالى ، بأن يقول : هذا حرام وهذا واجب ونحو ذلك .

ومن ثم قيل : ان تقليد المجتهد ليس بتقليد على الحقيقة بل على المجاز فإنه قبول قول الغير بغير دليل وهذا له دليل فيكون الاخلال به مع ذكر المجتهد بعيداً من الصواب إلا أن يقال : هو داخل في اتباع ظن المجتهد لكونه مقلده او يقال : خرج ذلك بالاجماع ولولاه لمنعنا العمل به فان اتباع الظن مذموم الا فيما دلّ الدليل عليه .

ثم ان القاضي عند قوله تعالى : « او لو كان آباءهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون » قال : هو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد واما اتباع الغير في الدين انا علم بدليل ما انّه محق كالأنباء والمجتهدين في الأحكام فهو في الحقيقة ليس بتقليد بل اتباع لما انزل الله وهذا يوجب ادراج المقلد مع

المجتهد فيما تقدم .

لكن في كلامه هذا نظر من وجوه :

الاول - اننا لا نسلم دلالة الآية على ذلك اذ ليس فيها إلا تحريم ترك ما انزل الله واتباع الاباء لا تحريم التقليد مطلقاً لمن قدر على الاجتهاد إلا أن يقال : الذمّ انما توجه اليهم بسبب التقليد اذ لو كان لهم حجة يستمسكون بها لم يتعلق بهم الذمّ فتوجه الذمّ اليهم لذلك يعطى التحريم مطلقاً ويلزم المطلوب . وقد يستدل على بطلان التقليد بأن يقال للمقلد : اعرفت ان المقلد محقّ ام لا فان لم تعرف فكيف قلدته مع احتمال كونه مبطلاً وان عرفت فاما بتقليد آخر ويلزم التسلسل واما بالعقل وذلك كاف في معرفة الحق والتقليد ضايع .

الثاني - حكمه بجواز اتباع الغير في الدين اذا علم الخ لا يخفى ما فيه فانه لا يكفي في الاتباع مجرد كون المنع محققاً ، بل لابد له من دليل على الاتباع حتى يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتباع الدليل فان التقليد اذا عرى من الدليل كان مذموماً كما اشرنا اليه .

وايضاً لا يجوز للمجتهد تقليد مجتهد غيره كما بين في الاصول ، مع ان ذلك الغير محقّ ومتبوع لما انزل الله إلا أن يريد غير المجتهد كما يعطيه سياق كلامه الدال على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد ، وان كان قوله اخيراً ان اتباع المجتهد ليس بتقليد قد ياباه فتأمل فيه .

وبالجملة عدم جواز تقليد المجتهد مجتهداً آخر معلوم قطعاً اذ الظن الحاصل باجتهاده أقوى مما يحصل له بالتقليد ومع وجود الأقوى لا يتبع الأضعف . وايضاً المنع من اتباع الظن في القرآن كثير إلا ما خرج بالدليل ووجوده هنا غير ظاهر لعدم الاجماع وهو العمدة في جواز التقليد وانتفاء الحرج والضيق المتعين عقلاً بدونه .

ومن ثم اختلف الاصوليون في أصل جواز التقليد حتى ذهب جماعة الى ايجاب



الاجتهاد على كل "أحد وحرمة التقليد ، نظراً الى ان الحاصل منه ظن مذموم واعتبر آخرون في جوازه عدم كونه ممن يعرف صحة الدليل وفساده فلا يجوز التقليد بالنسبة الى العارف وهذا غير بعيد كما يظهر بملاحظة أدلة جواز التقليد وعدمه ولولا الضرورة والحرج لكان القول بعدم جوازه مطلقاً أوجه .

لكن الظاهر أن فيه ضرراً عظيماً وحرجاً وضيقاً وهو منفي بالعقل والنقل بل متعذر من اكثر الناس وقد بسطنا الكلام هنا في الاصول .

والواو في قوله « أو لو كان » للعطف لا للحال على ما وقع في الكشف وفعل الاستفهام محذوف وكذا جواب الشرط والمعنى يتبعونهم ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً من الدين ولا يهتدون من الصواب لا تبعوهم ايضاً .

الثالثة : [ البقرة ١٧٧ ] .

« يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ، أي مما تستلذونه وتستطيبونه من الرزق الحلال لا الحرام ، فانه لا يرزق إلا الحلال كما ثبت في محله ، ولا ما كان خبيثاً ينفر عنه الطبع ويجزم العقل بقبح أكله كالدّم والبول والمني والحشرات وغيرها ، ويبقى بيان ما لا يدرك العقل كونه طيباً موكولاً الى الدليل الخارجي .

وقد استفاد منه اعتبار كونه طاهراً اذ النجس خبيث مضر ومن ثم فسر بعضهم الطيب بالطاهر ، فهي بمثابة السابقة في الدلالة على اباحة أكل جميع ما يعدّه العقل طيباً ولا يجد فيه ضرراً ولا نجاسة و خبيثاً مما يسمى رزقاً لبني آدم وينتفع به في الأكل والأمر فيها للاباحة ، فان تناول المستلذات لا يدخل في التعبد .

وما يقال انه للوجوب نظراً الى وجوب أكل المباح وقت الحاجة دفعاً للضرر عن النفس ، فلا يخفى ما فيه فان مرجع الأوّل الاباحة وتحريم ما عداه والثاني لا يعرض في بعض الأوقات والاية غير مقصورة عليه .

« واشكروا لله » على ما رزقكم « ان كنتم اياه تعبدون » ان صح أنكم تخصونه

بالعبادة وتقرّون انه مولى النعم فاشكروا له ، فانّ العبادة لا تتمّ إلا بالشكر ، اذ هي ضرب منه فاذا كانت هي الغاية فيه وليس وراءها شكر .

قال في مجمع البيان : وتلخيص الكلام ان كانت العبادة واجبة عليكم لانه الهكم فالشكر له ايضا واجب عليكم لانه منعم محسن اليكم ، وحاصله انّ العبادة من الشكر فمتى كانت واجبة كان الشكر ايضا واجبا وهو ظاهر في أنّ وجوب الشكر كوجوب العبادة . وقال في مجمع البيان ايضا : الشكر هو الاعتراف بالنعمة مع ضرب من تعظيم المنعم فهو على وجهين :

أحدهما الاعتراف بالنعمة متى ذكر المنعم بالاعتقاد .

والثاني الطاعة بحسب جلاله النعمة فالأول لازم على كل حال والثاني انما يلزم في الحال التي يحتاج فيها الى القيام بالحقّ واما العبادة فهي ضرب من الشكر إلا انها غاية فيه وليس وراءها شكر ويقترن به ضرب من الخشوع ولا يستحقّ العبادة إلا الله سبحانه لانه المنعم باصول النعم مثل الحياة والقدرة والشهوة وانواع المنافع ولا يوازيها نعمة .

#### الرابعة :

كلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً ، اي كلوا ما أحلّ الله لكم ورزقكم فانّ جميع ما رزقكم الله حلال وطيب فلا تحرموه على أنفسكم و تتجنبون عنه ، « فحلالا » حال كاشفة لامقيّدة لرزقه بالحلال اذ ما يرزقه الله لا يكون حراماً ، اما « طيباً » فيحتمل أن يكون كذلك ويحتمل التقييد كما وقع في الآية السابقة عليه أعني قوله : « ولا تحرموا طيبات ما أحلّ الله لكم » فانّ ظاهرها النهي عن تحريم ما طاب ولذّ من الحلال .

وفيه نظر ، بل الظاهر أنّ قيد طيبات ما أحلّ الله لبيان الواقع فانه محلّ التحريم الصادر عنهم على ما قيل : إنّ رسول الله ﷺ وصف القيامة لأصحابه يوماً وبالغ في انذارهم ، فرقوا ، فاجتمعت جماعة من الصحابة في بيت عثمان بن مظعون واتفقوا على أن لا يزالوا صائمين قائمين ولا يأكلوا اللحم ولا يناموا على فراش



ولا يقربوا النساء والطيب ويرفضوا لذات الدنيا ، ويلبسوا المسوح اى الصوف ،  
ويسبحوا في الأرض .

فبلغ رسول الله ﷺ ذلك فقال لهم : انى لم اوامر بذلك ، ان لا نفسكم  
عليكم حقاً فصوموا وافطروا وناموا وقوموا فانى أقوم وأنام و أفطر و آكل  
اللحم والدسم و آتى النساء فمن رغب عن سننى فليس منى فنزلت الآية .

ويحتمل ان يكون الاضافة بيانية اى لا تحرموا ما أحل الله . وبعد ما اسلفنا  
اندفع قول القاضى : انه لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة  
زايدة فاننا اولاً نمنع كون كل ما يذكر له فائدة زايدة ولم لا يكفى بمجرد الفائدة .  
سلمنا لكنها هنا موجودة وهى الاشارة الى ان ذلك حلال قدر زقكم الله فلا  
معنى لتحريمه والاجتناب عنه كما بينا من كون القيد للكشف والبيان ويجوز أيضاً  
أن يكون المراد بيان عدم معقولية الاجتناب وان ذلك الوصف هو الباعث لمذمة  
التارك المجتنب .

« ولا تعمدوا ان الله لا يحب المعتدين » اى لا تتجاوزوا حدود الله بجعل الحلال  
حراماً و الحرام حلالاً فان ذلك تجاوز عن حدوده واعتقاد مخالف للشريعة فيكون  
النهى عنه بتجاوز الحدود فى اجتناب الحلال على طريق اعتقاد التحريم أو  
المرجوحية ، وحينئذ فلا تنافى كون تركه للزهد اولوجه آخر راجح على العقل  
كعدم الكسل فى العبادة وعدم قسوة القلب ، واصلاح النفس وتذليلها ، فانه مما  
لا تصور فيه بل هو مندوب اليه ومن ثم نقل عنه ﷺ انه ما أكل من الحنطة وما  
شبع من الشعير ، وزهد أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه السلام قد بلغ الغاية .

ومما يدل على أصالة اباحة ما ينتفع به قوله تعالى : « الذى جعل لكم  
الأرض مهدياً » اى كالمهد تمتهدونها فهى محل لراحتكم كالمهد للصبي وهو مصدر  
سمى به وقرئ مهاداً اسم لما يمهد به كالفرش او جمع مهد .

« وسلك لكم فيها سبلاً » وجعل لكم فيها طرقاً بين الجبال والأودية والبرارى

تسلكونها من أرض الى أرض لتبلغوا منافعها ومالككم فيها من الحوائج « وانزل من السماء ماء » مطراً « فأخرجنا به » عدل من لفظ الغيبة الى صيغة التكلّم تنبيهاً على ظهور ما فيه من الدلالة على كمال القدرة وايداناً بانه مطلع فتنقاد الأشياء المختلفة لمشيئته .

ونحوه قوله : « وهو الذى أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء » ومثله فى القرآن كثير .

« أزواجاً » اصنافاً سميت بذلك لازدواجها واقتران بعضها ببعض « من نبات » بيان أزواج وكذلك قوله « شتى » ويحتمل أن يكون صفة للنبات ، اذ النباتات مصدر فى الأصل يستوى فيه الواحد والجمع وهو جمع شتيت كمرض ومرضى ، بمعنى أنها متفرقات فى الصور والاعراض من الطعم واللون والرائحة والشكل وفى المنافع بعضها يصلح للناس وبعضها للبهائم .

« كلوا وارعوا أنعامكم » حال من ضمير « أخرجنا » على ارادة القول اى أخرجنا اصناف النباتات قائلين كلوا وارعوا انعامكم والمعنى معدّها لانتفاعكم بالاكل والعلف، وحملها على الاستيناف اوانها مفعول له لا يخلو من عدم استقامة .

« ان فى ذلك لآيات لاولى النهى » اى فيما خلقنا واخرجنا دلائل واضحة لذوى العقول الناهية عن اتباع الباطل و ارتكاب القبائح جمع نهيبة بالضم وهو العقل لانه ينهى عن القبيح .

وجوز أبو على أن يكون مصدرأكالهدى ، وخصّهم بالذكر ، لانهم أهل الفكر والاعتبار فيستدلون بها على وجود الصانع و صفاته من العلم والقدرة والارادة والحكمة ويتأملون فى حصول هذه النباتات من الارض الغبرا بسقى الماء ووجود حكم فيها وان بعضها سم قاتل وبعضها نافع شاف وبعضها طعام وبعضها فاكهة وبعضها للدواب . وفيها دلالة على اباحة الارض بما فيها من النباتات والمائل لكل انسان بالتصرف فيها لنفسه ولا نعامه لانه تعالى اذا أباح الأكل أباح ساير وجوه الانتفاع ومن نعم



الله تعالى أن أرزاق العباد أنما تحصل بعمل الانعام وقد جعل الله علفها مما يفضل من حاجتهم ولا يقدرون على أكله .

« منها خلقناكم » اراد بخلقهم من الأرض خلق أصلهم وهو آدم عليه السلام اولاً لأن بنى آدم خلقوا من النطفة ودم الطمث المتولدين من الاغذية المنتهية الى العناصر الغالبة عليها الارضية او لما ورد في الخبر : ان الملك يأخذ من تربة المكان الذي يدفن فيه الادمى فيبذرهما على النطفة .

« وفيها نعيدكم » بالموت وتفكك الاجزاء فتعود ارضاً لان الجسد يصير تراباً فيختلط بالارض إلا من رفعه الله الى السماء وهو ايضاً يحتمل أن يعاد اليها .

« ومنها نخرجكم تارة اخرى » فيؤلف بين اجزائهم المتفرقة المختلطة بالتراب ويردهم كما كانوا احياء اول مرة ويخرجهم الى المحشر يوم يخرجون من الاجداث سراعاً فيكون الاعادة الجسمانية بعد الموت معلومة من الاية كما هي من غيرها .

وقريب من ذلك في الدلالة قوله تعالى : « ان في خلق السماوات والأرض » أنشاهما مقدرين على سبيل الاختراع المشتمل على الايات العظيمة اما السماوات فقد زعم اهل الهيئة لما شاهدوا لكل واحد من السيارات السبع حركات مختلفة كالبطؤ والسرعة بعد التوسط في الحركة والوقوف والرجوع بعد الاستقامة الى الحركة على توالى البروج بعد ما حكموا ان السماوات لا يتطرق اليها الاختلاف الوضعي ، وان حركة الكواكب في الفلك ليست كحركة السمك في الماء ، وإنما تدور بادارة الفلك اياه .

ان كل واحد من الافلاك السيارة تنقسم الى افلاك اخر يتضمنها فلكه الكلي الذي مركزه مركز العالم ، ومراكزها تخالف مركزه في الاغلب ثم ان كان مع المخالفة محيطاً بالارض سمي الخارج المركز وان لم يكن محيطاً بها سمي بالتدوير وكان الكوكب فيه مركزاً كالفص في الخاتم ، ويلزم من مجموع الحركات المركبة من تلك الافلاك حركة مختلفة في النظر ، وان كان كل منها متشابهة في نفس الامر ونعني بالتشابه هنا أن يقطع المتحرك من المحيط في ازمنة متساوية قياساً متساوية

او يحدث عندالمركز زوايا متساوية وبالاختلاف نقيض ذلك .  
 وأثبتوا لكل واحد من السيارات السبع أفلاكاً تتم بها حركاتها الخاصة  
 بها على وجه تمحيير فيه العقول ولاشك أن اختصاص مقادير كل واحد من الافلاك  
 بمقدار معين مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية ، يدل على مخصص مدبر مختار  
 خبير يديرها وكذا تخصيص كل منهما بحين معين ، وكذا تعيين نقطته من سطح  
 الفلك لقطبه مع تساوى جميع نقطه المفروضة عليه فى صلوح ذلك ونحوها من الامور  
 المختص كل واحد منها لكل واحد من تلك الافلاك وكذا اختلاف تأثيراتها فى هذا  
 العالم باذن خالقها .

وبالجملة فان هذا الترتيب العجيب والنسق الغريب فى تركيب الافلاك  
 وايتلاف حركتها وارتباط اجرامها واختلاف اوضاعها المستتعبة لاتصالها وانصرافاتها  
 اترى أنها منبئة عن حكمة حكيم وقدرة خبير امهى واقعة عبثاً وجزافاً ؟ - هيهات .  
 فان من جوز فى بناء رفيع وقصر مشيد ، ان التراب والماء انضم أحدهما  
 الى الآخر ثم تولد فيهما النبات وتولد من تركيبهما القصر ، ثم تزين بنفسه  
 بالنقوش الغريبة والرّسوم اللطيفة ، قضى العقل عليه بالجنون و سخافة الرأى بل  
 عدّه من زمرة الانعام لامن جملة الأنام .

واما الارض فمن تأمل فى شكلها من الاستدارة وكونها واقعة فى مركز العالم  
 حتى ابعث منها بوقوع الشمس عليها مخروط ظلّتى فى مقابلة الشمس حتى وقع  
 منها الخسف ، ومن انكشاف بعضها عن كرة الماء لكان الاستقرار عليها وفى اختلاف  
 اوضاع بقاعها بالنسبة الى السماء حتى اختلف مرور الشمس وسائر الكواكب ،  
 سمت رؤس اقطار البلدان وتباينت الفصول والأمزجة والأخلاق الى غير ذلك ، علم  
 افتقارها الى مدبر قدير وصانع خبير واحد فى ملكه يفعل مايشاء كما يشاء من غير  
 منازع ومعاند .

وفى جمع السماوات دون الأرض اشارة الى انهاطبقات متفاضلة بالذات مختلفة  
 بالحقيقة بخلاف الأرض «واختلاف الليل والنهار» النهار عبارة عن مدة كون الشمس



فوق الافق ، وفي عرف الشرع بزيادة ما بين طلوع الفجر الصادق وبين طلوع جرم الشمس واما الليل فعبارة عن مدة خفاء الشمس تحت الافق او بنقصان الزيادة المذكورة فان الشمس اذا غابت يقع رأس مخروط ظل الارض إلى فوق فتقع الأبصار داخله إلى أن يظهر الضلع المستنير منه من جانب الافق الشرقي فيكون اول الفجر الكاذب إن كان الضوء مرتفعاً عن الافق بعد اوّل الفجر الصادق اذا قرب من الافق جداً ، وانبسط النور حتى اذا غاب رأس المخروط تحت الأرض طلع مركز جرم الشمس في مقابله .

فالمراد باختلافهما تعاقبهما اذا ذهب أحدهما جاء الآخر على وجه المعاقبة من قوله : « وهو الذي جعل الليل والنهار خلفه » ويحتمل أن يريد اختلافهما في الجنس واللون بالنسبة الى البقاع فان نهار كل بقعة ليل بقعة تقابلها ضرورة كروية الارض او يريد الاختلاف في الطول والقصر فان زيادة أحدهما تستلزم نقصان الاخر ضرورة كون مجموعهما أربعة وعشرين ساعة وفي ذلك من الايات ما لا يخفى .

« والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس » اي ينفعهم او بالذي ينفعهم من الركب والحمل عليها في التجارات والمكاسب ونحو ذلك ، والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانها سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ، ومن ثم قدم البحر على ذكر المطر والسحاب ، لان منشأهما البحر في غالب الأمر وتأنث الفلك لانه بمعنى السفينة ويحتمل أن يراد بما ينفع الناس ما ينفعهم من الطيور والسموك ونحوهما من الأشياء الحاصلة فيه فيكون فيها دلالة على انها مباحة في الشرع كما هو عند العقل .

« وما انزل الله من السماء من ماء » من الاولى ابتدائية والثانية بيانية والسماء إما أن يراد به نفس الفلك او السحاب او جهة العلو .

« فأحيا به الأرض بعد موتها » فعمّرها بعد خرابها لان الأرض إذا وقع عليها المطر أنبتت وإذا لم يصبها المطر لم تنبت فهي كالميتة وعلى هذا فموت الأرض من ترشيع الاستعارة فانه لما عبس عن بهجتها ونضرتها بالحياة عبر عن جمودها

وكمودها وبقائها على الهيئة الأصلية بالموت كانتها جسد لاروح فيه وقيل : اراد به احياء أهل الأرض باخراج الأتوات وغيرها ممّا تحيى بها نفوسهم .  
« وبثّ فيها من كلّ دابة ، اى فرق فيها من كلّ حيوان يدبّ » و اراد بذلك خلقها فى مواضع مترقبة فهو عطف على احياء لأنّ الدواب ينمى بالخصب ويعشن بالماء ويحتمل عطفه على أنزل .

« وتصريف الرياح » فى مهايتها واحوالها اى تقلبها فى جهات العالم على حسب المصالح شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً أى صباء ودبوراً وعلى كيفيات مختلفة حارة وباردة وعاصفة ورخاء ، وقرأ حمزة والكسائى على الافراد .

« والسحاب المسخر بين السماء والأرض » فلا ينزل ولا يتقشع مع انّ الطبع يقتضى أحدهما حتى يأتى امر الله وقيل : تسخير الرياح تقلبيه فى الجوّ بمشيئته « لايات لقوم يعقلون » يتفكرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وفيها دلالة على جواز الركب فى البحر والانتفاع بسمكه وطيره إلاّ ما أخرجه الدليل .

وفىها أيضاً دلالة ظاهرة على وجود الاله و وحدته وحكمته وقدرته من وجوه شتى يطول شرحها والحاصل انّ المذكور امور ممكنة وجد كل منها على وجه مخصوص من بين وجوه مختلفة فلا بدّ لها من موجد قادر حكيم يوجدها على ما تستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعالياً عن معارضة غيره وإلّا لم يتمّ الصنع على الوجه البديع والنظام العجيب .

وإنّما خصّ الايات الثمانية بالذكر مع أنّ ساير الأجسام والأعراض مستوية فى الاستدلال بها على وجود الصانع بل كلّ ذرّة من الذرات لآتها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعماً على المسكّفين ، ومتى كانت الدلائل كذلك ، كانت أنجع فى القلوب وأشدّ تأثيراً فى الخواطر وعنه عليه السلام : ويل لمن قرء هذه الاية فمخّ بها اى لم يتفكّر فيها ولم يعتبر بها وفيها تنبيه على شرف علم الكلام والحثّ على البحث والنظر فيه .



## الثانى

مافيه دلالة على تحريم بعض الاشياء

وفيه آيات .

الاولى - « حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير » قد تقدم تفسير الآية الى قوله : « وما اهل لغير الله » وهنا نذكر تتمتها اعنى « والمنخنقة » وهى التى ماتت بالخنق وهى داخله فى الميتة ، وكذا ما بعدها لکن ذكرها منفردة عنها للتنصيص على تحريمها وعدم حلها بوجه رداً على الجاهلية حيث كانوا يأكلونها .

« والموقوفة » وهى التى انخنوها ضرباً بخشب او حجر أو نحوه من الثقل حتى تموت ، من وقفته اذا ضربته ضرباً شديداً والوقفة شدة الضرب .

« والمتردية » التى تردت من علوٍ اوفى بئر فماتت .

« والنطيحة » التى نطحتها اخرى فماتت بالنطح فيعمل بمعنى مفعول وهو يقتضى عدم التاء لاستواء المذكر والمؤنث فيه لکنها هنا للنقل من الوصفية إلى الاسمية .

« وما أكل السبع » ما اكل منه وبقي بعضه فمات بذلك لأن ما أكل السبع فقد ذهب ولا حكم له وإنما الحكم للباقي قال القاضى : وهو يدل على أن جوارح الصيد اذا اكلت ما اصطادته لم يحل . قلت : فى الدلالة بحث وسيجىء تمام الكلام .

« إلا ما ذكيتم » إلا ما ادركتم ذكاته من هذه الاشياء وفيه حياة مستقرة وسيجىء بيانها ، وقيل : ان الاستثناء متعلق بما أكل السبع وقيل : انه استثناء منقطع من المحرمات كانه قيل لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال .

و الذكاة هى قطع العروق الأربعة بمحدد مع الشرايط المعبرة .

« وما ذبح على النصب » هو واحد الانصاب وهي أحجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويشرحون اللحم عليها يعظمونها بذلك ويتقرَّبون بها اليها وهي ثلاث مائة وستون حجراً وقيل : هي الأصنام وعلى بمعنى اللام كما ورد العكس في : سلام لك من اصحاب اليمين، بمعنى سلام عليك او على أصلها بتقدير وما ذبح يسمى عليها .

« وأن تستقسموا بالأزلام » اي حرم عليكم الاستقسام بالاقداح اي السهام وذلك انهم اذا قصدوا فعلاً ضربوا ثلاثاً اقداح مكتوب على أحدها : أمرني ربي ، وعلى الاخرى : نهاني ربي ، والثالث غفل لاكتابة عليه فان خرج الأمر مضوا على ذلك أو النهاهي تجنبوا عنه وان خرج الغفل أجالوها ثانياً فمعنى الاستقسام طلب معرفة ما قسم لهم من الخير والشر، دون ما لا يقسم لهم بالأزلام .

وقيل : المراد به الميسر وقسمتهم الجزور على الأنصاء المعلومة واحدها زلم كجمل وزلم كصرد وروى على بن ابراهيم <sup>(١)</sup> في تفسيره عن الصادق عليه السلام : ان الأزلام عشرة سبعة لها أنصاء و عددها الى ان قال : وكانوا يعمدون الى الجزور فيجزؤنه أجزاء ثم يجتمعون عليه فيخرجون السهام ويدفعونها الى رجل وثمان الجزور على من يخرج له السهام التي لأنصاء لها وهي القمار فحرمه الله تعالى وقيل : هي كعاب فارس والروم التي كانوا يتقمارون بها وهي الشطرنج .

« ذلكم فسق » تأكيد لما تقدمه فيحتمل اختصاصه بالاستقسام ويحتمل رجوعه الى الجميع اي هو ذنب عظيم وخروج عن طاعة الله الى معصيته فالأزلام التباعد عنه .

« اليوم يسئ الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشوني اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً » اعتراض توسط بين المحرمات السابقة وبين قوله : - « فمن اضطر » لانه متصل بالمحرمات السابقة



ولعلّ فائدة الاعتراض بمثله الأشعار بأنّ تناولها فسوق وحرمتها من جملة الدّين الكامل والنّعمة والاسلام المرضي .

والمعنى فمن اضطرّ الى تناول شيء من هذه المحرّمات « في مخمصة » في مجاعة بحيث لا يمكنه الامتناع من الأكل، وأصل الخمص ضمور البطن .

« غير متجانف لائم » غير مايل او منحرف اليه والتجانف الميل والانحراف من جنف القوم اذا مالوا وانتصاب غير على الحالية من ضمير اضطرّ اى من اضطرّ الى أكل الميتة وما عدّه من المحرّمات عند المجاعة الشديدة غير مايل الى الائم بأن يأكل زيادة على قدر الحاجة او يقصد التلذذ .

« فانّ الله غفور » لذنوبه «رحيم» به فلا يؤاخذ به بأكله ولم يرد أنّه يغفر له عقاب ذلك لانه أباحه له ولاعقاب على المباح ويحتمل أن يكون المراد أنّه غفور لذنوب عباده رحيم بهم حيث أباح لهم حال الخوف على النفس ما كان محرّماً عليهم ولم يحكم باستمرار التحريم وعدم الأكل حتّى يموتوا فانّ الرّحمة تنافي ذلك .

### الثانية :

« قل لا أجد فيما وحي الّى » اى في القرآن او فيما وحي الّى مطلقاً سواء كان قرآناً اولاً وفيه تنبيه على أنّ التحريم انما يعلم بوحي الله اليه وكذا غيره من الأحكام انما يعلمه <sup>بالوحي</sup> <sup>والتفكير</sup> بالوحي لا بغيره فانه قول عن الهوى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحي .

« محرّم ما » طعاماً محرّم ما «على طعام يطعمه» الوصف للتأكيد كما في « طائر يطير بجناحيه » .

« إلا أن يكون ميتة » وهى ما فارقت الرّوح بغير ذبح شرعىّ سواء كان ذكراً او انثى وقرىء الفعل على الغيبة وميتة بالرفع على ان كان تامّة .

« اودماً مسفوحاً » مصبوحاً كالدم في العروق لا كالطّحال وان كان حراماً لدليل من خارج وخصّ المصبوب بالذكر لانّ ما يختلط باللحم منه ممّا لا يمكن تخليصه منه

مباح ، وفي الجمع بين تقييد الدم بالمسفوح هنا وبين اطلاقه في قوله : حرمت عليكم الميتة والدم اشكال ، ومن ثم أخذ الشافعية بظاهر الاطلاق فحرموا مطلق الدم وان تخلف في العروق بعد الذبح .

ولا منافاة بين الاطلاق والتقييد هنا فيعمل على الاطلاق إلا ما ثبت خروجه بالدليل ، وقيدته بعضهم به ويلزمه اباحة غير المسفوح وفيه نظر وفي تفسير القاضى ان دمًا معطوف على أن - مع ما في حيزه ولعل ذلك لاختلاف القراءة المتواترة في رفع ميتة ونصبها ولو تعين نصبها لكان العطف عليها لازماً .

« اولحم خنزير فانه رجس » يحتمل رجوعه الى لحم الخنزير او خنزير نفسه اوكل واحد مما تقدم اى هو قدر او خبيث تنفر عنه الطباع .

« اوفسقا » عطف على لحم الخنزير وما عطف عليه وما بينهما اعتراض للتعليل والمراد أن من المحرمات ما هو فسق لكننه مجمل لم يبينه ولعل قوله : « اهل لغير الله به » صفة موضحة له بين المراد منه بها ولا يبعد أن يراد ما لم يذكر اسم الله عليه سواء ذكر عليه غير الله ام لا والاهلال رفع الصوت بالشىء .

« فمن اضطر » اى تناول شيئاً من المذكورات « غير باغ » اى غير قاصد أكل الميتة او باغ على مضطر آخر مثله او خارج على الامام « ولاعاد » قدر الضرورة وفي مرسله البنزطى <sup>(١)</sup> عن أبى عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى : فمن اضطر غير باغ ولا عاد قال : الباغى الذى يخرج على الامام ، و العادى الذى يقطع الطريق لانهل له الميتة .

« فان ربك غفور رحيم » لا يؤاخذة على ذلك لانه أباحه له والآية محكمة دالة على انه عليه السلام لم يجد فيما اوحى اليه الى تلك الغاية محرماً غير المذكورات ،

(١) انظر البرهان : ج ١ ، ص ١٧٤ . والمجمع : ج ١ ، ص ٢٥٧ . وفيه : غير باغ

على امام المسلمين و عاد بالمعصية طريق المحقين و هو المروى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام .



فلا ينافيه ورود التحريم بعد ذلك بالنسبة الى أشياء أخر ، وعلى هذا فلو ورد خبر دال على تحريم شيء غيرها لا يكون ذلك نسخاً للكتاب بالسنة كما قد يتوهمه جماعة ، لان شرط النسخ استمرار الحكم وعدم وجدان الحكم في وقت لعدم الوحي لا ينافيه التنصيص على الحكم فيما بعد ذلك من الاوقات ، إذ نهاية عدم وجدان الحكم عدم الحكم ، وهو ليس حكماً بالعدم ، حتى يكون ورود الحكم بعد ذلك نسخاً .

على أن ذلك لا ينافي محرّمات أخر في تلك الحالة إذ قد يكون الحصر اضافياً أو يكون داخلاً بدليل آخر فيخصّ عموم الاباحة المفهوم من الحصر بدليل من خارج كسائر العمومات ، او يقال : إن حاصل القول بانه لامحرّم سوى الأربعة انّ ماعداها ليست بمحرّمة وهذا عام فائبات محرّم آخر تخصيص له لانسح فلا نسخ بوجه .

وقد ظهر ممّا ذكرنا أنه لا يمكن الاستدلال بها على حلّ ماعدا المذكورات الاّ مع انضمام الاستصحاب وتبع دليل التحريم فانه بمجرد اصاله العدم من دون الفحص والتفتيش لا يثبت الحلّية لجواز التغيير نعم لا يجب الاستقصاء في الفحص كما بين في الاصول .

### الثالثة :

« يسألونك عن الخمر » وهو كل شراب خالط العقل فستره وذهب به من أيّ قسم كان أخذاً من التخمير وهو السّتر ، هذا عند أصحابنا ولهم في ذلك روايات دلت عليه و تابعهم الشافعي وقال أبو حنيفة : هو ماغلا واشتدّ وقذف بالزّب بد من عصير العنب .

« والميسر » مصدر كالموعد سمّي به القمار لما فيه من أخذمال النّاس بيسر او سلب يساره تقول : يسرته اذا قمرته وهو عندنا شامل لجميع أنواع القمار من النرد والشطرنج والكعبتين حتى لعب الصبيان بالجوز ، وان لم يكن على رهن عند أصحابنا ، وعن النبي ﷺ : اياكم وهاتين الكعبتين المشؤمتين فانهما من ميسر

العجم . وعن عليّ عليه السلام : ان النرد والشطرنج من الميسر ، والمعنى انهم يسألونك عن تعاطيهما .

« قل فيهما » اى في تعاطيهما « اثم كبير » وزر عظيم وقرء حمزة والكسائي كثير بالثاء المثلثة ومعنى الكثرة أن أصحاب الخمر والميسر يقترفون فيهما الآثام من وجوه كثيرة لانها مفسدة للعقل ومؤدية الى ارتكاب المحرمات وترك الواجبات كما أشعر به قوله : « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة . » الآية .

« ومنافع للناس » من كسب المال والطرب وحصول القوة بشربها والتوصل بهما الى مصادقة الفتيان ومعاشرة الحكّام ونحو ذلك .

« واثمهما » المترتب على تعاطيهما « أكبر من نفعهما » فإن المفاصد بالاثم عظيمة بالنسبة إلى النفع بل ليس هناك نفع بالنسبة الى الاثم اذ هو أمر فان ولذة قليلة والعقاب عظيم دائم .

ولعل ذكر النفع للإشارة الى انه امر هيّئ ليس بملتفت اليه عند العقل والشرع بل النفع الذى يخيل له الانسان فيه ليس بنفع حقيقة اذ ما يستلزم دخول النار وغضب الملك الجبار ، والفضيحة في دار القرار ، بين رسل الله وعباده الصالحين الأبرار ، والدخول في سلك الفجّار ، ليس بنفع عند اولى الأَبصار ، والآل فالمناسب ترك ذكره في هذا المقام .

قال القاضي : ولذلك قيل : انها محرّمة للخمر فان المفسدة اذا رجحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل والأظهر انه ليس كذلك لما مرّ ، أراد بما مرّ ما ذكره سابقا من عدم كون الحسن والقبح عقليّين فانّ تحريم فعل برجحان مفسدته على مصلحته من لوازم ذلك .

ولا يخفى ما في كلامه من النّظر : اما أوّلاً فلحكّمه بعدم كون الآية محرّمة لها والظاهر انها دالة على التّحريم اذ لا يراد من الحرام سوى ما يلحق فاعله الاثم والذنب وقد صرّح تعالى فيها بترتب الاثم على تعاطيهما ووصفه بالكبير وكون الاثم



أعظم من النفع .

وأما ثانياً فلان الفعل اذا اشتمل على مفساد كثيرة أكثر مما يتخيّل انه منفعة فان الحكمة تقتضى تحريمه و إن قلنا بالحسن والقبح الشرعيّين فقط وأن أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض وأنه يجوز خلوه الاحكام عن علل ومصالح لان ذلك لايجوز عند ظهور المفساد ولم يقل به من يقول بالشرعيّين ، ومن ثم كان أصحاب القياس لايجوزون كون وصف صالح للعلية غير علة ولا يقولون بخلوه الحكم عن علة مهما أمكن وان جاز الخلوه ويحكمون بأن التعبد قليل بل ليس له وجود فتأمل .

« وفي مجمع البيان » : قال الحسن : في الآية دلالة على تحريم الخمر من وجهين : أحدهما قوله : وانهما أكبر فانه اذا زادت مضرّة الشيء على منفعته اقتضى العقل الامتناع منه والثاني انه بيّن ان فيهما الاثم وقد حرم في آية اخرى الاثم فقال : **قل انما حرّم ربى الفواحش ما ظهر منها و ما بطن والاثم** « هذا .

واعلم ان الظاهر من الأخبار وهو المشهور بين أصحابنا ان الخمر ما كانت محللة اصلاً في الاسلام بل في سائر الاديان كانت حراماً ، والذي يظهر من الكشاف والبيضاوى أنها كانت محللة في اول الاسلام ثم نزل تحريمها قال في الكشاف ونحوه قال في تفسير القاضى : روى انها نزلت بمكّة « ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه سكرأ » فكان المسلمون يشربونها وهى لهم حلال . وفي استفادة التحليل من هذه الآية نظر ، بل الظاهر خلافه وسيجيء الكلام فيها قريباً ان شاء الله تعالى .

ثم قالوا : ان عمر ومعاذاً ونفراً من الصحابة قالوا : يا رسول الله افتناني الخمر فانها مذهبة للعقل و مسلبة للمال فنزلت : « فيهما اثم كبير و منافع للناس » الآية ، فشربها قوم و تركها آخرون .

ولا يخفى ما فيه فان قولهم : أفتنا . ان كان بعد فهم التحليل من الآية السابقة فلا وجه للافتاء بعده بل يجب عليهم متابعة قوله تعالى و ارادة التحريم بالافتاء بعد ثبوت التحليل لامعنى له ، وايضاً شرب قوم بعد نزول هذه الآية امّا لعدم فهمهم

التحريم ايضاً او لارتكاب الاثم ، والاول باطل لانهم سألوا النبي ﷺ أن أفتنا في الخمر وغرضهم بيان تحريمها فنزلت ، و ذلك يقتضى ظهورها في التحريم والآن لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو باطل كما ثبت في محله .

ثم قال : ودعا عبدالرحمن بن عوف اناساً منهم فشربوا وسكروا وأم أحدهم فقراء أعبد ما تعبدون فنزلت : « ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، فقل من يشربها . ولا يخفى أن السابقة أدل على التحريم من هذه الآية فترك الأكثر الشرب لهذه دون سابقتها نظراً إلى عدم الفهم منها بعيد .

ثم قال : ودعا عتبان بن مالك قوماً فيهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشد سعد شعراً فيه هجاء الأنصار فضربه أنصاري بلحى بغير فشجته موضحة فشكى الى رسول الله ﷺ فقال عمر : اللهم بين لنا في الخمر بيناً شافياً ، فنزلت : « انما الخمر والميسر والانصاب الى قوله فهل انتم منتهون » فقال عمر : انتهينا يارب .

ولا يذهب عليك ان عمر مع ورود هذه الآيات وارتداع جماعة من الصحابة عن الشراب بعد ورود كل آية لم يرتدع واستمر على شربها مع سماع الأجوبة الى آخر آية نزلت في ذلك وهو يعطى قلة خوفه من الله تعالى حال حياة النبي ﷺ ونقل في الكشف عن علي عليه السلام<sup>(١)</sup> لو وقعت قطرة في بئر فبنيت مكانها منازة لم أوزن عليها ولو وقعت في البحر ثم جف و ثبت فيه الكلاء لم أرعه . وعن ابن عمر : لو ادخلت اصبعي فيه لم تتبعني يعني قطعها .

ثم قال : وهذا هو الايمان حقاً وهم الذين اتقوا الله حق تقاته ، و الظاهر انه يريد وصف علي عليه السلام و ابن عمر بالايمان الكامل انرجوع كلامه الى الجميع بعيد ويلزم منه عدم الايمان في غيرهما وكفى به شاهداً على عدم الايمان في صاحبيه .

(١) انظر كنز العرفان : ج ٢ ، ص ٣٠٥ و اللفظ فيه : ( ولو وقعت في بحر ثم جف

و ثبت فيه لم أرعه ) . وفي الكشف . ج ١ ، ص ٢٦٠ مثل ما في الكتاب ، ولم أجده في الشاف

الكاف . و في زبدة البيان ج ١ ، ص ٦٣٠ .



## الثالث

### فى أشياء من المباحات

وفيه آيات :

الاولى [المائدة: ٤] .

« يسألونك ماذا أحلّ لهم » أى من المطاعم والمآكل بعدما بين لهم المحرّمات لما حصل لهم من الشبهة فى موضع يحتمل التحريم ولم يكتفوا بالبرائة الأصلية بل طلبوا النص .

« قل أحلّ لكم الطيبات » مالم تستخبثه الطبايع السليمة ولم تنفر عنه والظاهر أنّ ذلك ممّا يدلّ دليل على تحريمه من عقل أو نقل فيكون مؤيداً للحكم العقلى بالاباحة ويجمع العقل والنقل على اباحته مالم يدلّ دليل على تحريمه وفهم منه حرمة المستخبثات المقابلة للطيبات كما دلّ عليه بالمنطوق قوله: ويحرّم عليهم الخبائث . « وما علمتم من الجوارح » عطف على الطيبات ان كانت ماموصولة على تقدير مضاف أى وصيد ما علمتم ، وجملة شرطية جوابها فكلوا ان كانت شرطية ، والجوارح هنا الكلاب فقط بقريئة قوله :

« مكلبين » فأنه مشتق من الكلب أى حال كونكم صاحبي كلاب أو معلّمى كلاب وهو يقتضى كون المراد بالجوارح هنا الكلاب فقط لأنّ المكلب صاحب الكلاب بلاخلاف بين أهل اللغة و التقييد به يعطى ما ذكرناه ، إذ لو اراد مطلق الجوارح لم يحتج الى هذا التقييد بل كان اخذه مضرّاً .

وقد انعقد اجماع علمائنا على أنّه لا يجوز الاصطياد بشيء من الجوارح ، بمعنى أنّه لا يحلّ مقتولها الا مقتول الكلب الملعّم فأنه حلال سواء كان الجارح من جوارح

السباع او جوارح الطير .

وقيل : ان المراد بها مطلق الجوارح من السباع ذوات الأربع والطيور واطلاق  
المكلمين باعتبار كون المعلم في الاغلب كلباً ولان كل سبع يسمى كلباً لقوله (١)  
وَالْقَلْبُ عَلَى كَلْبٍ : سَلَطَ عَلَيْهِ كَلْباً مِنْ كِلَابِكَ فَأَكَلَهُ الْأَسَدُ .

وفيه نظر اذ هو خلاف ظاهر الآية واطلاق الكلب على غيره من السباع تجوز  
بلاخلاف فلا يكون داخلًا تحته مع الاطلاق وقد نظفت أخبارنا عن ائمتنا عليهم السلام  
باختصاص حلية ما ذبحه الكلب المعلم دون غيره من الجوارح .

فان قيل : هبان المذكور في الآية اباحة الصيد بالكل لكن تخصيصه بالذكر  
لا ينفي حل غيره لجواز الاصطياد بالرّمى والشبكة ونحوهما مع سكوت الآية عنها .  
قلنا : ظاهر ان الآية اذا دلّت على حلية مقتول الكلب كان حلية ما عداه  
يتوقف على الدليل والأصل عدمه وفي مجمع البيان : وروى عن علي بن ابراهيم في  
تفسيره باسناده عن أبي بكر الحضرمي عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن صيد البزاة  
والصقور والفهود والكلاب فقال : لا تأكل الا ما ذكيت الا الكلاب قلت : فان قتله ؟ -  
قال : كل : فان الله يقول : وما علمتم من الجوارح مكلمين تعلمونهنّ مما علمكم الله  
فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه . ثم قال عليه السلام : كل شئ من السباع  
يمسك الصيد على نفسها الا الكلاب المعلمة فانها تمسك على صاحبها وقال : اذا  
أرسلت الكلب المعلم فاذا ذكر اسم الله عليه فهو ذكاته وهو أن يقول : بسم الله والله أكبر .  
«تعلمونهنّ» حال ثانية او استيناف «مما علمكم الله» من الحيل وطرق التأديب  
فيصرن معلمة بتعليمكم او مما علمكم الله من اتباع الكلب الصيد بارسال صاحبه  
وانزجاره بزجره وفيه دلالة على أن صيد غير المعلم حرام الآن يدرك ذكاته فيذكيه

(١) انظر القصة و دعاء النبي (ص) على عتبة بن أبي لهب و افتراس الاسد اياه في تفسير

سورة النجم مجمع البيان ج ٥ ، ص ١٧٢ ، والدر المنثور ج ٦ ، ص ١٢١-١٢٢ ، والكشاف



ولاخلاف في ذلك .

وقد اختلف أصحابنا في حدّ تعليم الكلب والمشهور فيما بينهم أن يكون بحيث يذهب اذا استرسل ويقف اذا زجر ولا يعتاد أكل ما يمسكه و يتحقق ذلك بالتكرار على هذه الصفات الثلاث مراراً بحيث يعلم في العرف انه معلم .

وقيل : هو أن يكون الكلب بحيث يفعل ما يريد صاحبه فيطلب الصيد اذا سلاه وينعطف عليه اذا راغ من بين يديه ويمسكه له واذا جاءه لياخذه منه لم يحمل الصيد ويهرب منه او يحميه عنه بالهرير عليه ، فاذا تحقق ذلك منه مراراً صار معلماً وقيل : لاحدله بل متى صدر منه الترغيب او المنع امثال لكن ينبغي أن يعلم أن ذلك صار عادة له والاقوال متقاربة .

« فكلوا مما أمسكن عليكم » يتفرع على ما تقدم ، او جزاء الشرط كما عرفت و« من » قيل زايدة نحو كلوا من ثمره وقيل مقيدة فان بعض الصيد لا يؤكل كالعظم والدم والریش ، و في الكشاف : <sup>(١)</sup> الامساك على صاحبه أن لا يأكل من الصيد فلواكل منه كان قد أمسك على نفسه ولا ريب في أن الكلب اذا كانت هذه عادته لم يحل اكل ما قتله من الصيد لعدم حصول شرط التعليم وأصحابنا لا يخالفون في ذلك .

نعم لو أكل منه نادراً فالظاهر جواز الأكل على ذلك التقدير للاخبار المعتبرة الاسناد الدالة على اباحة الاكل مما يقتله الكلب المعلم وان أكل منه .

وفي صحيحه رفاة بن موسى عن الصادق عليه السلام قال : سألته عن الكلب يقتل فقال : كل فقلت : أكل منه فقال : اذا أكل منه فلم يمسك عليك ، انما أمسك على نفسه . فحمله الشيخ على ما اذا كان معتاداً او على التقية لان في العامة من يمنع من أكل الصيد اذا أكل الكلب منه والأوجه الحمل الأول وبه يجمع بين الأدلة .

« واذكروا اسم الله عليه » الضمير عايد الى ما علمتم و المعنى سموا عند ارسال الكلب المعلم وهو شرط آخر في اباحة صيده ، ويحتمل أن يعود الى ما أمسكن عليكم

(١) انظر الكشاف ج ١ ، ص ٦٠٧ . و في الشاف الكاف : « انه متفق عليه » .

والمعنى سموا عليه اذا أدركتم ذكاته و كلا الشرطين معتبر : أما الاول فلعدم حليته ماترك التسمية فيه عمداً عند الارسال و اما الثاني فلان مقتول الكلب من الصيد انما يحل اذا لم يدرك ذكاته فلو أدرك ذكاته وجب عليه التذكية حتى لو أخل بها حرم .  
نعم يظهر من الشيخ في النهاية انه اذا ادركه كذلك ولم يكن معه ما يذكيه فليتركه حتى يقتله الكلب وهو بعيد والمشهور الاول وهو المفهوم من رواية علي بن ابراهيم السالفة الا انها تضمنت ذكر بسم الله والله أكبر والظاهر انه غير متعين بل المعتبر ذكر الله المقترن بالتعظيم .

وهل يكفي ذكر الله مجرداً فيه احتمال وبه قطع العلامة امانحو اللهم اغفر لي اوصل على محمد وآل محمد ففيه قولان ، والظاهر اشتراط وقوعه بالعريضة لتصريح القرآن باسم الله العزيز . ولا يردان مقتضى ذلك عدم الاجزاء مع ذكر اسمائه المختصة به غير الله لاننا نمنع أن المقتضى ذلك فتأمل .

« واتقوا الله » في محرماته « ان الله سريع الحساب » فيؤاخذكم بما جل ودقوفيه  
اشارة الى الملاحظة التامة في أمر الصيد بل في غيره من الاحكام .

#### الثانية [ المائدة ٥ ]

« اليوم احل لكم الطيبات » أكدت تحليلها بعد ما تقدم عليها وقد عرفته ولم يرد باليوم يوماً بعينه و انما اراد به الحاضر وما يتصل به من الازمنة المستقبلية .  
« وطعام الذين اتوا الكتاب حل لكم » اختلف في الطعام هنا فقيل : المراد به ذبايح اهل الكتاب و نسبه في المجمع<sup>(١)</sup> الى أكثر المفسرين وأكثر الفقهاء وبه قال جماعة من أصحابنا و يؤيده أن ما قبل الآية في بيان الصيد والذبايح ، ولأن ماسوى الصيد والذبايح محللة قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد أن صارت لهم ، فلا يبقى لتخصيصها باهل الكتاب فائدة .

وقيل : المراد به ذبايحهم و غيرها من الأطعمة ، وقيل : انه مختص بالحبوب



وما لا يحتاج الى التذكية و رواه الكليني <sup>(١)</sup> في الحسن عن قتيبة الأعشى قال : سألت رجل ابا عبد الله عليه السلام وأنا عنده فقال له الرجل : قال الله تعالى : احل لكم الطيبات و طعام الذين اتوا الكتاب حل لكم . فقال له أبو عبد الله عليه السلام : كان أبي يقول : انما هو الحبوب و اشباهها و نحوها مما دل على ذلك و إلى هذا القول يذهب أصحابنا و هو الصحيح .

و يدل عليه مضافاً الى الأخبار انه تعالى نهى في كثير من الآيات عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه و ما هل به لغير الله و ظاهر أن الكتابي لا يذكر اسم الله عليه . ولوقيل : ان محل النزاع ما لو ذكر اسم الله عليه و الا فالمسلم مع خلو ذكر اسم الله لا تحل ذبيحته لقلنا : ظاهر ان ما يذكره الكتابي من اسم الله ليس باسم الله تعالى حقيقة فان اليهودي انما يقصد الله الذي عزير ابنه و النصراني يقصد الله الذي المسيح ابنه تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً و الذكر على هذا الوجه بمثابة العدم فلا تباح الذبيحة به ، و لانه يبعد في العرف اطلاق الطعام على الذبيحة و انما هو في العرف عبارة عن البر و الشعير و نحو ذلك من الحبوب .

على اننا لو سلمنا ذلك لقلنا مقتضى الآية اباحة طعامهم على العموم خرج منه نحو الذبيحة و غيرها مما باشره بالرطوبة لادلة اقتضت ذلك و أوجب التخصيص فيبقى ما عدا ذلك كالحبوب و غيرها داخله فيه .

«و طعامكم حل لهم» فيجوز لنا أن نطعمهم اياه و أن نبيعه عليهم و كذا سایر المعاملات بعوض و لا عوض و خص في المجمع الحلية هنا بان تطعموهم و فيه بعد .

### الثالثة [ البقرة ١٧٣ ]

«انما حرم عليكم الميتة» قد عرفت معناها ، و التحريم المضاف الى العين ينصرف

(١) انظر الكافي : ج ٢ ، ص ١٥٠ باب ذبايح أهل الكتاب الحديث ١٠ . و رواه ايضاً في التهذيب ج ٩ ، ص ٦٤٤ الرقم ٢٧٠ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٨١ بالرقم ٣٠٣ وهو في المرأة ج ٤ ، ص ٥٤ . و فيه : «صحيح» مع شرح للحديث . و في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٤٢ الباب ٢٦ من أبواب الذبايح الحديث ١ .

الى المنافع كلها الا ما اخرج الدليل اذ تقدير البعض دون بعض ترجيح من غير مرجح وذلك يقتضى تحريم التصرف فيها بأى وجه كان من اسراج شحمه او ادهان حيوان به او اكله و نحو ذلك مما اقتضاه العموم ولم يخرج الدليل .

وقيل : ان هذا التحريم ينصرف الى ما ينتفع بمثله عرفاً كالاكل مثلاً ويحتمل ترجيحه هنا من حيث ذكر الأكل قبله وبعده وحينئذ فتحريم غيره من الانتفاعات يعلم من دليل خارج عن الآية كالأخبار والاجماع ان كان .

«والدم» اطلق تحريم الدم هنا وقيدته في الآية السابقة بالمسفوح اى المصبوب فقال بعضهم : يجب حمله هنا على المسفوح لوجوب حمل المطلق على المقيد وفيه نظر :

اما لان الحمل انما يجب اذا كان بينهما منافاة وهو غير ظاهر هنا اذ يجوز تحريم مطلق الدم والدم المسفوح ايضاً هذا اذا لم نعتبر مفهوم الوصف ولو اعتبرناه أمكن المناقاة واما ان قوله تعالى : لأجد فيما اوحى الى محرماً الى قوله اودهاً مسفوحاً يقتضى حصر المحرمات المذكورة فيما وجد في ذلك الوقت فلا ينافيه الورد بعدها بتحريم الدم على الاطلاق وفي كلا الوجهين بعد .

والحق أن المقام لا يخلو من اشكال وقد استثنى الاصحاب المتخلف في اللحم مما لا يقذفه المذبوح فاته عندهم حلال طيب و دليلهم عليه الاجماع والخبر و ما في التحرز عنه من الضيق والخرج المنفيين .

« ولحم الخنزير » خص اللحم بالذكر مع تحريم جميع اجزائه لحمياً و شحمياً وغيرهما نظراً الى أنه معظم ما يؤكل من الحيوان وسائر اجزائه كالتابع له فتدخل فيه ايضاً وفي هذا قرينة على ان المراد تحريم الأكل في الجميع فيثبت تحريم غيره من الانتفاعات بدليل خارج عن الآية كما دل الدليل على نجاستها وهو يستلزم تحريم استعمال شيء منها فيما يشترط فيه الطهارة ونحو ذلك .

« وما اهل به لغير الله » ومارفع به الصوت عند الذبح ذاكرين غير الله سواء كان الصنم او لم يكن والاهلال في الاصل رؤية الهلال يقال : اهل الهلال و أهملته لكن



لماجرت العادة أن يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤى سمي ذلك اهلالاً ثم قيل لرفع الصوت و ان كان لغيره كذا قاله القاضى ، والمفهوم عرفاً من قوله : اهل به لغير الله أن سبب التحريم عدم ذكر الله على الذبيحة ومقتضاه اشتراط الحلية بذكر اسمه كما قال : ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه .

«فمن اضطر» اى تناول أحد الامور المذكورة وعدم صبره عنه لمكان احتياجه الى سد الرمق الذى به الحياة «غير باغ» بالاستيثار على مضطر مثله او خارج على الامام او طالب أكل الميتة باللذة «ولاعاد» حدا الضرورة او بقطع الطريق وقد سلف مثله في مرسله البرزنى «فلائم عليه لا ذنب ولا تحريم عليه في التناول «ان الله غفور» لما فعل «رحيم» يرخص مثل ذلك حال الضرورة وقد سلف الوجه في الجمع بين الوجهين .

قال القاضى : فان قيل : انما يفيد قصر الحكم على ما ذكر ، وكم من حرام لم يذكر قلت : المراد قصر الحرمة على ما ذكر مما استحلوه لامطلقاً او قصر حرمة على حال الاختيار كانه قيل : انما حرم عليكم هذه الأشياء ما لم تضطروا اليها . وفي الاول خفاء وفي الثانى بعد مع ان تحريم كل محرم فائماً هو على حال الاختيار لا الاضطرار كما يدل عليه العقل والنقل فعاد السؤال .

ويمكن أن يقال : المحرم حين النزول لم يكن الا هذه فقط كما دل عليه قوله : قل لأجد فيما اوحى الآية فصح الحصر باعتبار ذلك الوقت ، او ان الحصر اضافى بالقياس الى ما حرمه جماعة من الصحابة على أنفسهم كما سلفناه في قوله تعالى : كلوا مما رزقكم الله . الآية اى ليس المحرم ما حرمتموه بل هذه الاشياء فتأمل .

#### الرابعة [ الانعام ١١٨ ]

«فكلوا مما ذكر اسم الله عليه» متفرع على ما تقدمه من انكار اتباع المضلين الذين يحرمون الحلال ويحللون الحرام فانهم كانوا يقولون للمسلمين : انكم تزعمون انكم تعبدون الله فماقتله الله أحق أن تأكلوه مماقتلتم أنفسكم فنزلت والمعنى كلوا مما ذكر اسم الله على ذبحه لا ما ذكر اسم غيره كالاصنام اولم يذكر عليه اسم ولا مامات حتف أنفه .

« إن كنتم بآياته مؤمنين » فإن الإيمان بها يقتضى إستباحة ما أحلّه الله واجتناب ما حرّمه الله وفيه دلالة على وجوب التسمية على الذبيحة كما أشرنا إليه ، وعلى أن ذبايح أهل الكتاب لا يجوز أكلها لأنهم لا يسمون الله عليها ومن سمى منهم يعتقد أن الذي يسميه هو الذي أبد شرعة موسى أو عيسى عليهما السلام والذى عزير ابنه أو المسيح فإذا لا يذكر الله حقيقة .

والمعتبر من ذكر اسمه تعالى ذكره المقترن بالتعظيم لأنه المتبادر المفهوم منه كاحد التسيبجات الأربع ، وفي اجزاء ذكر الله مجرداً احتمال قوى ، ويراد من ذكره ذكر اسمه المختص به ، وفي اجزاء الصفة المختصة به كالرحمن والقادر على كل شيء وما يجري مجراه وجهان اقواهما الاجزاء لقوله تعالى : « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن ايّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » وقد تقدم جانب من الكلام .

« وما لكم الا تأكلوا » واي غرض لكم في التخرج عن الأكل « مما ذكر اسم الله عليه » عند ذبحه وما الذى يمنعكم عنه .

« وقد فصل لكم ما حرم عليكم » الواو للحال والهاء للحال انه فصل لكم الحرام من الحلال بقوله : حرمت عليكم الميتة الآية وبما أجراه على لسان نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من الأحكام .

واعترض بان قوله : حرمت عليكم الميتة الخ في اول المائدة وهي آخر ما نزل بالمدينة وسورة الأنعام مكية والآية تقتضى أن يكون المفصل مقدماً على هذا الملجم ، والأولى أن يكون المراد قوله تعالى بعد هذه الآية : قل لأجد فيما أوحى الى محرماً الآية فان هذا القدر من التأخير غير ضاير هذا . ويمكن أن يقال : هذه الآية من سورة الأنعام متأخرة عن المائدة فتأمل .

« الا ما اضطررتم اليه » مما حرم عليكم فانه ايضاً حلال لكم حال الضرورة لما في ترك التناول من التأديبة الى هلاك النفس ومقتضى الآية الاقتصار على ما يندفع به الضرورة وهو سد الرمق ومن جوز الشبع من ذلك كبعض العامة فقد أبعد .



واستدلّ بها الجبائي على أن المكروه على أكل المحرّمات لائمه عليه لانه  
بمثابة المضطرّ في الخوف على النفس وهو كذلك عندنا وعند الأكثر من العامة .  
« وان كثيرا ليضلون بأهوائهم » اي باتّباع أهوائهم فيحملون الحرام  
ويحرّمون الحلال « بغير علم » يستندون اليه ، ومن قرء بضم الياء من الكوفيين أراد  
أنهم يضلّون أتباعهم فحذف المفعول به وهو كثير .  
« ان ربك هو أعلم بالمعتدين » المتجاوزين الحقّ الى الباطل والحلال الى  
الحرام وفيه ترهيب عظيم .

ثم انه تعالى بعد ذلك أكد وجوب التسمية حال الذّبح بقوله :  
« ولا تأكلوا ممّا لم يذكر اسم الله عليه » ظاهره تحريم أكل ما لم يسمّ عليه سواء  
كال عمداً او نسياناً وبظاهره أخذ داود وهو قول جماعة من العامة وقال الشافعي :  
يحلّ أكلها في الحالين ان كان الذّابح مسلماً استناداً الى قوله وَاللَّهُ عَلِيمٌ : ذبيحة المسلم  
حلال وان لم يذكر اسم الله عليه ، والخبر غير معلوم الصّحة فلا يصحّ الاستناد اليه  
في العموم .

والذي قاله أصحابنا : إن تعمّد تركها مع اعتقاد وجوبها لم تحلّ لانها ميّنة  
وان تركها نسياناً بعد أن يكون معتقداً لوجوبها و تحريم الأكل مع التّرك عمداً  
حلّ أكلها ويدلّ على ذلك بعد الاجماع الأخبار الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السلام .  
روى محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> في الصحيح قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن الرّجل  
يذبح ولا يسمّي قال : ان كان نسياناً فلا بأس اذا كان مسلماً . وكان يحسن أن يذبح  
(الحديث) ونحوه من الأخبار وعلى هذا فتمتخص الاية به و وافقنا في ذلك أبو حنيفة .  
ولو تركها جهلاً بوجوبها ففيه وجهان والاحوط الاجتناب .

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٦٠ الرقم ٢٥٢ . والكافي : ج ٢ ، ص ١٤٨ باب  
ما ذبح لغير القبلة الحديث ٢ . والمرآت ج ٤ ، ص ٥٢٢ وفيه «صحيح» . وهو في الوسائل  
ج ٣ من طبعة الاميري ص ٢٤٠ باب ١٥ من أبواب الذبائح الحديث ٢ . وفي الوافي  
ج ١١ ، ص ٣٤ .

« وإنه لفسق » وان أكل مالم يذكر اسم الله عليه فسق و خروج عن الطاعة  
ويحتمل رجوع الضمير الى مالم يذكر اسم الله عليه ، فان الفسق ما اهل لغير الله به  
وتمام ما يتعلق باحكام الذبيحة تعلم من الفروع .

الخامسة : « وان لكم في الانعام » يعنى الابل والبقر والغنم « لعبرة » دلالة  
يعتبر بها من الجهل الى العلم « نسقيكم ممّا في بطونه » استيناف لبيان العبرة  
وتذكير الضمير وتوحيده هنا نظر الى لفظه فان الانعام اسم جمع لاجمع حقيقة فيعتبر لفظه  
مرة فتذكر ومعناه اخرى فيؤثت كما اثت في سورة المؤمنين ، وكذلك عند سيبويه  
المفردات المبنية على أفعال كاخلاق و الباس ونحوها يذكر ضميرها تارة و يؤثت  
اخرى ، ومن قال انه جمع جعل الضمير لبعض المفهوم منها فان اللبّن لبعضها وهو  
الاناث دون الجميع ، ويحتمل أن يراد به الجنس فلا اشكال .

« من بين فرث ودم لبناً » فانه يخلق من بعض أجزاء الدم المتولد من  
الأجزاء اللطيفة التي في الفرث و هو الأشياء المأكولة المنهضمة بعض الانهضام  
في الكرش .

وعن ابن عباس : أن البهيمة اذا اعتلفت واستقر العلف في كرشها طبخته  
وكان أسفله فرثاً وواسطه لبناً واعلاه دماً والكبد هو المتسلط على الأصناف الثلاثة  
فيقسمها فيجري الدم في العروق واللبن في الضرع ويبقى الفرث كما هو ، وأنكر  
الأطباء هذا القول من حيث أنه على خلاف الحس والتجربة اما الحس فلان  
الانعام تذبذب ذبها متوالياً ولا يرى في كرشها دم ولا لبن واما التجربة فلان الدم  
لو كان في اعلى المعدة والكرش كان يجب اذا قاء أن يقى الدم وليس كذلك .

بل التحقيق ان الحيوان اذا تناول العلف حصل في معدته او كرشه هضم اول  
فما كان منه صافياً انجذب الى الكبد وما كان كثيفاً نزل الى الامعاء ثم الذي يحصل في  
الكبد ينطبخ فيها ويصير دماً وذلك الهضم الثاني ويكون مخلوطاً بالصفراء والسوداء  
وزيادة المائبة اما الصفراء فتذهب الى الحرارة و السوداء الى الطحال والماء الى  
الكلية ومنها الى المثانة وأما ذلك الدم بانته يدخل في الاوردة وهي العروق الثابتة



من الكبد وهناك يحصل الهضم الثالث .

وبين الكبد والضرع عروق كثيرة فينصب الدم في تلك العروق الى الضرع وهو لحم غددى رخوابيض فيقلب الله الدم هناك الى صورة اللبن .  
ثم إنّه تعالى أحدث في حلمة الثدي ثقباً صغيراً يخرج اللبن الخالص منها وقت المص أو الحلب فهو بمنزلة المصفاة للبن يخرج الطيب الخالص منها ويبقى الكثيف فبهذا الطريق يصير خالصاً لا يشوبه الدم ولا يستصعبه رايحة الكرش والقرث .

« سايقاً للشاربين » سهل المرور في الحلق حتى قيل : انه لم ينص باللبن قط فسبحان الله ما أعظم قدرته وأبداع صنعته وألطف حكمته . وفيها دلالة على اباحة لبن الانعام والحث على الاعتبار بها .

وقد احتجّت الشافعية الذاهبة الى طهارة المنى على الحنفية الذاهبة الى نجاسته بسبب جريه في مسلك البول بهذه الاية قالوا : وليس بمستكرأن يسلك مسلك البول وهو طاهر كما خرج اللبن من بين القرث والدم وهو طاهر .

وما ذكروه من كون السلوك لا يوجب التنجيس صحيح والسر فيه أن المسلك من البواطن ولا حكم لها في النجاسة وإلا لم يصح صلوة أحد لعدم خلو النجاسة من بواطنه وهو ظاهر وصرح بذلك أصحابنا أيضاً .

ولكن الظاهر أن النجاسة عند الحنفية ليس لسلوكه مسلك البول بل لاخبار أوجبّت النجاسة كما يعلم من محلّه وقد انعقد اجماع علمائنا على النجاسة وتظافرت النصوص الواردة عن أصحاب العصمة عليهم السلام بذلك كما يظهر لمن راجع كتبهم .

« ومن ثمرات النخيل والأعناب » متعلق بمحذوف على حذف مضاف او بارادته منه مجازاً اي ونسقيكم من عصيرهما وليس متعلقاً بنسقيكم المذكور ولا المقدر المعطوف اذ يلزم كونه بياناً لعبارة الأنعام وهو غير ملائم ويحتمل أن يتعلّق بقوله : « تتخذون منه سكرأ » و يكون منه تكرارا للتأكيد كقولك : زيد في الدار

فيها ويحتمل خبراً لمحذوف صفته تتخذون اي و من ثمرات النخيل والأعشاب ثمر تتخذون منه ، وتذكير الضمير على الوجهين الأولين لأنه للمضاف المحذوف اعني العصير اولاً لأن الثمرات بمعنى الثمر ، والسكر مصدر سمى به الخمر .  
 « ورزقاً حسناً » كالتمر والزبيب والدبس والخل ونحوها . قال القاضي :  
 والآية ان كانت سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهتها وإلا فجامعة بين العتاب والمنة . يريد انها اذا كانت بعد تحريم الخمر كانت جامعة بين العتاب بشرب الخمر والمنة بالرزق الحسن بل فيها تنبيهاً على الحرمة ايضاً لأنه ميمز بينها وبين الرزق الحسن في الذكر فوجب في السكر أن لا يكون رزقاً حسناً بحسب الشريعة .  
 وعلى ما قلناه من عدم تحليل الخمر في وقت من أوقات الاسلام فهي للعتاب المذكور وقيل : ان الآية منسوخة فان السورة مكيتة وتحريم الخمر نزل في المائة وهي مدنية .

وقيل : المراد بالسكر الطعم وقيل : ان المراد بالسكر التبيذ وهو قول الحنفية قال الشيخ في التبيان : وقد استدلل قوم بهذه الآية على تحليل التبيذ بان قالوا : امتن الله تعالى علينا وعدد من جملة نعمه علينا أن خلق لنا الثمار التي تتخذ منه السكر والرزق الحسن وهو تعالى لا يمتن بما هو محرّم ، والقوم هم الحنفية المجوزون شرب التبيذ الى حد الاسكار .

وربما احتجوا عليه بقوله ﷺ : الخمر حرام بعينها والسكر من كل شراب ، اي حرام حيث علق التحريم في غير الخمر بالسكر وهو يقتضى أن يكون السكر شيئاً غير الخمر وكل من أثبت هذه المغايرة قال : انه التبيذ المطبوخ .

ثم قال الشيخ في التبيان : « والآية لادلالة فيها من وجوه :

الاول - انه خلاف ما عليه المفسرون لان واحداً منهم لم يقل ذلك بل التابعون من المفسرين قالوا : ما حرم الله من الشراب ، وقال الشعبي منهم : انه أراد ما خلطه من الشراب وغيره .

والثاني - انه لو اراد بذلك تحليل السكر لما كان لقوله : رزقاً حسناً معنى لأن



مأحلّه وابعه فهو ايضاً رزق حسن فلم فرق بينه وبين الرزق الحسن والكل شيء واحد وانما الوجه فيه أنه خلق هذه الثمار لتنتفعوا بها فاتخذتم أتم منها ما هو محرم عليكم وتركتم ما هو رزق حسن واما وجه المنّة فبالأمرين معاً ثابتة لأنّ ما أباحه فالمنّة به ظاهرة لتعجيل الانتفاع به وما حرمه ايضاً فظاهرة لانه اذا حرم علينا ووجب الامتناع ضمن في مقابلته الثواب الذي هو أعظم النعم فهو نعمة على كل حال .

والثالث - ان السكر اذا كان مشتركين السكر والطعم وجب ان يتوقف فيه ولا يحمل على أحدهما الابدليل وما ذكرناه مجمع على انه مراد وما ذكره ليس عليه دليل على انه كان يقتضى أن يكون ما سكر منه يكون حلالاً وذلك خلاف الاجماع لانهم يقولون : القدر الذي لايسكر هو المباح وكان يلزم على ذلك أن يكون الخمر مباحاً وذلك لايقوله أحد وكذلك يلزم أن يكون النقيع حلالاً وذلك خلاف الاجماع، انتهى كلام الشيخ وهو جيد .

«ان في ذلك» اي فيما ذكره من اتخاذ السكر و الرزق الحسن بل خروج اللبن الخالص من بين الفرث والدم .

«لآية» دالة على ذلك ايضاً ظاهرة «لقوم يعقلون» يستعملون عقولهم بالنظر و التأمل فيها ، فانهم يجزمون بانّ الذي قدر على ايجاد مثل هذه الثمرات من الشجر اليابس بل من نواه قادر على الاعادة وكذا القادر على اخراج اللبن الخالص من بين الفرث والدم قادر على ذلك ايضاً .

«وأوحى ربك الى النحل» الهمها وقذف في قلوبها على وجه هو أعلم به ولقد حق لغريب أمرها وعجيب صنعها أن يطلق عليه لفظ الايحاء .

«أن اتخذى» بأن اتخذى وحذف حرف الجر قياس مع أن ويحتمل أن يكون مفسرة لانّ الايحاء يتضمن معنى القول وتأنيث الضمير على معنى الجماعة الكثيرة والآلفظ منه مذكر .

«من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر و مما يعرشون» يتخذونه عريشاً وهو سقوف

البيوت وذكر من التبعية لانه لا تبني في كل جبل ولا كل شجر ولا ما يعرش من كرم  
اوسقف ولا في كل مكان بل في بعضها وهو ما يوافقها وبلق بحالها .

وسمى ما يتعسل به بيتاً تشبيهاً له بالانسان لكون ما بينيه مشتملاً على حسن  
الصنعة و صحة القسمة التي لا يقوى عليها حذاق المهندسين الابالات وانظار دقيقة .  
و لعل ذكر النحل بعد ما تقدم و بيان اقداره على البيت المشتمل على الامور  
الغريبة و الصنابع العجيبة التي لا يقدر عليها اقوى المهندسين للتنبية على كمال القدرة  
بالهام مثل هذا الحيوان مثل هذه الافعال الغريبة العجيبة و اقداره عليها وهو دليل  
على كمال قدرته .

«ثم كلى من كل الثمرات» اى ألهمها ايضاً أن تأكل من كل الثمرات وسائر  
الاشجار التي تشتهيها مرّها و حلوها «فاسلكى» ما أكلت «سبل ربك» في مسالكه  
التي تحيل فيها بقدرته النور المرّ عسلاً من اجوافك او المراد فاسلكى الطرق التي  
ألهمها الله اياك في عمل العسل أو فاسلكى راجعة الى بيوتك سبل ربك لا يتوعد عليك  
سلوكها ولا يلتبس ، فقد يحكى انها ربما اجذب عليها ما حولها فتسافر الى البلد البعيد  
في طلب الثمر .

«ذلا» اما حال من السبل اى حال كونها مذلة موطاة ذلها الله فلا يتوعد عليها  
سلوكها و اما من الضمير في اسلكى اى حال كونك مطيعة متقادة لأمره غير ممتنعة .

«يخرج من بطونها» عدل من خطاب النحل الى خطاب الناس لانه محل  
الانعام والامتنان عليهم وهم المقصودون من خلق النحل والهامة ذلك .

«شراب» يعنى العسل لانه مما يشرب والاكثر على أن الله تعالى يخلق العسل  
في بطن النحل ويخرجه الى فيه كالريق الذي يخرج من فم بنى آدم وظاهر البطون  
دال عليه و قيل : انها تلفظ من أفواها اجزاء طلية صغيرة متفرقة على الاوراق و  
الازهار و تضعها في بيوتها ادخاراً فاذا اجتمع في بيوتها شيء كثير منها حصل العسل  
وهذا يفسر البطون بالافواه .



وقيل : ان التجربة تعضد الثاني فان الترنجيبين قريب من العسل في الطعم و الشكل ولاشك انه طل يحدث في الهواء ويقع على أطراف الاشجار والازهار فكذا العسل ولكن ظاهر الآيه تعضد الاول .

«مختلف ألوانه» بعضه أبيض وبعضه أحمر وبعضه أصفر وبعضه أسود ، قيل ذلك بسبب اختلاف سن النحل او الفصل .

«فيه شفاء للناس» اما بنفسه كما في سائر الامراض البلغمية او مع غيره كما في سائر الامراض اذ قل ما يكون معجون الا والعسل جزء منه مع ان التنكير مشعر بالتبعيض ويحتمل أن يكون للتعظيم .

وقيل : ان ضمير فيه يرجع الى القرآن وشفائه للناس لما فيه من بيان الحلال والحرام والفتيا والاحكام وقيل : الى ما بين الله من أحوال النحل والاول أقوى .

« ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » فان من تدبر اختصاص النحل بتلك العلوم الدقيقة والأفعال العجيبة حق التدبر علم قطعاً انه لا بد لها من قادر حكيم يلهمها ذلك ويحملها عليه .

وفي الآيه دلالة على حكمة العسل وعلى جواز اتخاذه للنحل لأجله وعلى الاستشفاء به ، وقد يستفاد منها الحث على ما يعلم به الشفاء من الأمراض كعلم الطب فانه سبب الى معرفته في الجملة وان كان الشافي على الحقيقة هو الله تعالى .

والله فضل بعضكم على بعض في الرزق ، اى جعلكم متفاوتين في زيادته ونقصانه فممنكم غني وممنكم فقير وممنكم موالى يتولون رزقهم ورزق ممالئكم وممنكم ممالئكم حالهم على خلاف ذلك فرزقكم أفضل من رزق ممالئكم وهم بشر مثلكم ولا ريب أن ذلك أمر مقسوم من قبل الله وإلا لم يكن الغافل رخي البال والعافل ردى الحال .

« فما الذين فضلوا برادى رزقهم ، بمعطى رزقهم على ما ملكت ايما نهم ، على ممالئكم فان ما يردون عليهم رزقهم الذى اجراه الله .

« فهم فيه سواء » فالموالى والممالئك متساوون في أن الله رزقهم فلا يتخيّل الموالى

أنهم يردون على ممالئكم من عندهم شيئاً من الرزق .

الفرايض على كتاب الله فما أبتت فلا أولى ذكر قرب ، و بطريق آخر : ما أبتت الفرائض فلا أولى عصابة ذكر خبر ضعيف اذ لم يروه أحد من أصحاب الحديث سوى ابن طاووس عن ابن عباس .

و مع هذا فهو مختلف اللفظ فقد روى على الوجهين السابقين ورى ايضاً : فلا أولى ذكر رجل عصابة واختلاف لفظه مع اتحاد طريقه دليل على ضعفه على أن مذهب ابن عباس في نفي التوارث بالعصابة مشهور ورواى الحديث اذا خالفه كان قدحاً فيه وبالجملة فمثله لا يخص ظاهر القرآن لقصوره من وجوه .

« إلا أن تفعلوا إلى أوليائكم معروفاً » استثناء من أعم ما يقدر الأولوية فيه من النفع والاحسان كما يقول : القريب أولى من الأجنبي إلا في الوصية يريد أنه أحق منه في كل نفع من ميراث وهبة وهدية وصدقة ونحو ذلك إلا في الوصية فإن الموصى له أولى بها والمراد بالأولياء المؤمنون والمهاجرون للولاية في الدين . كذا في الكشف ومقتضاه عدم جواز الوصية للكافر ولا اشكال في ذلك مع كونه حربياً أما الذمى ففي العلماء من جوز الوصية له وهو المشهور بين أصحابنا ولا ينافيه الاستثناء فإنه لا يوجب قصر الحكم على مدخوله بحيث لا يجوز في غيره فيصح اثبات الغير بدليل من خارج .

وفيه دلالة على كون الوصية مقدّمة على الارث أما كونها لا تصح للوارث كما ذكره في الكشف فليس فيها دلالة عليه ويحتمل أن يكون قوله : إلا تفعلوا يشتمل المنجزات ايضاً فيدل على كونها من الثلث ودلالة الأخبار عليه ، فتبقى المنجزات وفيه ما فيه .

أبتت الفرائض فلاولى رجل ذكر حب عن ابن عباس .

و مرقاة المفاتيح ج ٣ ، ص ٣٨٧ : « و عن ابن عباس قال : قال رسول الله (ص) : الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر » وفيه شرح مفصل فى وصف رجل بذكر . و فى قبض القدير ج ٢ ، ص ١٥٩ الرقم ١٥٧٤ : « الحقوا الفرائض بأهلها فما بقى فلاولى رجل ذكر » .



## كتاب المواريث

و فيه آيات الاولى :

« ولكل جعلنا موالى ، اى ولكل تركة جعلنا موالى اى ورثاً يرثونها وبحوزونها فيكون قوله : « ممّا ترك الوالدان والاقربون » بياناً لكل مع الفصل بينهما بالعامل ، او ولكل قوم جعلناهم موالى وورثاً نصيب ممّا ترك الوالدان والاقربون على أن جعلنا موالى صفة لكل والضمير الراجع اليه محذوف والكلام مبتدأ وخبر ، او ولكل ميّت جعلنا ورثاً ممّا ترك على أن من صلة موالى لانهم في معنى الوارث .

وفي ترك ضمير كل والوالدان والاقربون تفسير كأنه قيل : الموالى من هم ؟ فقيل : الوالدان والاقربون وفيه خروج الاولاد فان الاقربون لا يتناولهم كما لا يتناولهم الوالدان .

« والذين عقدت ايمانكم » مبتدأ ضمّن معنى الشرط خبره « فأتوهم نصيبهم » ويجوز نصبه على شريطة التفسير والخطاب للموالى وقد اختلف في المراد به فقيل : ان الرّجل كان في الجاهلية يعاقد الرّجل فيقول : دمي دمك وهدمي هدمك وثارى ثارك وحرى حربك وسلمى سلمك ترثنى وأرثك وتعقل عنى وأعقل عنك ، فيكون للحليف السدس من ميراث الحليف وقد عاقد بعض الصحابة بعضاً فورثه و هو المراد بايتائهم نصيبهم اى اعطوهم حظّهم من الميراث ثم نسخ بآية « واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله » .

ويحتمل أن يكون المراد فاعطوهم نصيبهم من النّصر والعقل والرّفد لامن الميراث فعلى هذا تكون الآية غير منسوخة ، وقيل : ان المراد بهم قوم آخى رسول الله ﷺ بينهم من المهاجرين والانصار حين قدموا المدينة وكانوا يتوارثون بتلك

المؤاخاة ثم نسخت بالمواريث .

وقيل: انهم الذين يتبنون أبناء غيرهم في الجاهلية وهم الادعياء ومنهم زيد مولى رسول الله ﷺ فأمروا في الاسلام أن يوصوا لهم عند الموت بوصية فذلك قوله : فأتوهم نصيبهم .

وكيف كان فلا دلالة فيه على نفى ضمان الجريرة على الوجه الذى يقوله أصحابنا وهو ارثه مع عدم المناسب والمسايب ، فإن الوجه الأول اقتضى اعطاء الوارث له السدس وهو غير ما نقلوه ولا على اثباته بل هو معلوم من خارج كالاخبار . وفي الآية دلالة على توريث الوارث مما ترك الميت على الاجمال وتفصيل ذلك يعلم من غيرها .

#### الثانية :

« واولو الارحام » ذوالقربات « بعضهم اولى ببعض » في التوارث وهو نسخ لما كان في صدر الاسلام من التوارث بالهجرة و الموالاة في الدين لا بالقرابة تألفاً لقلوبهم كما كانت تتألف قلوب قوم باسهامهم من الصدقات .

روى أن النبي ﷺ آخى بين المهاجرين والانصار لما قدم المدينة وكان يرث المهاجري من الانصارى والأنصارى من المهاجري ولا يرثه وارثه الذى بمكة وان كان مسلماً وذلك لقوله تعالى: « ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا مالكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر... » الآية ثم نسخت هذه الآية وارتفع حكمها بالاية المذكورة وصار التوارث بالقرابات .

« في كتاب الله » في اللوح المحفوظ او فيما انزل وهو هذه الاية او آية المواريث او فيما فرض الله « من المؤمنين والمهاجرين » صلة أفعال التفضيل والمعنى أن ذوى القربات بعضهم اولى بميراث بعض من المؤمنين أى من الأنصار لحق الولاية في الدين والمهاجرين أى الذين هاجروا من مكة الى المدينة لحق المهاجرة أى ليس



والحرّ لا يتوارثان الثاني القاتل لا يرث، الثالث لا يتوارث أهل ملتين فالكافر لا يرث المسلم ولكنّ المسلم يرث الكافر وزاد العامة: أن الأَنْبياءَ عليهم السلام لا يرثون لحديث رواه أبو بكر خالف فيه كتاب الله والسنة مقطوع بعدم صحته .

« فان كنّ » اي الاولاد « نساءً » خلصاً ليس معهنّ ذكر وتأنيت الضمير باعتبار الخبر او على تاويل المولودات « فوق اثنتين » خبر بعد خبر اوصفة نساء اي نساء زائدات على اثنتين .

« فلهنّ » ثلثا ماترك « الميّت من التركة هذا بالفرض المعلوم في كتاب الله ويبقى الحكم في الباقي معلوماً من خارج .

« وان كانت » اي المولودة بنتاً « واحدة فلها النصف » اي من التركة بالفرض على قياس ما سبق وقرء نافع بالرّفْع على أن كان تامّة ، وبقي حكم البنّتين لم تدلّ عليه الآية صريحاً ومن ثمّ اختلف فيه والأكثر على ان حكمهما حكم ما فوقهما في وجوب الثلّتين .

وقال ابن عباس : يجب لهما النصف كالأواحدة و هو بعيد ، اذ لا خلاف في أن للاختين الثلّتين كما دلّ عليه القرآن العزيز صريحاً وهو يوجب الاّ يكون حصّة البنّتين أقلّ من حصّتهما كيف وهما أمسّ رحماً والصق قرابة وعدم خلوتها عن الارث من الميّت في شيء من الأحوال بخلاف الاخت وحينئذٍ فلا يكون لهما النصف فيتعيّن الثلّتين اذ لا قابل بغيرهما .

ولأنّ للبنّت مع أخيها الذي نصيبه ضعف نصيبها الثلث فلا بدّ أن تكون مع اختها التي نصيبها أقلّ من تلك الحصّة كذلك فلا يكون لهما النصف بل الثلّتان . ولأنّّه تعالى لما بيّن أن حظّ الاثنتين على حكم البنّتين لانه قد علم أنّ للذكر مع الواحدة ثلّتين الذين هما للبنّتين فعلم أنّ لهما ثلّتين ايضاً وبقي ما فوقهما فكانه قيل : فما لما فوقهما ؟ قيل كذا .

قلت : وهذا الوجه ذكره الكليني في وجه كون حصّة البنّتين الثلّتين عند بيان

وعلى هذا فالجمله لازمة للجمله الأولى المنفية ومقررة لحكمها ويحتمل أن يكون واقعة موقع الجواب فيحصل منها معنى غير الأول كأنه قيل ليس الذين فضلوا برادى رزقهم على ما ملكت ايماهم فيستووا في الرزق فهو رد عليهم بما يصنعون من التفاوت اى كان ينبغى أن يردوا مما رزقوا على مما ليكمم حتى يتساووا معهم في المطعم والملبس .

وفيه تعجب من فعل المشركين وانكار عليهم من حيث أنهم يرون اشتراكهم مع العبيد في ذلك نقصاً ولا يرضونه لأنفسهم وهم يشركون عباد الله معه في العبادة ويوجهونها إليهم كما يوجهونها إليه قيل: نزلت في نصارى نجران «أفبئعنا الله بجهنم» حيث يتخذون له شركاء فأنه يقتضى أن يضاف اليهم بعض ما أنعم الله عليهم ويجحدوا أنه من عند الله ويحتمل كون جحدهم بسبب انكارهم امثال هذه الحجج بعد ما أنعم الله عليهم بايضاحها ويحتمل كونه لعدم التسوية بينهم وبين المماليك جعله الله من جحد النعمة للمبالغة و يلزم من ذلك ارجحية التسوية بين نفسه ومماليكه .

ويؤيده ما يحكى عن أبي ذر أنه سمع رسول الله ﷺ يقول : انما هم اخوانكم فاكسوهم ممّا تلبسون وأطعموهم ممّا تطعمون فمارؤى عبده بعد سماع ذلك الأرداه رداه و ازاره ازاره من غير تفاوت و ماروى عن امير المؤمنين عليه السلام أنه كان يشتري ثوبين فيعطى افضلهما قنبر و يأخذ الأردى لنفسه « صلوات الله عليه .



## الثالثة :

« للمرّجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون والنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون » يعنى أن لكل من الرّجال والنساء حصّة من الميراث والمراد أن ذلك ثابت مع الاستواء في القرابة والدرجة « مما قلّ منه او كثر » بدل من قوله مما ترك باعادة العامل .

« نصيباً مفروضاً ، منصوب على أنه مصدر مؤكّد لمضمون ما تقدم كقوله : « فريضة من الله » او حال على معنى ثبت لهم مفروضاً نصيب ، او على الاختصاص بتقدير أعنى نصيباً مقطوعاً واجبالهم والمعنى أن الارث بالنسب ثابت من الله فرضاً مقطوعاً من غير اختيار احد من الوراث سواء كان ذكراً او انثى والآية نزلت لنفي ما كانت الجاهلية عليه من عدم توريث النساء والأطفال .

وفيه دلالة على أن ذلك النصيب فرض من الله يدخل في ملك الوارث بغير اختياره ولو أعرض عنه لم يسقط حقه منه لأنه ملكه غير مختار فيه فلا يخرج عن ملكه الاّ بناقل شرعى يقتضى اخراجه .

وفي الآية دلالة على بطلان ما ذهب اليه المخالفون من القول بالتعصيب فإنه تعالى صرّح بأنّ للمرّجال نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع وقد عرفت أن ذلك مع الاستواء في القرابة والدرجة ومن ثم لم يرث ولد الولد مع ولد الصّلب لعدم التساوى .

ومقتضى ما ذكره انه ترث العمات مع العمومة وبنات العمّ مع بنى العمّ لأنّ درجة هؤلاء واحدة وقرابتهنّ متساوية والمخالف هنا يورث الرّجال منهم دون النساء والقرآن حجة عليه ، ولأنّ توريث الرّجال دون النساء مع المساواة في القرابة والدرجة من أحكام الجاهلية وقد نسخ الله ذلك بشريعة نبينا صلّى الله عليه وآله .

## الرابعة :

« بوصيكم الله في اولادكم » اى يأمركم ويعهد اليكم في شأن ميراثهم والمراد

أن هذا فرض عليكم لأن الوصية منه سبحانه أمر وفرض كما قال: «ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق» ذلكم وصيتكم به، و الخطاب للأحياء بانه اذا مات منهم أحد يجب أن يعلم الباكون أن لولده وغيره الارث على الوجه الذي فصله قوله :

« للذكر مثل حظ الانثيين » اي يعد كل ذكر باثنتين حيث اجتمع الذكور والاناث من الاولاد فيضعف نصيبه ، وتخصيص الذكر بالتخصيص على حظه لان القصد الى بيان فضله والتنبية على أن التضعيف للتفضيل ، وفي اخبارنا عن الرضا انه عليه السلام قال : انما تعطى النساء نصف ما يعطى الرجال من الميراث لان المرثة اذا تزوجت أخذت والرجل يعطى فلذلك وفر على الرجال ، ولأن الانثى في عيال الذكر ان احتاجت وعليه أن يعولها و ليس على المرثة أن تعول الرجل ولا تؤخذ بنفقة ان احتاج فوفر الرجل لذلك وذلك قوله تعالى : « الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض » الحديث .

و في اخبارنا ايضاً أن أباهاشم <sup>(١)</sup> الجعفرى ذكر أن الفهفكى سأل أبان محمد العسكري عليه السلام فقال : ما بال المرأته المسكينة الضعيفة تأخذ سهماً واحداً و يأخذ الرجل القوى سهمين ؟ فقال أبو محمد عليه السلام : لان المرأة ليس عليها جهاد ولا نفقة ولا معقلة انما ذلك على الرجال .

فقلت في نفسى : قد كان قيل ان ابن ابي العوجاء سأل أبا عبد الله عليه السلام عن هذه المسألة فاجابه بمثل هذا الجواب ، فاقبل عليه السلام على فقال : نعم هذه مسألة ابن ابي العوجاء والجواب منّا واحد اذا كان معنى المسألة واحداً ، ونحوها من الاخبار والكلام في تقدير «للكر منهم» فحذف للعلم به .

واعلم ان عموم قوله : «يوصيكم الله في اولادكم» مخصوص بامور . الاول العبد

(١) ترى الحديثين و غيرهما فى الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٤٣ الباب ٢ من



التوارث لحقّ الايمان والهجرة بل لحقّ القرابة فيكون ناسخة لها على ما عرفت .  
ويحتمل أن يكون من بياناً لاولى الارحام اى الاقرباء من المؤمنين والمهاجرين  
أولى بأن يرث بعضهم بعضاً من الاجانب ، بل من بعض الاقارب أيضاً كما يعلم  
من خارج .

ومقتضى الاية ان سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الارحام ومن ثم  
كان الاستواء في الدرجة مراعى مع القرابة ولزم أن لا يرث ولد الولد مع ولد الصلب  
وبحواه وان كان داخلاً في الاولاد .

ويلزم مما ذكرنا بطلان القول بالتعصيب كما يثبتته المخالفون وعلى ظاهر الاية  
لا يرث مع البنت أحد ممتن كان أبعد منها عن الميت كالاخوة و الاخوات والاعمام و  
العمات بل يكون لها جميع المال نصفه بالتسمية كما سيجيء والباقي بالرّد .  
ومخالفونا يذهبون الى انه لو كان مع البنت عمّ أو ابن عمّ لكان له النصف  
بالتعصيب وكذلك لو كان معها اخت ويجعلون الاخوات عصة مع البنات ويسقطون  
من هو في درجة العمّ من النساء كالعمّات وبنات العمّ اذا اجتمعوا ويخصّون الميراث  
بالرّجال دونهنّ لأجل التعصيب .

وكلّ هذا خلاف الظاهر من القرآن لقوله تعالى : « للرّجال نصيب ممّا  
ترك الوالدان والاقربون » ... الاية حيث دلّت على أن للرّجال نصيباً وللنساء  
نصيباً ولم يخصّ موضعاً دون موضع و سيجيء أن الاخت لانرث مع الولد وان كان  
بنتاً ويلزم منه بطلان قولهم .

وما استدكوابه من رواية ابن عباس عن النبي ﷺ<sup>(١)</sup> : يقسم المال على أهل

(١) انظر نيل الاوطار : ج ٦ ، ص ٥٩ . وفيه : « عن ابن عباس ... الحقوق الفرائض  
بأهلها فما بقى فهو لاولى رجل ذكر » . متفق عليه و وقع عند صاحب النهاية والغزالي وغيرهما  
من أهل الفقه : فلاولى عصة ذكر .

و فى كنز العمال : ج ١١ ، ص ٤ الرقم ٢٣ : « الحقوق الفرائض بأهلها فما بقى فهو  
لاولى رجل ذكر . ط حم ص خ م ت عن ابن عباس و ص ٢٤ : الحقوق المال بالفرائض فما

و يحتمل اختصاص عدم التصرف بما إذا لم يكن التركة فاضلة عنه فلو فضلت جاز للوارث التصرف فيما يفضل عنه قبل اخراجه ويجب عليه اخراجه او عزله أو ايصاله إلى صاحبه و كذا الكلام في الوصي<sup>١</sup> ان كان ويجب على الوارث التمكين .  
 و يحتمل القول بجواز التصرف للوارث في التركة مطلقاً بعد أن يضمن الوصي<sup>٢</sup> أو الدين و يشبتان في ذمته حتى أنه لو لم يصل الدين إلى أهله يكون له الرجوع على الورثة الذين تصرفوا في المال أو تبطل تصرفاتهم .  
 فالاحتمالات ثلاثة الأول جواز التصرف في التركة بعد وصول الدين إلى أهله وعدم جوازه قبله بوجه وكذا الوصي<sup>٣</sup> .

الثاني الجواز بعد العزل و التعيين وعدم الجواز قبله .

الثالث الجواز مع سعة المال ووجود الدين فيه فيجوز التصرف في الفاضل أو في الكل ، و يكون ضامناً له وكذا الوصي<sup>٤</sup> ومن هنا نشأ الاختلاف في تصرف الوارث قبل دفع العين إلى صاحبه .

وقد يدل على الأول رواية عبّاد بن صهيب<sup>(١)</sup> في الكافي في باب قضاء الزكاة عن الميت عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل فرط في اخراج زكوته في حياته فلمّا حضرته الوفاة حسب جميع ما كان فرط فيه ممّا يلزمه من الزكاة ثم أوصى به أن يخرج ذلك فيدفع إلى من يجب له قال : جاز يخرج ذلك من جميع المال انما هو بمنزلة دين لو كان عليه ، ليس للورثة شيء حتى يؤدوا ما أوصى به من الزكاة .

وهي ظاهرة في الدين و الوصي<sup>٥</sup> بالزكاة والظاهر أنه لا قابل بالفرق فيثبت الحكم في الدين على الاطلاق ولا شيء في سند الرواية ممن يتوقف فيه سوى عبّاد بن صهيب وقد وثقه النجاشي وان قيل فيه شيء آخر ان نهاية ذلك أنه موثق ومن يعمل بالموثق يلزمه العمل به على اننا نقول هو كالتقرينة على تنزيل الآية على أحد محتملاتها ولا بأس بالمصير إليه وإن كان ضعيفاً كالامارة .

و اعلم أن الأصحاب انما ذكروا الوجوه الثلاثة في الدين فقط ولم يذكروها

(١) الكافي ج ١ ، ص ١٥٤ باب قضاء الزكاة عن الميت ج ١ .



وقالت العامة : اذا كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف وللأم السدس وللأب السدس بحكم الآية ، والباقي للأب بحكم التعصيب وسيجيء بطلان التعصيب ولو كان مع البنت أحد الأبوين كان رد الباقي عليها وعليه فقط عندنا وخالف العامة هنا أيضاً فأوجبوا للأب مع البنت السدس ولها النصف والباقي له بالعصوبة .  
ولو كان مع أحد الابوين البنات فإن الرد على نسبة سهامهم كما عرفت وبين العامة اختلاف في ذلك .

«فان لم يكن له» اي للميت «ولد وورثه أبواه فلامه الثلث» اي مما تارك حذف بقرينة ما تقدم وترك ذكر حصّة الأب لانه ليس بصاحب فرض في هذه الصورة فيكون الباقي له بعد ثلث الأم وهو اجماع .

ولو اجتمع مع الأبوين أحد الزوجين فكيف يكون فرض الأم ؟ فقالت العامة : ان الزوج او الزوجة يكون لهما نصيبهما ثم يدفع ثلث ما بقى للأم والباقي للأب ليكون للذكر مثل حظ الانثيين كما هو قاعدة الميراث عند اجتماع الذكر والانثى فيكون الأبوان كشر يكتن بينهما مال فاذا صار شيء منه مستحقاً بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق .

وفيه نظر فان مقتضى الآية أن للأم الثلث من أصل المال في جميع الأحوال إذا لم يكن لها حاجب وان كان هناك زوج لأن لها ثلث ما بقى بعد حصّة الزوج كما هو رأى الجمهور وصرح به القاضى و صاحب الكشاف<sup>(١)</sup> ونسبنا ما ذكرنا الى ابن عباس ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا وقال في مجمع البيان : وهو مذهب ابن عباس وأئمتنا عليهم السلام وهو الظاهر من الآية حيث جعل الثلث لها مع عدم الولد وظاهر أن ذلك قديكون مع الزوج وقديكون بدونه وتقيدهما للآية بقوله : «ورثه أبواه» فحسب تقييد غير واضح الوجه مع أنه حينئذ لا يحتاج الى قوله : «فان لم يكن له ولد» ، وما احتج به القاضى والكشاف بأن «الأب أقوى في الارث من

(١) انظر الكشاف : ج ١ ، ص ٢٨٣ . والبيضاوى : ج ١ ، ص .

الأمّ بدليل أنّه يضعف عليها اذا خلصا و يكون صاحب فرض و عصبه و جامعاً بين الأمرين فلو ضرب لها بالثلث كملاً لأدى الى حط نصيبه عن نصيبها ، مدفوع بانّه اجتهاد في مقابلة النصّ و حمل للاية على وجه لم يدلّ عليه نصّ واضح فيكون مردوداً .

« فان كان له ، اي للميت « اخوة فلامته السّدس » لا غير فهم يردّونها من الثلث الى السّدس وان كانوا الايرتون شيئاً ، والمشهور أنّ ردّهم ايها الى السّدس اتّما هو مع وجود الأب و يدلّ عليه ظاهر قوله : « و ورثه أبواه » اذ التقدير ان لم يكن له ولد و ورثه الاب و الام فللام الثلث ان لم يكن له اخوة فان كان له اخوة فلامته السّدس و نقل في مجمع البيان عن بعض أصحابنا أنّ للام السّدس مع وجود الاخوة وان لم يكن هناك أب قال : و به قال جميع الفقهاء و ما ذكره خلاف المشهور فيما بين أصحابنا ، نعم قد يظهر من عبارة الصدوق كما نقله الشهيد في الدرر .  
و الجمهور على أنّ المراد بالاخوة عده ممن له اخوة من غير اعتبار كونها ثلاثة و حينئذ فيثبت الحجب بالأخوين كما هو قول أصحابنا و عليه الجمهور و اخذ ابن عباس بظاهر الجمع فاعتبر ثلاثة فصاعداً ولم يحجب بالاثنتين و الاجماع على خلافه و على ما قلناه يتمحقّق الحجب بالأخوين و ما قام مقامهما كاربعة أخوات أو أخ و اختين و على ذلك انعقد اجماعنا و في اخبارنا دلالة عليه ايضاً ولو نوقش في دلالة الاية على ذلك لا يمكن اثباته بالاجماع و الأخبار .

و ظاهر الاية أعمّ من كونها اخوة لاب أو اخوة لامّ إلا أنّ أصحابنا خصّوه بما عدا اخوة الأمّ فقط و لعلّ دليلهم الاجماع و الأخبار ولا يبعد فهم الانفصال بالولادة منها فلا يحجب الحمل وإن كان متممّاً للعدد المعتبر فيه لعدم اطلاق اسم الاخوة عليه .

أمّا اعتبار كونهم وارثين في الجملة فلو كانوا قاتلين أو أرقاء أو كفاراً لم يحجبوا فالدلالة عليه من خارج الاية كصحيحة عجل بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال : سألت عن المملوك و المشرك يحجبان إذا لم يرنا ؟ قال : لا .



و الالات من الدور و المنازل عيناً لا قيمة .

و هذا الفرق و ان كانت الأخبار الصحيحة لا تساعد عليه بل تدلّ على خلافه فان مقتضاها عدم الفرق بينهما في عدم الارث و ثبوته و من ثمّ أطلق الشيخ المفيد و السيد المرتضى و أبو الصّلاح و جماعة الحكم بعدم ارثها من نفس الرّباع و المنازل من غير تقييد الزّوجة بعدم الولد .

و قوّم ابن ادريس وقال : « لأنّ التّخصيص يحتاج الى أدلّة قويّة و أحكام شرعيّة و الاجماع على أنّها لا ترث من نفس الرّباع و المنازل سواء كان لها من الزّوج ولد او لم يكن ، و هو ظاهر قول شيخنا المفيد في مقنعته و السيد المرتضى في انتصاره » انتهى كلامه .

و في دعواه الاجماع بعد ما عرفت من ذهاب جماعة الى الفرق و هو قول الصدوق في الفقيه و اختاره الشيخ أبو جعفر في مواضع من كتبه و هو أقرب و يدلّ عليه رواية ابن اذينة <sup>(١)</sup> المنقولة في الفقيه الدّالة على أنّ النّساء إذا كان لهنّ ولد اعطين من الرّباع .

لا يقال : هي رواية مقطوعة و الأخبار الصحيحة دلت على عدم مطلقاً كصحيحة زرارة <sup>(٢)</sup> عن الباقر عليه السلام : المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى و الدّور و السّلاح

(١) انظر الفقيه : ج ٤ ، ص ٢٥٢ الرقم ٨١٣ . و رواه في التهذيب ج ٩ ، ص ٣٠١ بالرقم ١٠٧٦ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٥ بالرقم ٥٨٢ . وهو في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج الحديث ٢ ، و رواه في الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٢ .

(٢) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٢٩٨ الرقم ١٠٦٥ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥١ الرقم ٥٧١ . و الكافي : ج ٢ ، ص ٢٧٢ باب ان النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، الحديث ٢ . و هو في المرآت ج ٤ ، ص ١٥٣ . و فيه : « صحيح » . و هو في الوسائل : ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٥ الباب ٦ من أبواب ميراث الأزواج ، الحديث ١ . و الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٣ .

الفرايض في الكتاب قال بعد كلام طويل : « وقد تكلم الناس في أمر البننتين من اين جعل لهما الثلثان والله عز وجل انما جعل الثلثين لما فوق اثنتين فقال قوم : اجماع ، وقال قوم : قياساً كما كانت للواحدة النصف كان ذلك دليلاً على أن لما فوق الواحدة الثلثين وقال قوم : بالتقليد و الرواية ولم يصب واحد منهم الوجه في ذلك .

فقلنا : ان الله عز وجل جعل حظّ الاثنتين الثلثين بقوله : للذكر مثل حظّ الاثنتين وذكر أنه اذا ترك بنتاً وابناً فللذكر مثل حظّ الاثنتين وهو الثلثان فحظّ الاثنتين الثلثان واكتفى بهذا البيان أن يكون ذكر الاثنتين بالثلثين وهذا بيان قد جهله كلهم والحمد لله كثيراً « انتهى .

والظاهر أن ذلك أخذه عن الامام عليه السلام وان لم يذكره مستنداً اليه وبالجملة فقول ابن عباس في كون البننتين لهما النصف بعيد جداً وقد نقل في التبيين الاجماع على أن لهما الثلثين فانه قال : ظاهر الكلام يقتضى أن البننتين لا يستحقان الثلثين لكن الامّة أجمعت على أن حكم البننتين حكم من زاد عليهما من البنات .

و قال ايضاً : يدل عليه الاجماع الأمازوي عن ابن عباس أن لهما النصف فكأنه اراد الاجماع بعده اولم يعتبر خلافه او اراد التأييد بالشهرة والكثرة فتأمل . « ولا بويه » ولا بوى الميّت « لكل واحد منهما » يدل منه بتكرير العامل وفائدته التخصيص على استحقاق كل منهما السدس ودفع توهم اجتماعهما فيه والتفصيل بعد الاجمال تأكيداً .

« السدس مما ترك ان كان » اي الميّت « له ولد » ذكراً كان او انثى واحداً او أكثر غير أن الولد ان كان ذكراً كان الباقي له وكذا لو كانوا ذكوراً او كانوا انثى فان الباقي لهم بالتسوية ولو كانوا ذكوراً وانثى فللذكر مثل حظ الاثنتين وان كانت بنتاً واحدة فلها النصف بالتسمية والباقي يرد عليها وعلى الابوين على نسبة سهامهم اي أخماساً كما اقتضته آية اولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وقد ثبت أن قرابة الوالدين وقرابة الولد متساوية بالنسبة الى الميّت لان الولد يتقرّب اليه بنفسه كما في الوالدين وقد انعقد اجماعنا ودلت أخبارنا على ذلك .



في الوصية والحكم واحد ومقتضى الآية تقدم الوصية وإن كانت زايدة على الثلث إلا أن الاجماع والأخبار أوجبا تقييدها بكونها من الثلث .

« آباؤكم و ابناءؤكم لاندرؤن أيهم أقرب لكم نفعا ، أي لاتعلمون من أنفع لكم من مورثكم من اصولكم و فروعكم الذين يموتون ، من أوصى منهم فعرضكم للثواب بامضاء الوصية أم من لم يوص فيوفر عليكم المال .

و المراد أن الله تعالى أعلم بما هو صلاحكم وأن من أوصى فعرضكم للثواب أقرب لكم نفعا وأحضر جدوى ممن ترك الوصية فوفر عليكم فان عرض الدنيا وان كان عاجلا قريبا في الصورة إلا أنه فان فهو في الحقيقة الأبعد الاقصى وثواب الآخرة وان كان آجلا إلا أنه باق فهو في الحقيقة الاقرب الاذن .

و يحتمل أن يكون المعنى لاتعلمون من أنفع لكم ممن ترثون من الاصول و الفروع في العاجل و الاجل فتحروا فيهم ماوصاكم الله به ولا تعمدوا الى تفضيل بعض وحرمان بعض فقد روى أن أحد المتوالدين إذا كان أرفع درجة من الآخر في الجنة سأل الله أن يرفع اليه فيرفع بشفاعته و اقتصر في الكشف <sup>(١)</sup> على الاول و نقل أقاويل اخرى ثم قال : وليس شيء من هذه الاقاويل بملائم للمعنى ولا مجابوب له لأن هذه الجملة اعترائية ومن حق الاعتراض أن يؤكد ما اعترض بينه ويناسبه والقول ما تقدم .

ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه ثانيا مؤكدا لأم القسمة كما أن الاول لتنفيذ الوصية فكلا الوجهين حسن مناسب .

« فريضة من الله » منصوب على أنه مصدر مؤكدا لمضمون الجملة الاولى اي فرض الله ذلك فرضا و يحتمل أن يكون منصوبة بيوصيكم لانه بمعنى يفرض الله عليكم فريضة فهو مصدر من غير لفظه .

« ان الله كان عليما » بمصالح خلقه « حكيما » في كل ما فرض و قسم من المواريث وغيرها .

## الخامسة :

« ولكم نصف ما ترك أزواجكم » جمع زوج بمعنى زوجة ، فانه يقع على كل من الزوجين وبظاهر الآية استدلال الشافعي على أنه يجوز للزوج غسل زوجته لانها بعدالموت زوجته بظاهر الآية ومنع الحنفية منه نظراً الى أنها ليست بزوجة والآ حل وطؤها لقوله : « الآ على أزواجهم او ما ملكت ايمانهم » و ردّ بانه يلزم التجوز في هذه الآية او التخصيص في الاخرى ومع التعارض فالتخصيص أولى .  
و يؤيده انه قد علم في صور كثيرة حصول الزوجية مع حرمة الوطى كزمان الحيض وشبهه وهذا أقوى ، والحكم بوجود النصف للزوج « ان لم يكن لهن ولد فان كان لهن ولد » اى ولد وارث من بطنها او من صلبه بنيتها و بنى بنيتها و ان سفلى ذكراً كان او انثى منكم او من غيركم .

« فلكم الربع مما تركن » و مقتضى العموم هنا أن للزوج النصف او الربع من جميع ما تركت الزوجة مالا و عقاراً او غيرهما ولا خلاف في ذلك .

« من بعد وصية يوصى بها او دين » متعلق بما قبله على ما سلف بيانه .  
« ولهن » اى للزوجات « الربع مما تركتم » ان لم يكن لكم ولد فان كان لكم ولد « وارث من صلبكم بواسطة او بلا واسطة على ما تقدم » فلهن الثمن مما تركتم « و مقتضى العموم أن لها الربع او الثمن من جميع ما ترك الزوج كما في النصف او الربع الثابت له من جميع ما تركت و اليه ذهب المخالفون بأجمعهم من غير فرق عندهم بين كون الزوجة ذات ولدمنها ام لا وهو ظاهر ابن الجنيد من اصحابنا اما باقيهم ، فقد اختلف أقوالهم في ذلك و منشأها اختلاف الأخبار الواردة عن أمتهم عليهم السلام .

و المشهور بينهم ، و خصوصاً المتأخرين الفرق بين ذات الولد و غيرها حيث عثموا الارث في الأولى وخصصوه في الثانية بالأرض عيناً [وقيمة] وبالطوب والخشب



هذا والأصحاب متفقون على عدم العجب في صورة كون الأشخ كافر أو مملوكاً  
وإنما الخلاف بينهم في القاتل والمشهور أنه يحجب أيضاً كما قاله العلامة في المختلف  
وقال الصدوق: القاتل يحجب وإن لم يرث وكذا قال ابن أبي عقيل وهذا القول غير بعيد  
لعموم الآية في حجب الأخوة خرج عنه الكفار والماليك للرواية الصحيحة السالفة  
فيبقى الباقي مندرجاً تحت العموم ولا يصار إلى التخصيص من غير دليل .  
« من بعد وصية يوصى بها أو دين » متعلق بما تقدم من قسمة المواريث كلها  
أي ثبوت الانصباء على الوجه المذكور للورثة من بعد إخراج ما أوصى به الميت و بعد  
الدين .

وقوله: « يوصى بها » بعد « وصية » للتأكيد وإنما قال باو التي للتخيير دون  
الواو للدلالة على أنهما متساويان في الوجوب مقدمتان على القسمة مجموعتين أو منفردتين  
وقدم الوصية على الدين مع أنها متأخرة عنه في حكم الشريعة للاهتمام بشأنها و  
احتياجها إلى التأكيد والمبالغة لأنها في محل أن لا يسمعها الوارث ولأنها مشابهة  
للارث من حيث توقف ثبوتها على الموت و كونها مأخوذة من غير عوض فذكرت  
بعده .

وكيفية الترتيب أن يخرج أو لا مؤنة تجهيزه الواجب ثم الدين ثم الوصية  
ثم يقسم الباقي على الورثة على حكم الله وهذا مفهوم من الإجماع والسنة لا الكتاب .  
وروى العامة عن علي عليه السلام: إنكم لتؤدون الوصية قبل الدين وإن  
الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قضى الدين قبل الوصية ، والمراد أنه لا عبرة في التقدم بالذكر لأن  
كلمة أو لا تفيد الترتيب البتة وإنما استفيد الترتيب السابق من السنة والإجماع  
عكس الترتيب في اللفظ .

وقد يستدل بظاهر الآية على عدم تملك الوارث قبل إخراج الدين حيث جعل  
الانصباء المذكورة بعده و بعد الوصية وحينئذ فالمال إما باق على حكم مال الميت  
أو ينتقل إلى الديان بقدره ويكون ذلك متعلقاً بالتركة فلا يجوز التصرف فيها  
إلا بعد إخراجها سواء كان مستغرفاً أم لا .

و الدواب شيئاً و ترث من المال و الفرش و الثياب و متاع البيت ممّا ترك ويقوم  
النقض و الأبواب و الجذوع و القصب فتعطي حقها منه .

و كصحيحة محمد بن مسلم <sup>(١)</sup> عن الباقر عليه السلام قال : النساء لا يرثن من الارض  
ولا من العقار شيئاً ونحوهما من الأخبار .

لأننا نقول : الرواية المذكورة وان كانت مقطوعة إلا أن القطع في أمثالها غير مضر  
على ما ثبت في محله و الصدوق أوردها في كتابه مع ضمانه ما ينقله فيه ومع هذا فإنما  
عملنا بها لأنها توجب تقليل التخصيص في القرآن فإن الآية المذكورة اقتضت  
التوريث على العموم و التخصيص مخالف لظاهرها فكما كان أقل كان أولى فلعل  
ذلك هو الموجب لتخصيص الأخبار الصحيحة بغير ذات الولد مضافاً الى ما ذكر .

وما ذهب اليه ابن الجنيد من الارث مطلقاً كما هو ظاهر الآية بعيد لما فيه  
من طرح الاخبار الصحيحة الكثيرة الواردة بخلافه صريحاً .

وما دل عليه من صحيحة الفضل بن عبد الملك <sup>(٢)</sup> و ابن أبي يعفور عن أبي  
عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته أو أرضها من التربة  
شيئاً أو يكون ذلك بمنزلة المرأة فلا يرث من ذلك شيئاً ؟ فقال : يرثها وترثه من  
كل شيء تركت وترك .

فلا ينافيها بل الظاهر منها التقيّة وحملها ابن بابويه على ذات الولد فإنها  
ترث من كل شيء أما حمل الشيخ على أن لها من كل شيء ماعدا تربة الأرض من

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٢٩٨ الرقم ١٠٦٦ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٢

الرقم ٥٧٢ . و الكافي ج ٣ ، ص ٢٧٢ باب ان النساء لا يرثن من العقار شيئاً ، الحديث ١ .  
و المرآت ج ٤ ، ص ١٥٢ . وفيه : « مجهول » لكن المصنف عبر عنه في الكتاب بالصحيح .

(٢) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٣٠٠ الرقم ١٠٧٥ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ١٥٤

الرقم ٥٨١ . و الفقيه : ج ٤ ، ص ٢٥٢ الرقم ٨١٢ . و الراوي في التهذيب فضل بن عبد الملك  
مكبراً . و رواه في الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٦ الباب ٧ من أبواب ميراث الأزواج  
الحديث ١ . و في الوافي الجزء ١٣ ، ص ١٢٤ مع بيان للحديث . و يعلم منه ان الفضل  
هو الباق .



القرابا والأرضين والرِّبَاعِ و المَنَازِلِ فيخصُّ بالأخبار الدالَّة على عدم الارث منها  
فبعيد عن الظاهر .

وبالجملة العمل بعموم الآية لازم لولا الأخبار الصحيحة المتظافرة في التخصيص  
وحينئذٍ فما قل من التخصيص اولى مما كثر على ما عرفت .

« من بعد وصية يوصي بها أودين » كرر ذلك للاهتمام بشأنهما وحث الورثة  
على عدم مخالفتها .

« وان كان رجل » اي الميت « يورث » صفة رجل والعايد محذوف اي يورث  
منه « كلاله » خبر كان او يورث خبر والعايد ما عرفته والكلالة حال من ضميره او  
مفعولاً له والمراد بالكلالة من ليس بوالد ولا ولد من ساير القرابات كما دللت عليه  
صحيحة عبدالرحمن <sup>(١)</sup> بن الحججاج عن ابي عبدالله عليه السلام قال : الكلالة من لم يكن  
له ولد ولا والد ونحوها من الأخبار ، وهي في الأصل مصدر بمعنى الكلال وهو ذهاب  
القوة من الاعياء استعيرت للقرابة من غير جهة الوالد والولد ، لانها بالاضافة الى  
قرابتهما كالة ضعيفة .

واذا جعلت صفة للمورث او الوارث فيمعنى ذى كلالة تقول : فلان من قرابتي  
تريد من ذى قرابتي ، واحتمل في الكشف أن يكون صفة كالهجاجة والفاقة للاحقق .  
« او امرأة » عطف على رجل « وله » اي للرجل واكتفى بحكمه عن حكم  
المرأة لاقتضاء العطف اشتراكهما فيه ويحتمل ارجاعه الى أحد المذكورين او الى  
الكلالة لكونها عبارة عن الميت او المورث .

« أخ اراخت » اطلاقهما وان كان شاملاً لماهما من الأب او الأم الا أنه مقيد  
بما كانا من الأم لانه حكم بتساويهما في الميراث كما دل عليه قوله :

« فلكل واحد منهما السدس » اي سدس ماترك من غير مفاضلة الذكر على  
الانثى « فان كانوا » اي من يرث بالاخوة « أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » فاقضى ذلك

(١) انظر التهذيب : ج ٩ ، ص ٣١٩ الرقم ١١٤٧ . والكافي ج ٢ ، ص ٢٤٣ باب

الكلالة الحديث ٣ . وهو في المرآت ج ٤ ، ص ١٤٦ . وفيه : « حسن كالصحيح » .

أنّ الاخ من الامّ ان كان واحداً فله السدس وان كانوا أكثر من واحد فلهم الثلث من التركة يتساوون فيه من غير فرق بين الذكر والانثى .

وذكر تعالى في آخر السورة أنّ للاختين الثلثين وأنه مع اجتماع الاخوة والاخوات فللذكر مثل حظّ الانثيين وهذا يقتضى أن يكون المحكوم عليه بالتساوى في الارث هنا غير المحكوم عليه نمة لمكان الاختلاف .

و ينسبه على <sup>(١)</sup> ماقلناه مارواه الكليني عن بكير بن أعين قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : امرأة تركت زوجها واخوتها لامتها واخوتها لأبيها فقال عليه السلام : للزوج النصف ثلثة أسهم وللأخوة من الامّ الثلث الذكر والانثى فيه سواء وبقي سهم فهو للأخوة والأخوات من الاب للذكر مثل حظّ الانثيين لانّ السهام لاتعمل ولا ينقص الزوج من النصف ولا الأخوة من الامّ ثلثهم لانّ الله عزّ وجلّ يقول : « فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » و ان كانت واحدة فلها السدس .

والثدى عنى الله في قوله : « وان كان رجل يورث كلالة او امرأة وله أخا واخت فلكل واحد منهما السدس فان كانوا أكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث » انما عنى بذلك الاخوة والاخوات من الامّ خاصّة ، وقال في آخر سورة النساء : « يستقونك قل الله يفتيكم في الكلالة ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت » يعنى اختاً لأب وامّ او اختاً لأب « فلها نصف ماترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد » وان كانوا اخوة رجالاً ونساءً فللذكر مثل حظّ الانثيين ، فهم الذين يزدادون وينقصون (الحديث) .

ونحوها صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام وقد نقل في مجمع البيان اجماع الامّة على أنّ الاخوة والاخوات من قبل الامّ يتساوون في الميراث ومفهوم الآية

(١) انظر التهذيب ج ٩ ، ص ٢٩٢ الرقم ١٠٤٧ رواه عن محمد بن مسلم عن أبي- جعفر (ع) . وهو فى الوسائل ج ٣ من طبعة الاميرى ص ٣٥٠ الباب ٣ من أبواب ميراث الاخوة الحديث و فى الوافى الجزء ١٣ ، ص ١٢٥ . و رواه فى الكافى ج ٢ ، ص ٢٤٤ باب ميراث الاخوة مع الولد الحديث ٤ عن بكير بن أعين عن أبي عبد الله (ع) . و فى المرآت ج ٤ ، ص ١٤٧ . و فيه « حسن كالصحيح » . و روى حديث بكير فى التهذيب بالرقم ١٠٤٥ .



أَنَّ الاخوة والاخوات لا يرثون مع وجود الأولاد ولا الاءاء بل ولا مع الامّ وهو كذلك عندنا وان خالف فيه العامة .

« من بعد وصية يوصى بها او دين غير مضار » حال من فاعل يوصى او من الوصية والتذكير لانه مصدر بمعنى الايضاء ، ويحتمل أن يكون حالاً عن الوصية والدين معاً والمراد أن الوصية والدين اللذين يقدران على الارث هما اللذان لا يكون فيهما اضرار الورثة كأن يقصد بالوصية مجرد حرمانهم وعدم وصول شيء اليهم او بالدين ذلك او يستدين ديناً غير محتاج اليه فيضيّعه او يقرّ بدين مع عدمه قاصداً للاضرار بهم فان ذلك لا يقدر اذا علم أن قصده ذلك فلا يسمع بل يكون وجوده كعدمه على ما يعلم تفصيله من الفروع .

« وصية من الله » مصدر مؤكّد كفرية ويحتمل انتصابه بغير مضار على انه مفعول به ويؤيد قراءة غير مضار وصية بالاضافة اى لا يضار وصية من الله بالاولاد بالاسراف في الوصية او الاقرار بالكذب بالدين .

« والله عليم » بمصالح عباده لا يفعل لهم الا ما هو خير لهم « حكيم » لا يعاجل العصاة بالعقوبة بل يمن عليهم بالانظار والامهال فربما رجعوا عما هم عليه بالتوبة .

#### السادسة :

« يستفتونك » اى في الكلاله حذف لدلالة الجواب عليه روى أن جابر بن عبد الله كان مريضاً فعاده رسول الله ﷺ فقال : انسى كلاله فكيف أصنع ؟ - فنزلت وفي الكشاف روى أنه آخر ما نزل من الاحكام .

قيل : انه تعالى أنزل للكلالة آيتين أحدهما في الشتاء وهي التي في أوّل سورة النساء والآخرى في الصيف وهي هذه فلذا سمى آية الصيف .

« قل الله يفتيكم في الكلاله » فبيّن لكم حكم ميراثها وقد عرفت معناها وان امرء هلك » ارتفاعه بفعل مضمّر يفسره الظاهر بقريظة الشرط المختص بالفعل اى ان

(١) انظر الكشاف : ج ١ ، ص ٥٩٨ . وقال ابن حجر في الشاف الكاف : « متفق

عليه من رواية ابن المنذر عنه . » واخرجه أصحاب السنن .

مات امرء «ليس له ولد» ذكراً أو أنثى بواسطة أو غيرها لأن المطلق من الولد يتناول جميع ذلك لغة وعرفاً والمراد ولا والد أيضاً، ولعلّ عدم التصريح به لأن لفظ الكلالة يدلّ عليه لما مرّ أنّها ليس بوالد ولا ولد، وإن أبيت ذلك فقليل؛ هو مقيّد بعدمه أيضاً للاجماع على عدم ميراث الاخوة مع الأب والجملة أما صفة امرء اوحال من المستكنّ في هلك.

«وله اخت» أي من الأبوين أو الأب وحده لأن حكم الاخت من الأم فقط قدمضى في الآية السابقة على ما بيناه والواو يحتمل الحالية والعطف.

«فلها نصف ما ترك» ومقتضى الآية أن استحقاق الاخت للنصف مع عدم الولد وفقده وقدرت أن الولد يقال للذكر والأنثى بواسطة أو لا فيلزم أن لا تثر مع البنت شيئاً بمقتضى ظاهر القرآن وإلى هذا يذهب علماؤنا، وفي الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام دلالة على ذلك أيضاً.

واستشكل فيه العامة لقولهم بالتعصيب فحمل في الكشف الولد المنفى على الابن نظراً إلى أن الابن يسقط الاخت ولا تسقطها البنت. وقال القاضي: «الولد على ظاهره فإن الاخت وإن ورثت مع البنت عند عامة العلماء غير ابن عباس لكنها لا تثر النصف أراد أنها لا تثره بالفريضة وإنما تثره بالعصوبة في مادة خاصة ومن ثم لا تثر مع الابن أو الابن والبنت معاً وترث أقل من النصف مع البنيتين».

والحق أن ذلك بعيد عن ظاهر القرآن لا يصار إليه من غير موجب قوى والتوارث بالعصبة غير ثابت بدليل يستند إليه مع قوله تعالى: (وأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض) حيث نصّ فيها على أن سبب استحقاق الميراث القربى وتداني الأرحام كما أشرنا إليه سابقاً.

«وهو يرثها» أي المرء يرث اخته على تقدير كونها الهالكة.

«أن لم يكن لها ولد» ذكر أو أنثى بواسطة أو لا لصدق الولد عليه كما عرفت والمراد ولا والد أيضاً لعدم ارث الأخ مع وجود الأب أو الأم كما سبق.

قال القاضي: «إن أريد بيرثها يرث جميع مالها فالمنفى الولد مطلقاً ذكراً



أوائتي وإلا فالمراد به الذكركر اذ البنت لا تحجب الأخ، وقريب منه ما قال في الكشف وهو بناء على ما أصلوه فاسداً من توريث العصة المعلوم بطلانه بظاهر القرآن خصوصاً هنا .

فان ظاهر القرآن اقتضى أن ارث الأخ مشروط بعدم الولد والولد كما يقع على الذكر يقع على البنت أيضاً باجماع أهل اللغة وما استندوا في تخصيصه إلى أخبار دلت عليه فهي معارضة بمثلها من طرفهم أيضاً ومع التعارض يتساقطان ويجب الرجوع إلى ظاهر القرآن وقد انعقد إجماع أهل البيت عليهم السلام على بطلان الميراث بالتعصيب وهو حجة قاطعة .

« فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك » الأخ او الاخت وضمير كانتا يرجع إلى من يرث بالاخوة وتثنيته من حيث المعنى .

« وان كانوا اخوة رجالاً ونساءً » أصله وان كانوا اخوة وأخوات فالمراد بالاخوة ما يشمل الأخوات تغليباً لحكم الذكور .

« فللذكر مثل حظ الأنثيين ، يبين الله لكم » أحكام موارثكم « أن تصلوا » أي كراهة أن تصلوا وتخطئوا في الحكم بها ، وقيل : المعنى يبين لكم ضلالكم الذي من شأنكم اذا خليتم وطباعكم لتحترزوا عنه وتتحروا وخلافه ، وقيل : لئلا تصلوا فحذف لا وعليه الكوفيون .

« والله بكل شيء عليم » فهو عالم بمصالح العباد في المحيى والملمات وكذا في تقسيم الموارث فلا يفعل إلا ما هو أصلح بحالهم ديناً ودنياً .

واعلم أن الآية السابقة أعنى قوله : « يوصيكم الله في اولادكم » تضمنت ميراث الاولاد والاباء والاية التي بعدها أعنى قوله : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم » الاية ، تضمنت ميراث الأزواج والزوجات والاخوة والاخوات من قبل الام ، وهذه الاية تضمنت بيان ميراث الاخوة والاخوات من قبل الأبوين او الأب مع عدمهم كما يعلم من الأخبار وقد سبق جانب منها .

وقد ظهر مما ذكرناه أن معظم الخلاف بيننا وبين مخالفينا في الفرائض

والمواريث في ثلاثة أشياء أحدها العصبية ، وقد أشرنا سابقاً الى بطلان القول بها وبيننا أن الميراث بالفرض لا يجتمع فيه إلا من كانت قرباه إلى الميت واحدة كالبنات أو البناتين مع الوالدين أو أحدهما فمتى انفرد واحد منهم أخذ المال كله بالفرض والباقي بالرد ومع الاجتماع يأخذ كل واحد منهم ماسمى له والباقي يرد عليهم ان فضل على نسبة سهامهم وان نقص لمزاحمة الزوج أو الزوجة بهم كان النقص داخلاً على البنات والبنات دون الأبوين أو أحدهما ودون الزوج أو الزوجة .

ولا يجتمع مع الأولاد ولا مع الوالدين ولا مع أحدهما من يتقرب بهما كالكلالتين فانهما لا يجتمعان مع الأولاد ذكوراً كانوا أو إناثاً ولا مع الوالدين ولا مع أحدهما أباً كان أو أمّاً لما عرفت من أن المعتبر في الاستحقاق القرب والتداني إلى الميت وغير هؤلاء ليس بمنابتهم في القرب وتداني الأرحام .

الثاني - العول وهو يدخل في المواضع التي ينقص فيها المال عن السهام المفروضة فيه والذي يذهب إليه أصحابنا الامامية رضوان الله عليهم : أن المال اذا ضاق عن سهام الورثة قدم ذوا السهام المذكورة من الزوجين والأبوين على البنات والاخوات من الأب والام أو من الأب فقط وجعل الفاضل عن سهامهن كما أشرنا إليه فيكون النقص داخلاً على البنات والبنات في صورة اجتماع الزوج والأبوين ، وعلى الاخوات من الأبوين أو أحدهما في صورة اجتماع الزوج معهن .

وقال المخالف : اذا ضاق المال عن سهام الورثة قسم بينهم على قدر سهامهم كما يفعل في الديون والوصايا اذا ضاقت التركة عنها فيوزع بحيث يكون النقص داخلاً على الجميع وحاصله أن يلحق السهم الزائد على الفريضة ويقسم على الجميع . وتسميته عولاً أمّا من الميل لكون الفريضة عايلة على أهلها لميلها عليهم بالجور بسبب نقصان سهامهم ، او من عال الرجل اذاكثر عياله لكثرة السهام فيها ، او من عال إذا غلب لغلبة أهل السهام بالنقص .

والذي يدل على صحته ما ذهبنا اليه بعد الاجماع ورود الأخبار المتظافرة عن أهل البيت عليهم السلام وكان ابن عباس يقول من شاء باهله عند الحجر الأسود ان الله



عزّ وجلّ لم يذكر في كتابه نصفين وثلاثاً وقال أيضاً : سبحان الله العظيم أترون الذي أحصى رمل عالج عدداً جعل في مال نصفاً ونصفاً وثلاثاً وهذان النصفان فاين موضع الثلث ؟ .

فقال زفر : يا ابن عباس فمن أول من أعال الفرائض ؟ - فقال : عمر لما التقت الفرائض عنده ودفع بعضها بعضاً قال : والله ما أدري أيتكم أقدّم وأيتكم أوخر وما أجد شيئاً هو أوسع من أن أقسم عليكم هذا المال بالحصص قال ابن عباس : لو قدّمتم من قدّم الله وأخترتم من أختر الله ما عالت الفريضة .

فقال له زفر : وأيتها قدّم وأيتها أختر ؟ - فقال : كلّ فريضة لم يهبها الله إلاّ الى فريضة فهذا ما قدم الله وأما ما أختر فكلّ فريضة اذا زالت عن فرضها لم يكن لها إلاّ ما يبقى فتلك التي أخر فأمّا التي قدّم فالزوج له النصف فاذا دخل عليه ما يزيله عنه رجع الى الرّبع لا يزيله عنه شيء ومثله الزوجة والامّ وأما التي أختر ففريضة البنات والاخوات لها النصف والثلاثان فاذا ازالتهنّ الفرائض عن ذلك لم يكن لهنّ إلاّ ما يبقى فاذا اجتمع ما قدّم الله وما أختر الله بدأ بما قدّم الله واعطى حقه كاملاً فان بقي شيء كان لمن أختر ( الحديث ) .

ويدلّ عليه ايضاً انّ المال اذا ضاق عن السّهام كما لو ماتت امرأة وخلفت ابنتين وأبوين وزوجاً فانّ المال يضيق عن الثلثين والستسين والرّبع فنحن بين أمرين إمّا أن ندخل النقص على الجميع كما يقوله المخالفون او ندخله على البعض دون البعض ، وقد أجمعت الامة هنا على أنّ البنيتين لا يأخذان الثلثين كاملاً فتكونان منقوصتين بلا خلاف و من عداهما لم يقع اجماع على نقصه من سهامه ولا قام دليل عليه بل ظاهر الكتاب يقتضى أنّ له سهماً معلوماً فيجب أن نوفيّه ونجعل النقص لاحقاً بمن اجمع على النقص فيه .

الثالث - الرّد أي ردّ ما فضل عن فرض ذوى السّهام من الورثة فعندنا أنّ الفاضل يرّد على ذوى السّهام بقدر سهامهم كمن خلف بنتاً وأباً فللمنت في التسمية النصف وللأب في التسمية السّدس وما بقي بعد ذلك فهو يرّد عليهما بقدر حصصهما

فللميت ثلاثة أرباعه و للأب ربه . و ذهب المخالف الى أن الفاضل يردّ على عصبية الميت فان فقد فالى بيت المال .

و يدلّ على بطلان قولهم بعد الاجماع ظاهر قوله تعالى : « و اولو الأرحام بعضهم أولى ببعض » الآية حيث دلّت على أن من هو أولى بالرحم و أقرب به أولى بالميراث و قد علمنا أن قرابة الميت و ذوى أرحامه أولى بميراثه من المسلمين و بيت المال ، و أصحاب السهام غير الزّوجين أقرب الى الميت من عصبته فوجب أن يكون فاضل السّهام اليهم مصروفاً .

و لعلّ حجة المخالف ظاهر قوله تعالى : « ان امرء هلك ليس له ولد وله اخت فلها نصف ما ترك » الآية حيث جعل للاخت النصف اذا مات أخوها و لا ولد ولم يرد عليها فدلّ على انها لا تستحقّ أكثر من النصف بحال من الأحوال .

و الجواب أن النصف انما وجب لها بالتسمية لانها اخت و الزّيد انما تأخذه بمعنى آخر و هو الرّد بالرحم ، و ليس يمتنع أن يضاف سبب الى آخر فان الزّوج اذا كان ابن عمّ و لا وارث معه ، و رث النصف بالزّوجيّة و النصف الآخر للقرابة عندنا و للعصبة عندهم و على هذا فذكر أحد السببين لا ينفي السبب الآخر . و هذه جملة نافعة هنا . و تمام الكلام يطلب من الفروع .

السابعة : « و إني خفت الموالى » عصبتي و بنى عمى سموا موالى لأنهم الذين يلونه في النسب بعد الصّلب « من ورائى » متعلّق بمحذوف او بمعنى الموالى اى خفت فعلهم من ورائى او الذين يلون الأمر من ورائى اى بعد موتى و انما خشى منهم لأنهم كانوا شرار بنى اسرائيل .

« و كانت امرأتى عاقراً » لا تلد و هو يطلق على كلّ من الرّجل الذى لا يولد له و المرأة التى لا تلد « فهب لى من لدنك » اى من عندك « وليتاً » اى وارثاً من صلبى و هذا هو الظاهر و عليه أكثر المفسّرين و قيل : إنّه طلب من يقوم مقامه ولدأ كان او غيره و هو بعيد لقوله في آل عمران : « ربّ هبلى من لدنك ذريّة طيبة »



و قوله : « رب لا تذرنى فرداً » . . الآية .

« يرثنى ويرث من آل يعقوب » الآل خاصة الرجل الذي يؤل أمرهم اليه .  
ثم الفعلان قرىء مجزوماً كان جواب الدعاء وان قرىء مرفوعاً فالأكثر على  
أنه صفة و قال صاحب المفتاح : الأولى حملة على الاستيناف كأنه قيل لم تطلب  
الولد ؟ فقال مجيباً : يرثنى اى لانه يرثنى لثلاث يلزم أنه لم يوهب من وصفه فان  
يحيى مات قبل زكريا .

و اعترض بأن حملة على الاستيناف يوجب الاخبار عما لم يقع و كذب النسب  
أشنع من كونه غير مستجاب الدعوة واجيب بأن عدم ترتب الغرض من طلب الولد  
لا يوجب الكذب هذا وفي الحكم بكون موت يحيى قبل زكريا بحث فان في أخبارنا  
المعتبرة الاسناد ما يدل على أن موت زكريا قبل يحيى وأن يحيى ورث الكتاب  
و الحكمة وهو صبي صغير و روى ذلك الكليني أيضاً في الكافي في باب حالات الأئمة  
عليهم السلام في السن .

« و اجعله رب رضيعاً » و اجعل ذلك الولد الذي يرثنى مرضياً عندك ممثلاً  
لأمرك عاملاً بطاعتك مجانباً عن معصيتك . وفي الآية دلالة واضحة على أن الأنبياء  
يورثون المال كما في غيرهم من آحاد الناس فان زكريا عليه السلام صرح بدعائه و طلب  
من يرثه و يحجب بنى عمه و عصيته من الولد .

و حقيقة الميراث انتقال مالك الموروث الى ورثته بعد موته بحكم الله لان ذلك  
هو المتبادر من الارث ، و حملة على العلم و النسبوة خلاف الظاهر لا يصار اليه الا مع  
الموجب القوي و الضرورة الداعية و هي هنا غير معلوم على أن النسبوة و العلم لا  
يورثان لأن النسبوة تابعة للمصلحة لا دخل للنسب فيها و العلم موقوف على من  
يتعرض له و يتعلمه .

و لان زكريا انما سأل ولياً من ولده يحجب مواليه من بنى عمه و عصيته  
من الميراث و ذلك لا يليق الا بالمال لان النسبوة و العلم لا يحجب الولد عنهما غيره  
بحال ، و لان طلبه أن يجعله رضيعاً لا يليق بطلب النسبوة لان النسب لا يكون الا

رضياً معصوماً فلا معنى لمسألته و ليس كذلك المال لانه يرثه الرضى و غيره .  
و يؤيد ذلك عموم آيات الارث ، و من هنا يبطل ما يذهب اليه المخالفون  
من ان المراد وراثة الشرع و العلم و ان الانبياء عليهم السلام لا يورثون المال استناداً الى  
خبر روه و يزيد بطلانه ان ما ذكره من الخبر لم يثبت صحته فلا وجه للتخصيص به .  
على انه لو سلم صحته ففى تخصيص الكتاب بخبر واحد مثله سيما اذا انكره  
كثير ولم يروه الا واحد مع التهمة في ذلك الواحد بعيد جداً . و المجهزون للتخصيص  
انما يجوزونه بالخبر الصحيح الناس و هو منتف فيما ذكره و كيف يتحقق  
ارث العلم و الشرع مع ان ظاهره الانتقال من محل الى آخر كما هو الظاهر من  
الارث و لا انتقال في العلم .

و بالجملة فقولهم هنا ليس الا عناداً محضاً و عدولاً عن الحق .  
و استدلل بعض من اعترف بان المراد بالوراثة هنا وراثة المال بهذه الاية على ان البنات  
لا تحوز المال كله بالميراث دون بنى العم و العصبه لان زكريا عليه السلام انما طلب ولياً  
يمنع مواليه و عصبته ولم يطلب و لية ، قال الشيخ في التبيان : و هذا ليس بشيء لان  
زكريا عليه السلام انما طلب ولياً لان من طباع البشر الرغبة في الذكور دون الاناث من الاولاد  
فلذا طلب الذكر على انه قيل : ان لفظ الولي يطلق على الذكر و الانثى فلا نسلم  
انه طلب الذكر بل الذى يقتضيه الظاهر انه طلب ولداً سواء كان ذكراً او انثى .

#### الثامنة :

« و اذا حضر القسمة » اى قسمة التركة « اولو القربى » اى قرابة الميت ممن  
لا يرث منه « و اليتامى و المساكين » قيدهم في مجمع البيان بالأقارب و هو خلاف  
الظاهر من الكشف . « فارتزقوهم منه » اى فاعطوهم من المقسوم و الظاهر ان المخاطب  
بذلك الورثة البالغون امرؤا بان يرتزقوا المذكورين شيئاً من الارث تطبيقاً لقلوبهم و  
تصدقاً عليهم .

وقد اختلف في هذا الأمر هل هو للوجوب او للتدب فقول : بالأول و نسخ  
بآية الموارث و الحق ان النسخ بعيد لكونه خلاف الأصل و عدم المنافاة بينها و



بين ما ظن أنه ناسخ لها وقد نقل في مجمع البيان عن أكثر المفسرين والفقهاء أنها محكمة غير منسوخة قال : و هو المروى عن الباقر عليه السلام .

و نقل في الكشاف عن سعيد بن جبیر أن انا ساقولون نسخت والله ما نسخت و لكنّها ممّا تهاون به الناس ، و يمكن حملها على التّدب فلا وجه لنسخها حينئذٍ و لانّ الظاهر أنّه لا قابل بالوجوب .

ويؤيده قوله : « و قولوا لهم قولاً معروفاً » اذ الظاهر أنّ ذلك على التّدب بان يدعوا لهم بالرّزق من الله ، و يمكن حملها على استحباب الطّعمة كما يقوله أصحابنا وفيه بعد فانتها مقيّدة بشروط لا يمكن فهمها من الآية . وقيل : انّ الاعطاء مختصّ بالورق والعين و أمّا الأرضون و الرقيق فلا بل يقولون قولاً معروفاً اي يعتذرون اليهم في ذلك فيقولون لهم : ارجعوا بورك فيكم .

و قيل : انّ المخاطب بذلك المريض اذا حضرته الوفاة والمراد الأمر بالوصيّة لمن لا يرثه بشيء من ماله ولا يخفى بعده عن حضور القسمة .

و بالجملة الافتاء بظاها من وجوب الاعطاء للمذكورين مشكل لعدم ظهور القابل ، و حملها على الطّعمة بعيد ، و حمل الأمر فيها على التّدب مع عدم ظهور المعارض أشكل و الاحتياط يقتضى العمل بظاها مهما أمكن لانّها محكمة على ما عرفت و ظهور الأمر في الوجوب والله اعلم .

## كتاب الحدود

و هو اقسام الاول حد الزنا وفيه آيات :

الاولى :

« واللائي يأتين الفاحشة من نسائكم » أى يفعلها يقال : أتى الفاحشة و جاءها وغشيها ورهقها اذا فعلها، والفاحشة الزنا لزيادة فحشها وشناعتها ونقل في مجمع البيان اجماع المفسرين على أن المراد بها هنا الزنا ومعنى من نسائك من زوجاتكم او من الحراير من نساء كم المؤمنات .

« فاستشهدوا عليهن أربعة منكم » أى فاطلبوا ممن ادّعا اتيانهن الفاحشة أربعة من رجال المؤمنين يشهدون عليهن والخطاب للحكام والأئمة وذلك عند عدم الاقرار بالفاحشة . و فيها دلالة على أن عدد الشاعد في الزنا اربعة رجال من المسلمين فلا تسمع شهادة النساء منفردات ولا منضمات أما اعتبار العدالة فيعلم من موضع آخر . « فان شهدوا » يعنى الأربعة « فأمسكوهن في البيوت » فاحبسوهن فيها و اجعلوها سجناً عليهن « حتى يتوفاتهن الموت » على تقدير مضاف أى ملك الموت كما وقع التصريح به في قوله تعالى : « قل يتوفاكم ملك الموت الذى وكل بكم » او المراد يستوفى ارواحهن بالموت و يمتن في البيوت .

و الأكثر من المفسرين على أن الآية منسوخة لأن الفرض في أوّل الاسلام قد كان اذا زنت المرأة وقامت عليها البيّنة بذلك ان تحبس في البيوت ابدأ حتى تموت ثم نسخ بالرجم في المحصنين و الجلد في البكرين ، و يحتمل أن يكون المراد منها التوسية بما ساكنهن بعد أن يجلدن كيلا يجرى عليهن ماجرى بسبب الخروج و



التعرض للرجال ويكون عدم ذكر الحد استغناء عنه بقوله: « الزانية والزاني »... الآية .

و على هذا فلا تكون منسوخة و يؤيده ان النسخ خلاف الأصل فلا يصار اليه إلا مع موجب قوى ، واحتمل بعضهم أن يكون المراد بالفاحشة المساحقة و يؤيده عدم ذكر الرجال وتخصيص الحكم بالنساء ، قال الراوندى : هذا خلاف ما عليه المفسرون لانهم متفقون على أن الفاحشة المذكورة في الآية هي الزنا و هو المروى عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السلام .<sup>(١)</sup>

« و يجعل الله لهن سبيلاً » كتميعين الحد المخلص عن الحبس او النكاح المغنى عن السفاح ، و يؤيد الأول ما رواه عبادة بن الصامت انه لما نزل قوله تعالى : « الزانية و الزاني فاجلدوا »... الآية . قال النسيب والله اعلم : خذوا عنى قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و الثيب بالثيب جلد مائة و الرجم .

ولا يذهب عليك أنه على هذا لا يتم النسخ فان الحبس حينئذ لم يكن مؤبداً بل ممتداً الى غاية و ظاهر أن بيان الغاية لا يكون نسخاً و من شرط النسخ كون الحكم على وجه لولا النسخ لكان مستمرّاً و ذلك لا يتحقق في المغيبي بغاية و فيه أن الغاية اذا كانت المدة كما في قوله : افعل هذا الى رأس الشهر فانه مع انتهائه يرتفع الحكم بلانسخ اما لو قال : افعلوا هذا الفعل الى أن ايئن لكم فالظاهر أنه بعد البيان يكون ناسخاً اذ لولاه لكان مستمرّاً فتأمل .

### الثانية :

« و اللذان يأتياها » اي يفعلان الفاحشة بمعنى الزنا « منكم فأزوها » بالتوخيخ والتقرير بأن يقولوا لهما أما استحبيتما أما خفتما الله أما الكما في النكاح مندوحة ؟ وقيل بالتعزير و الجلد .

(١) انظر مجمع البيان ، ج ٢ ، ص ٢١ .

« فان تابا وأصلحا فاعرضوا عنهما » اى فاقطعوا عنهما الايذاء واعرضوا عنهما بالانغماض و الستر .

« ان الله كان نواباً رحيماً » علة الامر بالاعراض و ترك المذمة ، و قد اختلف في المراد بهذه الآية فقيل انها في البكرين خاصة دون الثيبين و الاولى في الثيبين دون البكرين و نسختا بآية الجلد و الرجم .

و قيل : انهما في شيء واحد و ان هذه كانت سابقة على الاولى نزولاً و كان عقوبة الزنا الأذى ثم الحبس على الوجه السابق ثم الجلد اى نسخ الحكم مرة بعد اخرى الى ان استقر في الجلد .

و قيل : ان المراد بالفاحشة هنا اللواط على ان المراد بقوله تعالى : « و اللذان يأتيانها » الرجال يخلوان بالفاحشة بينهما وفي الآية السابقة المساحقة الحاصلة بين النساء و نقله في مجمع البيان عن ابن مسلم قال : و حكم الآيتين عنده ثابت غير منسوخ و الى هذا التاويل يذهب أهل العراق فلا حدّ عندهم في اللواط و السحق . ثم قال : و هذا بعيد لان الذى عليه جمهور المفسرين أن الفاحشة في الآية الزنا و ان الحكم فيها منسوخ بالحدّ المفروض في سورة النور ، و قد يقال : لو كان المراد بالفاحشة هنا اللواط كما قالوه لم يلزم عدم الحدّ فيه اذ يجوز أن يكون المراد بالأذى اقامة الحدّ عليه أعنى القتل الذى هو أعلى مراتبه كما بين من خارج لا التقرّيع باللسان فقط .

ولو قلنا أن الحكم فيها منسوخ بالحدّ فالمراد أن الاقتصار على الأذى و التقرّيع باللسان قد نسخ الى الحدّ اللازم على الزانى لأن الأذى نسخ اذ هو حكم لم ينسخ فان الزانى يؤذى و يعنف من باب النهى عن المنكر و يذم على فعله لكنه لم يقتصر عليه بل زيد فيه بان اضيف الجلد او الرجم اليه .

و في الآية دلالة على وجوب ترك الأذى بعد التوبة و لعل المراد بالاصلاح الكون على التوبة بحيث يفهم عرفاً انه صلح حاله . و اقتضى مفهوم الشرط انهما ما لم يتوبا



لا يسقط عنهما الاذى بالتقريع و أن التوبة بنفسها مسقطه للأذى من غير حاجة الى شيء آخر .

الثالثة « الزانية و الزانى » قدم الزانية لان الزانى في الأغلب يكون بسبب تعرضها للرجل و عرض نفسها عليه فهى الأصل فيه و قدم الزانى عليها في آية النكاح لانها مسوقة لذكر النكاح والرجل هو الأصل فيه ، وارتفا عهما على الابتداء و الخبر محذوف اى فيما يتلى عليكم حكم الزانية و الزانى .

والخبر « فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة » بتقدير مقول في حقهما و الفاء لتضمن معنى الشرط ان اللام بمعنى الذى ، وعلى قراءة النصب فهو بفعل مضمير يفسره ما بعده ، و المخاطب بذلك الأئمة عليهم السلام بالاجماع و من ثم احتج به بعضهم على وجوب نصب الامام نظراً الى أن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب .

و مقتضى ذلك أن السيد لا يملك اقامة الحد على مملوكه وهو اختيار الاكثر نظراً الى أن الخطاب للأئمة بالاتفاق ولم يذكر الفرق بين الاحرار و العبيد ، وايضاً لوجاز للمولى أن يسمع شهادة الشهود على عبده بالسرقه فيقطعه فلو رجعوا عن شهادتهم و جبان يتمكن من تضمين الشهود وليس له ذلك بالاتفاق لانه ليس لأحد أن يحكم لنفسه .

وأجاز الشافعى اقامة السيد الحد على مملوكه محتجاً بقوله عليه السلام أقيموا الحدود على ما ملكت ايمانكم و هو غير ظاهر في مدعاه لجواز ارادة رفع القضية الى الامام ليقيم عليه الحد فتأمل .

و اللفظان ظاهران في العموم اذ المراد كل امرأة زنت و كل رجل زنى و يؤيده قوله : « كل واحد منهما » فانه يفيد العموم عرفاً ، وانكر صاحب الكشاف عموم الزانية و الزانى و تناوله المحصن و غيره نظراً الى انها يدلان على الجنسين المتنافيين لجنسى العفيفة و العفيف دلالة مطلقة و الجنسية قائمة في الكل و البعض جميعاً فايتهما قصد المتكلم فلا عليه كما يفعل في الاسم المشترك هذا كلامه و فيه بعد

و قد سبق نظيره و انّ الحقّ فيه العموم .

و هذا العموم مخصوص بالاجماع و الأخبار بالحرّ و الحرّة غير المحصنين فلو كان عبداً أو أمةً ينصف عليهما الحدّ كما اقتضاه قوله : « فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » .

و قال بعض الظاهريّة : عموم قوله الزّانية و الزّانى يقتضى وجوب المائة على العبد و الأمة الاّ أنّه ورد النصّ بالتنصيف في حقّ الأمة فلو قسنا العبد عليه لزمنا تخصيص عموم الكتاب بالقياس و منهم من قال : الأمة اذا تزوّجت فعليها خمسون لقوله : « فاذا احصنّ أى تزوّجت فان اتين بفاحشة مبينة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فاذا لم تتزوّج فعليها المائة للعموم ، و اتفاق العلماء على خلاف هذين القولين يردّهما .

ولو كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرّجم بلا خلاف بين العلماء . و أنكر الخوارج الرّجم لانه لا ينتصف وقد قال تعالى : فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ، ولانه تعالى أطنب في أحكام الزّنا ما لم يطنب في غيره ولو كان الرّجم مشروعاً لكان أولى بالذكر ، و لأنّ قوله الزّانية و الزّانى يقتضى وجوب الجلد على كلّ الزّناة و ايجاب الرّجم على البعض يقتضى تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد و العلماء كافة خالفوهم في ذلك .

و أجابوا عن الأوّل بانّ الرّجم حين انه لم ينتصف لم يشرع في حقّ العبد فخصّص العذاب بغير الرّجم للدليل العقلي و للأخبار ، و عن الثّانى أنّ الأحكام الشرعيّة كانت تتجدد بحسب المصالح فلعلّ المصلحة الّتى اقتضت وجوب الرّجم حدثت بعد نزول هذه الآية ، و عن الثّالث بانّ تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جاز و قد بيناه في الاصول على أنّنا لانسلم أنّها أخبار آحاد بل وجوب الرّجم ثبت بالتواتر .

و هل يجب الجلد معه بانّ يجلد أو لاّ مائة جلدة ثمّ يرمى قيل : نعم و هو اختيار جماعة من علمائنا كالشيخ المفيد و ابن الجنيد و سلاّر ، و ذهب جماعة منهم الى أنّ ذلك مخصوص بالشيخ و الشيخة اذا زنيا و كانا محصنين و لو كانا شابّين محصنين لم



يكن عليهما غير الرجم وهو خيرة الشيخ في النهاية والاول غير بعيد لان الشابين المحصنين داخلين في هذه الآية لكونهما زانيين واستحقاقهما الرجم لا ينفي استحقاقهما الجلد الثابت بها .

ويدل عليه ايضاً صحيحة <sup>(١)</sup> محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام : في المحصن والمحصنة جلد مائة ثم الرجم ونحوها من الأخبار

ولعل حجة الشيخ فيما ذهب اليه ما رواه عبدالله بن طلحة <sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : اذا زنى الشيخ والعجوز جلدا ثم رجما عقوبة لهما واذا زنى المحصن من الرجال رجم ولم يجلد اذا كان قد احسن . وفي صلاحيتها لتخصيص الآية نظر لضعفها مع امكان حملها على وجه آخر .

والشيخ في التبيان وافق الجماعة قال عند تفسير هذه الآية : يجلد الزانية والزاني اذا لم يكونا محصنين كل واحد منهما مائة جلدة واذا كانا محصنين أو أحدهما كان على المحصن الرجم بلاخلاف وعندنا انه يجلد أولاً مائة مرة ثم يرجم وفي أصحابنا من خص ذلك بالشيخ والشيخة اذا زنيا وكانا محصنين فاما اذا كانا شابين محصنين لم يكن عليهما غير الرجم وهو قول مسروق انتهى .

وأنكر أكثر العامة وجوب الجمع بين الرجم والجلد بل منعوا من الجلد على من يجب عليه الرجم مستدلين بانه لم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله الجمع بينهما . فاعترض عليهم بما روى عنه صلى الله عليه وآله انه جمع بينهما فأجابوا بان ذلك محمول على مثل ما روى عنه صلى الله عليه وآله أن رجلاً زنى بامرأة فأمر به النبي صلى الله عليه وآله فجلد ثم أخبر انه كان محصناً فأمر به فرجم قالوا : وقوله صلى الله عليه وآله : الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة متروك العمل ، وكلامهم هذا ضعيف وتأويلهم فاسد .

وهل يجب الجمع بين الجلد والتغريب في حد غير المحصن أثبتته أصحابنا و الشافعية وأنكره الحنفية زاعمين ان التغريب مفوض الى الراي الامام قالوا : وما

(١) التهذيب ج ١٠ ص ٤٠

(٢) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ٤ الرقم ١٠٠ و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٠٠ .

روى عنه عليه السلام : البكر بالبكر جلد مائة و تغريب عام و كذا ما روى عن الصحابة انهم جلدوا و نفوا منسوخ او محمول على وجه التعزير و التأديب لا الوجوب .  
واحتجوا على ذلك بان ايجاب التغريب يقتضى نسخ القرآن بخبر الواحد و ذلك لأن ايجاب الجلد ترتب على الزنا بالفاء التي هي للجزاء و معنى الجزاء كونه كافياً في ذلك فايجاب شيء آخر غير الجلد يقتضى نسخ كونه كافياً ، و لانّ التغريب لو كان مشروعاً لوجب على النبى عليه السلام و آله توقيف الصحابة عليه عند تلاوة هذه الآية و لو فعل لاشتهر مع أن ابا هريرة روى انه عليه السلام قال في الأمة اذا زنت فاجلدها فان زنت فاجلدها فان زنت فبعها و لم يذكر التغريب .

و الجواب أن ايجاب الجلد فى الآية لا ينافى ايجاب التغريب و عدمه بل يحصل مع كل منهما فلا اشعار فى الآية بأحد القسمين إلا أن عدم التغريب لما كان موافقاً للبراءة الأصلية كان ايجابه بخبر الواحد لا يزيد إلا محض البراءة فلا يلزم نسخ القرآن به ، و قول النحاة انّ الجزاء انما سمى جزاءً لانه كاف فى الشرط فلا يصلح حجة فى الأحكام و لاستبعاد فى عدم اشتهاى بعض الأحكام ككثر المخصصات ، و الاخبار الواردة فى نفي التغريب معارضة بأخبار آخر دلّت على ثبوته .

و باجملة فقول الحنفية ضعيف و الاحصان الموجب للرجل فى الرجل على ما قاله الشيخ فى النهاية : هو أن يكون له فرج يتمكّن من وطئه و يكون مالكاً له سواء كان بالعقد او بملك اليمين و براعى فى العقد الدوام فان المتعة لا تحصن و لافرق بين أن يكون الدائم على حرّة او امة او يهوديّة او نصرانيّة فان جميع ذلك يحصن الرجل و ملك اليمين ايضاً محصن .

و الاحصان فى المرأة مثل الاحصان فى الرجل سواء و هو أن يكون لها زوج يغدو اليها و يروح يخلى بينه و بينها غير غائب عنها قد دخل بها حرّاً كان او عبداً و هذا هو المشهور بين أصحابنا و ظاهر ابن الجنيد و ابن أبى عقيل اعتبار اسلام الزوجة و حرّيتها فى الاحصان بل يظهر من ابن الجنيد اعتبار حرّية الرجل ايضاً و هو بعيد و الأظهر الأوّل .



« ولا تأخذكم بهما رأفة » أى رحمة فيمنعكم من إقامة الحد عليهما .  
 « في دين الله » في طاعته و إقامة حدوده فان ذلك يوجب تعطيل حدود الله و التسامح فيها ، او المراد لا تأخذكم بهما رأفة يمنع من الجلد الشديد بل اوجعها ضرباً ولا تخففوا عنهما ، وفيها دلالة على تحريم ترك الحد او بعضه كماً او كيفاً رحمة لهما بل تحريم مطلق الرحمة والرأفة عليهما وفي الحديث يؤتى بوال نقص من الحد سوياً فيقال له : لم فعلت ذلك ؟ فيقول : رحمة لعبادك فيقول له : أنت ارحم منى بهم ؟ - فيؤمر به الى النار .

« ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » فان الايمان بهما يقتضى الجد في طاعة الله و الاجتهاد في إقامة حدوده و احكامه ولا يخفى ما فيه من المبالغة بسلب الايمان عن أخذته الرأفة و هو من التهييج .

قال الجبائي : فيه دلالة على ان الاشتغال باداء الواجبات من الايمان لان التقدير ان كنتم مؤمنين فلا تتركوا إقامة الحد . واجيب بان الرأفة لا تحصل إلا اذا حكم الانسان بطبعه أن الأولى ترك إقامة الحد وحينئذ يكون منكر الدين فلهذا يخرج من الايمان .

« وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين » جماعة منهم واختلف في أقلها فقيل : اثنان ، وقيل : ثلاثة ، وقيل : أربعة ونسبه في الكشاف الى ابن عباس ثم قال : وفضل قول ابن عباس لأن الأربعة هي الجماعة التي ثبتت فيها الحدود وفي التفضيل بذلك نظر ، وقيل : واحد وهو قول الفراء من أهل اللغة واختاره الشيخ في النهاية ورواه أيضاً أصحابنا عن الصادقين عليهما السلام .

وذهب الشيخ في الخلاف إلى أن أقل ذلك عشرة قال : وبه قال الحسن البصرى وقال ابن ادریس : « الذي أقول في الأقل أنه ثلاثة نفر لأنه من حيث العرف دون الوضع والعرف اذا طرء صار الحكم له دون الوضع الأصلي وشاهد الحال يقتضى ذلك وألفاظ الأخبار لان الحد اذا كان قد وجب بالبيئنة فالبيئنة ترجمه و تحضره و هم أكثر من ثلاثة -

وإن كان الحدّ باعترافه فاول من يرحمه الامام ثمّ الناس مع الامام ، و إن كان المراد حضور غير الشهود والامام فالعرف والعادة اليوم أنّ أقلّ ما يقال جنفاً في طائفة من الناس و جاءتنا طائفة من الناس المراد الجماعة عرفاً و عادة و أقلّ الجمع ثلاثة و شاهد الحال يقتضى أنّه تعالى اراد الجمع ، انتهى ولا بأس به وماورد بخلافه يمكن حمله على حال التعذّر ولأنّ المقصود أنّ يحصل إذاعة الحدّ ليحصل الاعتبار والانزجار و ذلك بالثلاثة أظهر ، و قول الشيخ بال عشرة بعيد لعدم ظهور وجهه مع أنّ أقلّ الجمع ثلاثة .

و مقتضى الأمر وجوب احضار الطائفة حال اقامة الحدّ فإنّ الأمر للموجب وإليه ذهب جماعة من الأصحاب وظاهر آخريين منهم الاستحباب وإليه ذهب أكثر العامة و هو بعيد لعدم ما يوجب العدول عن الظاهر والغرض من الاحضار زيادة التضييع إذ التنكيل به أكثر من التعذيب .

### الثاني حد القذف

وفيه آية : «والذين يرمون المحصنات» اي يقذفون العفيفات من النساء بالزنا والفجور ، والقذف وان كان بمعنى السبّ مطلقاً إلا أنّ المراد هنا ما ذكرناه لوصف المقذوفات بالاحصان و ذكرهنّ عقيب الزواني .

واعتبار أربعة شهداء لقوله : « ولم يأتوا بأربعة شهداء » يشهدون انهم رأوهنّ يفعلن ذلك فإنّ هذا العدد من الشهود غير معتبر في غير الزنا اجماعاً فلو قذفه بالسرقة او شرب الخمر أو أكل الربّيا اكتفى فيه بشاهدين ولقوله : « فاجلدوهم ثمانين جلدة » وظاهر أنّ القذف بغيره مثل يا فاسق و يا شارب الخمر و يا آكل الربّيا انما يوجب التعزير . و الذين مبتدأ خبره فاجلدوهم .

و مقتضى الآية عموم الجلد لكلّ قاذف سواء كان حرّاً او عبداً عاقلاً او مجنوناً بالغاً او صبيّاً مسلماً او غيره لكنّه مقيّد بالعقل والبلوغ للاجماع على عدم الزام عادمهما بشيء لعدم التكليف في حقه نعم يؤدّب المجنون ويعزّر الصبي بما يراه الحاكم .



وأكثر العامة قيده بالحر أيضاً وحكموا بتنصيف الحد على المملوك القاذف و حكموا بوجوب أربعين سوطاً و هو قول الشيخ في المبسوط مستدلاً عليه باصالة البراءة من الزنايد ولقوله تعالى : « فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » ولرواية القاسم بن سليمان <sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام .

و المشهور بين أصحابنا أن عليه الحد كاملاً لظاهر العموم في الآية فيجب العمل به الى أن يثبت المعارض الصريح وهو غير معلوم ، ويؤيده من الاخبار حسنة الحلبي <sup>(٢)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : اذا قذف العبد جلد ثمانين وغيرها من الأخبار . ويجاب عما قاله الشيخ ، ان الأصل يعدل عنه مع وجود الدليل و هو ما أشرنا اليه ، و المراد بالفاحشة في الآية الزنا كما نقله المفسرون فلا يتعدى الحكم فيها الى غيره ، و رواية القاسم ضعيفة لاتعارض الأخبار الكثيرة بل الاجماع على ما نقله جماعة من الأصحاب وعموم الآية يقتضى دخول الكافر فلوقذف مسلماً حد ثمانين والاية مخصوصة بالاب والجد اذا قذف اولاده واحفاده فانه لا يجب عليه الحد كما لا يجب عليه القصاص لو فعل ما يوجبه .

و شرايط الاحصان الموجبة للمجلد بالقذف خمسة : ان يكون المقذوف حراً بالغاً عاقلاً مسلماً عفيفاً عن الزنا فاذا وجدت هذه الشرايط وجب الحد على قاذفه ومتى اختلفت او واحدة منها فلا حد على قاذفه نعم يجب التعزير و ان كان القذف للمتظاهر بالزنا على المشهور لعموم الأدلة وقبح القذف مطلقاً .

وتردد الشهيد في بعض تحقیقاته في التعزير بقذف المتظاهر به ، بل قد يظهر منه الميل الى عدمه محتجاً باباحته استناداً الى رواية البرقي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : اذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة ، و في مرفوع محمد بن بزيع :

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٣ الرقم ٢٧٨ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٩

الرقم ٨٦١ .

(٢) التهذيب : ج ١٠ ، ص ٧٢ الرقم ٢٧٠ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٢٨ الرقم

٨٥٣ . و الكافي : ج ٢ ، ص ٣٠٣ .

من تمام العبادة الواقعة في أهل الرّيب . فلو قيل به كان حسناً و من هنا ذهب أكثر العامة الى عدم التعزير بقذف المتظاهر بالزّنا .

ولافرق في ثبوت الحكم بين الذّكر والانثى و تخصيص المحصنات بالذّكر أمّا بخصوص الواقعة فإنّها نزلت في عائشة على ما نقله الشيخ في التّبيان عن سعيد بن جبير و قيل في غيرها ، و أمّا لانّ قذف النّساء أغلب و اشنع .

وقد نقل الطّبرسى في مجمع البيان الإجماع على أنّ حكم الرّجال حكمهنّ في ذلك والآية وان وقعت مطلقة في الشّهود لكنّها مقيدة بامور اقتضتها الأدلّة مثل كونهم مجتمعين حال التّحمل والاداء و حال الإقامة ايضاً فلو تفرّقوا بطلت وأنكر الشافعية إعتبار الاجتماع بل قالوا : لافرق بين ان يجيء الشّهود متفرّقين أو مجتمعين محتجين بأن الآتى بالشهداء متفرّقين آت بمقتضى النّص وإجماعهم أمر زايد لا شعار به في الآية .

وفيه : انّ الآية مشعرة بالاجتماع فانّ الشاهد الواحد اذا شهد وحده فقد قذفه ولم يأت بأربعة شهداء فوجب عليه الحدّ فخرج عن كونه شاهداً ولا عبرة بالتسمية اذا فقد المسمى مع أنّ الأخبار الدالّة على الاجتماع كثيرة وقد وافقنا في اعتبار الاجتماع أبو حنيفة أمّا باعتبار كون الزّوج احدهم او كونهم غير الزّوج فقد تقدم الكلام في باب اللعان .

« ولا تقبلوا لهم شهادة » أى شهادة كانت لانه مقتر فلا وجه لقبول شهادته « أبداً » اى في جميع الأحوال إلّا حال التّوبة لدليل اقتضاه ، ومن قال إنّ عدم القبول بعد استيفاء الجلد لا قبله كما أبى حنيفة فقد أبعد عن ظاهر الآية فانّ الأمر بالجلد والنّهى عن القبول سببان في وقوعهما جواباً للشرط لا ترتيب بينهما فيترتبان عليه دفعة كيف وحاله قبل الحدّ أشدّ مما بعده لانه بعده قد تاب و حسن حاله وتخلص من الحقوق .

« وأولئك هم الفاسقون » المحكوم بفسقهم وهذا ايضاً ممّا يبطل قول أبى حنيفة لدلالته ظاهر أعلى أنّ الرّمى مع عدم الاشهاد فسق حدّ أولاً ، وهو حكم مستقلّ بنفسه



بالنسبة إليهم لأنه خبر عن الذين لتغيير السلوب بل الأ نسب على ذلك التقدير أن يقول : وافسقوهم اى احكموا بفسقهم وعاملوهم معاملة الفساق ويمكن أن يكون خبراً أيضاً وتغيير السلوب لوجه آخر وعلى كل حال فمقتضى الآية ترتب الامور الثلاثة على قذف المحصنات مع عدم الاشهاد المعتمر .

« إلا الذين تابوا من بعد ذلك » عن القذف وقد اختلف في حد توبة القاذف فقال الشيخ في النهاية : حدّها أن يكذب نفسه فيما كان قذف به وقال في المبسوط : اختلفوا في كيفية اذنا به نفسه فقال قوم : أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت .

وقال بعضهم : التوبة اذنا به نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت وروى ذلك في أخبارنا والأول أقوى لأنه إذا قال كذبت فيما قلت فربما كان كاذباً في هذا الجواب بأن يكون صادقاً في الباطن وقد تعدّ رعليه تحقيقه فاذا قال : القذف باطل حرام فقد أكذب نفسه .

وقال في الكشاف من شرط التوبة من القذف أن يكذب نفسه وحقيقة ذلك أن يقول كذبت فيما قلت ثم قوّمى ماقاله المرزى لانه اذا أكذب نفسه ربّما كان صادقاً في الأول فيما بينه وبين الله فيكون هذا الاكذاب كذباً و ذلك قبيح . وقال ابن إدريس : كيفية توبته من القذف أن يقول : القذف باطل حرام ولا أعود إلى ماقلت وقال بعضهم : التوبة اذنا به نفسه وحقيقة ذلك أن يقول : كذبت فيما قلت وروى ذلك في أخبارنا .

والذى قد مناه هو الصحيح لاحتمال أن يكون صادقاً والحق التفصيل في ذلك وهو ان كان كاذباً كانت توبته الصريحة بالكذب والاعتراف به حقيقة وإن كان صادقاً اعترف بتحريم ماقاله وأظهر الاستغفار منه من غير أن يصرّح بالكذاب نفسه ويمكن حمل الاخبار على هذا التفصيل ، ولم يعتبر العامة ذلك بل اکتفوا بالتوبة مطلقاً أخذاً بالظاهر .

«وأصلحوها» اعمالهم بالتدارك والاستمرار على التوبة والاصرار عليها ، واعتبر

الشيخ في الخلاف إظهار العمل الصالح في قبول شهادته وقال : إذا أكذب نفسه وتاب  
 لا تقبل شهادته حتى يظهر منه العمل الصالح وهو ظاهره في المبسوط ونقل عن جماعة  
 الاجتزاء بالتوبة في قبول الشهادة ، ثم قال : لا بدّ من صلاح العمل لظاهر الآية .  
 قال العلامة في المختلف : والتحقيق أنّ النزاع هنا لفظيّ فإنّ البقاء على  
 التوبة شرط في قبول الشهادة وهو كاف في اصلاح العمل لصدقه عليه وهو جيّد ،  
 وقد وقع مثل هذا اللفظ بعد التوبة في مواضع كثيرة من القرآن المجيد .

« فان الله غفور رحيم » وهو كالعامة للاستثناء وقد اختلف في هذا الاستثناء هل  
 يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط أو إلى الجميع فذهب الشافعي إلى انه يرجع إلى  
 الجميع وقالت الحنفيّة يرجع إلى الجملة الأخيرة ونحقيق ذلك في الاصول وتتفرّع  
 على مذهب الشافعي أنّ القاذف إذا تاب وحسنت حاله قبلت شهادته فيكون الأبد  
 مصروفاً إلى مدّة كونه قاذفاً وهي منتهى التوبة والرّجوع عن القذف .

ويتفرّع على مذهب أبي حنيفة عدم قبول شهادته و ان تاب والابد عنده مدّة  
 حياته والذي اخترناه في الاصول انه راجع إلى الأخيرة فقط فيكون في محلّ النصب  
 على الاستثناء من الفساق ومقتضاه عدم فسقهم بعد التوبة وهو يوجب قبول شهادتهم  
 لانّ المانع من القبول الفسق فمع زواله يثبت الحكم .

وأنكر أبو حنيفة قبول الشهادة من القاذف وان تاب إلى آخر العمر أخذاً  
 بظاهر قوله : ابدأ ، فإنّ ظاهره مدّة حياته لعدم رجوع الاستثناء إلى الجملة الثانية  
 والأ كان مجروراً بالبدلية لكونه من كلام غير موجب فيلزم أن يكون في حالة  
 واحدة معرباً باعرابين مختلفين وهو لا يصحّ .

ويجاب عما ذكره : أنّ قوله ابدأ محمول على ما إذالم يتب كما اقتضته الأدلة  
 ولعموم قبول شهادة غير الفاسق من عدول المؤمنين ، ولقوله ﷺ : التائب من الذنب  
 كمن لا ذنب له ، وعدم رجوع الاستثناء الى الثانية لا يقتضيه بل يكفي فيه رجوعه  
 الى الأخيرة فانه اذا صحّ عدم فسقهم بعد التوبة وخرجهم عن المعصية بهالزم قبول  
 شهادتهم كما في غيرهم .



لا يقال : نقل في مجمع البيان ان رجوع الاستثناء إلى الجملتين من قول أبي جعفر و أبي عبدالله عليهما السلام و هو ينافي ما ذكرتم لوجوب العمل بقولهما .  
 لاننا نقول : ليس معناه انه راجع إليهما بحسب التركيب واللفظ بل حسب المال والمسألة ويجوز أن يكون متعلقاً بهما هنا لخصوصية النص والعلم بكون الحكم كذلك . وقد يكلف في صحته ايضاً بأن يكون قبل هذا الاستثناء استثناء آخر راجع إلى الجملة الثانية لكنه حذف بقرينة المذكور ، اولعدم كونه منصوباً هنا وكون المختار الرفع إنما هو فيما لامحذور فيه وتمنع اعراب الشيء الواحد باعرابين متوافقين فتأمل .

و لعل تصحيح قول الشافعي برجوع الاستثناء إلى الجملتين يكون بذلك وإلا فالمحذور أعني لزوم ورود عاملين على معمول واحد على ذلك التقدير ثابت وقد اتفق الجميع على عدم رجوعه إلى الأولى هنا لان التوبة لا تسقط الجلد الذي هو حق الناس .

و مما يبطل قول الحنيفة بعدم قبول شهادته بعد التوبة : ان الكافر اذا تاب قبلت شهادته وليس القذف بأعظم منه بل أسهل قطعاً ، وايضاً الزاني اذا تاب قبلت شهادته والقاذف أسهل منه ان هو أخف ذنباً اذا الرمي بالفاحشة أسهل من فعلها وهو ظاهر .

وقد ادعى الطبرسي في مجمع البيان في الصورتين الإجماع ، وايضاً أن أبا حنيفة يقبل شهادته قبل الحد فبعده وقد تاب وحسنت حاله أولى وايضاً الكافر اذا قذف بالزنا غيره وفعل ايضاً من أنواع المحرمات و يتوب عن الكفر تقبل شهادته بالاجماع فالتائب من القذف وحده أولى .

وما أجاب به في الكشاف من أن المسلمين لا يعباون بسب الكفار لانهم شهروا بعداوتهم و الطعن فيهم بالباطل فلا يلحق المقذوف بقذف الكافر من الشنار ما يلحقه بقذف مسلم مثله فشد على القاذف من المسلمين . فلا يخفى ما فيه من التكلف الذي لا يجدي نفعاً مع قوله صلى الله عليه وسلم : لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين .

وجميع ما يتعلق بكيفية الجلد من كونه قائماً والمرأة قاعدة وكون ثيابه عليه ونحوها يعلم من الفروع .

### الثالث في حد السرقة

وفيه آيتان وهما :

« والسارق والسارقة » مرفوعان على الابتداء خبره « فاقطعوا أيديهما » بتأويل مقول في حقهما ذلك إذ الانشاء انما يكون خبراً بالتأويل و صح دخول الفاء في الخبر لكونه بمعنى الذى سرق والتي سرفت .

وقال سيبويه وجماعة من النحاة : إن ما ذكر جملتان والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة أى حكمهما والثانية اعنى قوله : فاقطعوا إلى آخره تضمنت حكمها .

والسرقة أخذ مال الغير خفية وتقديم السارق على السارقة عكس الزانية على الزاني ، لأن الغالب وجود السرقة في الرجال بخلاف الزنا فان الغالب فيه النساء .

والمراد بأيديهما أيانهما إجماعاً وبه قرأ ابن مسعود ولذا ساغ وضع الجمع موضع المثنى كما في صغت قلوبكما اكتفا بمثنية المضاف إليه .

اعلم أن كثيراً من الاصوليين ذهب إلى أن الآية مجملة في كل من القدر الذى يقطع به وفي حد ما يقطع من اليد ، والتحقق أن حمل الآية على الاجمال بعيد فان ذلك يستلزم كونها غير مقيده أصلاً بل الاولى أن يقال : مقتضى الآية عموم القطع بعموم السرقة إلا أن السننة خصت ذلك و بينته بالنسبة إلى كل واحد من الامرين .

وقد أنكر جماعة من العامة التخصيص الأوّل وأوجبوا القطع بكل ما سمي سرقة قليلاً كان أو كثيراً تمسكاً بالعموم ، بان مقادير الكثرة والقلة غير مضبوطة والذى يستقله الملك يستكثره الفقير وهذا القول بعيد عن الصواب مخالف للاجماع والأخبار الدالة على اعتبار النصاب في السرقة .



وقد اختلف العلماء في قدره والذي عليه أصحابنا أن القدر الذي يقطع به ربع دينار فصاعداً أو ما يساويه من أى جنس كان والأخبار الصحيحة دلت على ذلك وهي التي خصصت ظاهر الآية به وفي بعض الأخبار أنه يقطع في خمس دينار وفي بعضها في درهمين أيضاً وهي محمولة على كون الدرهمين تساوي ربع الدينار الذهب في وقت السؤال بحسب اختلاف أسعار الفضة من الذهب وحاصله أنه متى سرق ما قيمته ربع دينار فعليه القطع .

فلو سرق ربع دينار من الذهب وزناً ولم يبلغ قيمة المضروب فلا قطع ولو انعكس بان كان سدس دينار مصوغاً قيمته ربع دينار قطع على الأقوى . وكذا لا فرق بين علمه بقيمته وشخصه وعدمه فالوظن المسروق فلساً وظهر ديناراً أو سرق ثوباً قيمته أقل من النصاب فظهرت مشتملاً على ما يبلغه ولو معه قطع على الأقوى لتحقق الشرط ولا يقدر عدم القصد إليه لتحققه في السرقة إجمالاً وهو كاف ولشهادة الحال أنه لو علمه لقصدته وإلى هذا القول تذهب الشافعية أيضاً .

وقالت الحنفية : النصاب عشرة دراهم لما روى عنه عليه السلام أنه قال : لا قطع إلا في ثمن المجن<sup>(١)</sup> والظواهر أن ثمن المجن لا يكون إلا عشرة دراهم<sup>(٢)</sup> .

(١) وروى النسائي عن عايشة أنه قال رسول الله (ص) : لا تقطع يد السارق فيما دون ثمن المجن قبل لعائشة : ما ثمن المجن ؟ - قالت : ربع دينار .

(٢) هكذا رواه البيهقي عن ابن عباس وغيره انه : كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله عشرة دراهم انظر ج ٨ ، ص . وقد استوفى ابن حجر في فتح الباري الرد على الطحاوي انظر ج ١٥ ، ص ١٠٧ - ١١٢ .

وروى الشيخ أيضاً في التهذيب ج ١٠ ، ص ١٠٠ بالرقم ٣٨٧ عن يونس عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال : لا يقطع السارق الا في شيء تبلغ قيمته مجناً وهو ربع دينار . ورواه في الاستبصار ج ٤ ، ص ٢٣٩ بالرقم ٨٩٨ . ورواه في الكافي ج ٢ ، ص ٢٩٩ .

وروى الشيخ أيضاً بالرقم ٣٩٠ من التهذيب ج ١٠ عن الحسين بن سعيد عن ابن محبوب عن ابن أبي حمزة قال : سألت أبا جعفر عليه السلام في كم يقطع السارق ؟ - فجمع كفيه ثم قال : في عددها من الدراهم . وهو في الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٣٩ بالرقم ٩٠٢ .

وهو ضعيف ، وربما قيل أقوال آخر لا فائدة في إيرادها .  
وقد اتفق الجميع منّا ومن العامة على أن السارق إنما يجب عليه القطع  
إذا سرق من حرز إلا ما يحكى عن داود حيث قال : يقطع السارق وإن سرق من  
غير الحرز وهو مردود بالاجماع سابقاً ولاحقاً ، و في تعريف الحرز اختلاف بين  
الأصحاب فقال ابن إدريس : الذي يقتضيه اصول مذهبنا أن الحرز ما كان مقفلاً أو  
مغلقاً أو مدفوناً دون ما عداه .

ويؤيده ماروى عن علي عليه السلام <sup>(١)</sup> : لا يقطع إلا من نقب نقباً أو كسر قفلاً وفي  
الطريق ضعف <sup>(٢)</sup> . و زاد بعضهم على ذلك ما كان مراعى بالنظر لقضاء العادة باحراز  
كثير من الاموال بذلك وفيه نظر إذ مع المراعاة بالنظر لا يحقق السرقة لانتها لا  
يكون إلا سرّاً ومع العقلة عنه ولو نادراً لا يكون مراعى فلا يتحقق إحرازه بها ،  
وللشيخ قول بان الحرز كل موضع لا يكون للغير التصرف فيه بالدخول إلا باذنه  
وينتقض بالدار المفتوحة الأبواب في العمران وصاحبها ليس فيها وقيل غير ذلك .  
والاظهر ما قاله الشيخ في المبسوط : أن معرفة الحرز مأخوذة من العرف فما  
كان حرزاً مثله في العرف ففيه القطع وما لم يكن حرزاً مثله في العرف فلا قطع  
لأنه ليس بحرز وهو يختلف باختلاف الأحوال فحرز الاثمان والجواهر الصناديق  
المقفلة والاعلاق الوثيقة في العمران وحرز الثياب وماخف من المتاع وآلات  
النحاس الدكاكين والبيوت المقفلة في العمران أو خزانتها المقفلة والاصطبل حرز  
الدابة مع الغلق وحرز الماشية في المرعى عين الراعى على ما تقر ومثله متاع البايع

قال الشيخ : ولا ينافى ما قدمناه من أن حد ما يقطع السارق فيه ربع دينار لأنها لا تمتنع  
ان تكون قيمة الدراهم التي اشار اليها كانت ربع دينار .

(١) انظر التهذيب ج ١٠ ، ص ١٠٩ الرقم ٤٢٣ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٤٣ الرقم

٩١٨ . واللفظ فيهما : « لا يقطع الا من نقب بيتاً او كسر قفلاً » .

(٢) لما فيه : « النوفى عن السكونى » لكننا قد قويناه في بعض حواشينا على الكنز

و المجلدات السابقة من الكتاب اعتبار مثل هذه الاحاديث .



في الاسواق و الطرقات والجيب والكمّ الباطنان حرز لا الظاهران و تمام الكلام يعلم من الفروع .

وأما حد ما يقطع عندنا فهو من اصول الأصابع ويترك له الراحة و الإبهام ، ورواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام ورواه العامة أيضاً عن علي عليه السلام ، وإطلاق اليد على ذلك كثير قال تعالى : « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » ولا خلاف في أن الكاتب لا يكتب إلا بأصابعه وعلى هذا فيكون في هذا الحمل قدوفينا الظاهر حقه و ما زاد عليه يحتاج إلى دليل إنذهو باق على التحريم لما فيه من إدخال الضرر والتألم على الحيوان وهو غير جازع عقلاً وقللاً إلا بدليل يقطع العذر .

وجهور العامة على القطع من الرسخ بين الكف والساعد ، و يحكى عن الخوارج القطع من المنكب أخذاً بظاهر اليد وهما بعيدان غير واضحي الوجه بعد ورود الدليل على قطع القدر المذكور .

« جزاء بما كسبنا » نصب على أنه مفعول له وكذا قوله : نكلاً من الله و يحتمل انتصابهما على المصدر الذي دل عليه « فاقطعوا » لأن معنى فاقطعوا جازوهم ونكلوا بهم عقوبة على ما فعلوا .

« والله عزيز حكيم » قادر على الانتقام فيعاقب بحكمته في الدنيا بشرع الحد وفي الآخرة بعذاب النار . واحتججت الحنفية بظاهر هذه الآية على أن القطع والغرم لا يجتمعان لأنه تعالى قال : جزاء بما كسبنا والجزاء هو الكافي فيكون القطع كافياً في جنابة السرقة .

واجيب بالاجماع على وجوب رده لو كان قائماً فمع التلّف يلزم الضمان ومن هنا قال الأكثر باجتماعها العموم قوله عليه السلام : « على اليد ما أخذت حتى تؤدى »

(١) الترمذى البيوع ٣٩ و ابن ماجة الصدقات ٥ احمد ج ٦ ، ص ٨ عن الحسن عن

سمرة أن النبي (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . وقال ابن بشير : حتى تؤدى .

ج ٥ ، ص ١٢ : على اليد ما أخذت حتى تؤدى . و ص ١٣ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه .

ثم نسي الحسن قال : لا يضمن . وفي ترك الاطناب ص ١٤٥ الرقم ٢٢٢ : على اليد ما اخذت

وقد اجتمع في هذه السرقة أمران وحقّ الله تعالى لا يضيع حقّ العباد ولهذا يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد الملوك .

« فمن تاب من بعد ظلمه » أى أفلح وندم على ما كان فيه من فعل الظلم بالسرقة .

« وأصلح » أى فعل الصالح بعد التوبة ، وقد عرفت أنّ الظاهر من مثله الاستمرار عليها والجدّ في الندامة و العزم عليها إذ لا يجب فى قبول التوبة غيرها للأصل لكن لا يخفى أنه ليس المراد الإقتصار على التوبة من دون الاتيان بالافعال الواجبة عليه إذ هو لا يخلو فى كلّ حال من واجب بل المراد الاتيان بالواجبات عليه بعد التوبة وظاهر أنّ العمل الصالح لا يزيد على ذلك .

وقيل : معناه وأصلح أمره بالتفصى من التبعات وردّ السرقة إلى أهلها وهذا من شرايط الصّحة « فإنّ الله يتوب عليه » أى يقبل توبته تفضلاً منه كما يدلّ

---

حتى تؤديه وفى كلمات شهاب القضاى ص ١٢١ الرقم ٢٢٠ . و ج ٢ ص ٦٩ ، الرقم ١٧٦٨ كشف الخفاء : على اليد ما أخذت حتى تؤديه ، مع شرح له للحديث .

تحفة الاحوذى ج ٢ ، ص ٢٥٢ مع كلام له . فيض القدير ج ٤ ، ص ٣٢١ الرقم ٥٤٥٥ : على اليد ما أخذت حتى تؤديه عن سمرة حم ٤ ك كلهم عن الحسن عن سمرة ، كنز العمال ج ١٠ ، ص ٣٢٥ الرقم ١٧٣٠ : على اليد ما اخذت حتى تؤديه عن سمرة حم ٤ ك عن سمرة . منتخب كنز العمال ج ٤ ، ص ٨٦ مسند : على اليد ما اخذت حم ٤ ك عن سمرة .

و انظر مستدرک الوسائل ج ٢ ، ص ٥٠٤ عن عوالى اللثالى : و روى سمرة عنه انه قال : على اليد ما اخذت حتى تؤدى . و رواه الشيخ ابو الفتح فى تفسيره عنه و فيه : « حتى تؤديه » و هو فى المستدرک ايضا ج ٣ ، ص ١٤٦ . و فى المبسوط فى كتاب الغصب ج ٣ ، ص ٥٩ عن الحسن عن سمرة أن النبى (ص) قال : على اليد ما اخذت حتى تؤدى . و فى الخلاف كتاب الغصب المسألة ٢٢ ، ج ٢ ، ص ١٧٣ : و روى سمرة أن النبى (ص) قال : على اليد ما أخذت حتى تؤديه . و فى المهذب البارع فى كتاب الودیعة و العارية : و روى سمرة عنه انه قال : على اليد ما اخذت . و فى الغنية فى كتاب التجارة فى فصل الغصب : على اليد ما قبضت حتى تؤدى .



عليه قوله: « إنَّ الله غفور رحيم » والمراد أنَّه يسقط عقابه عن المعصية فلا يعذب به في الآخرة بها أمَّا العذاب في الدنيا يعنى القطع فظاهر المبسوط أيضاً لعموم فمن تاب الآية فإنَّ ظاهرها عدم تعذيبه بعد التوبة ولا شك أنَّ قطع اليد تعذيب فعلى هذا متى تاب السارق قبل قيام البيّنة عليه سقط عنه القطع ووجب عليه ردَّ السرقة ولا خلاف في ذلك بين أصحابنا أمَّا لو كانت التوبة بعد قيام البيّنة فليس للإمام العفو بل يتعيّن عليه إقامة الحدِّ . ولو تاب بعد إقراره مرتين بالسرقة عند الحاكم فإنَّ بين أصحابنا في سقوط القطع هنا إختلافاً .

و قال الشيخ في النهاية : يجوز للإمام العفو عنه في هذه الصورة إذا كان العفو أردع في الحال، فاما ردَّ السرقة فإنه يجب على كلِّ حال وأنكره ابن إدريس ومنع من العفو هنا لما فيه من تعطيل حدود الله قال : وحمله على الإقرار بالزنا الموجب للرجم قياس لانقول به واختار العلامة في المختلف الأوّل و حكم بأنَّ العفو هنا ليس من باب القياس بل من طريق الأولوية فإنَّ التوبة إذا سقطت تحتم أعظم الذنوبين اسقطت تحتم أضعفهما بطريق أولى .

ويؤيده ماروى<sup>(١)</sup> عن بعض الصادقين عليه السلام قال : جاء رجل إلى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرَّ بالسرقة فقال له عليّ عليه السلام : أتقرء شيئاً من كتاب الله ؟ - قال نعم سورة البقرة قال : قد وهبت يدك لسورة البقرة . فقال الأشعث : اعطل حدّاً من حدود الله ؟ فقال : وما يدريك ؟ إذا قامت البيّنة فليس للإمام أن يعفو لقوله « و الحافظون لحدود الله » وإذا أقرَّ الرَّجُلُ على نفسه فذاك إلى الامام إن شاء عفى و إن شاء قطع . و أكثر العامة على عدم العفو و تعيّن القطع مطلقاً .

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٢٩ ، الرقم ٥١٦ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٥٢

الرقم ٩٥٥ . و الفقيه : ج ٤ ، ص ٤٤ ، الرقم ١٤٨ .

## الرابع حدّ المحارب

وفيه آيتان وهما :

«إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله» أى يحاربون أوليائهما وهم المسلمون جعل محاربتهم محاربتهما تعظيماً شأنهم ويحتمل أن يكون المراد محاربتهم أنفسهما باعتبار عدم سماع النهى عن المحاربة وكانهم حاربوا النّاهى عن ذلك . وأصل الحرب السلب والمراد بهم كلّ من شهر السلاح في البرّ أو البحر ليلاً أو نهاراً في المصر أو خارجها لاخافة الناس ولا يكفى مطلق الاخافة بل الاخافة من القتل بقصد أخذ المال غيلة وجهراً بحيث لولم يخفه ويترك المال له لقتله وأخذ ماله .

وهل يعتبر كونه من أهل الرّيبة قيل نعم واختاره الشّيخان والاكثر على العدم لعدم النصّ واصالة عدم التّخصيص ، والحكم عامّ في الرّجال والنساء عند الشّيخ وأكثر الأصحاب ، وأخذ ابن الجنيد بالظّاهر فخصّ الحكم بالرّجال ووافقّه ابن إدريس في ذلك قال : ولم أجد لأصحابنا المصنّفين قولاً في قتل النساء في المحاربة .

والذى يقتضيه اصول مذهبنا ألاّ يقتل إلاّ بدليل قاطع فامّا التمسك بالاية فضعيف لانّها خطاب للذّكران دون الاناث ومن قال يدخل النساء في خطاب الرّجال على طريق التّبع فذلك مجاز والكلام في الحقائق .

فامّا المواضع التى دخلن في خطاب الرّجال فبالاجماع واختار العلامة في المختلف الأوّل واحتجّ عليه بصحيفة عمّاد بن مسلم<sup>(١)</sup> عن الصادق عليه السلام قال : من شهر

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٣٢ ، الرقم ٥٢٤ . و الاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٥٧

الرقم ٩٧٢ . والكافي : ج ٢ ، ص ٣٠٧ باب حدّ المحارب الحديث ١٢ . والحديث طويل .

و هو فى المرآت ج ٤ ، ص ١٨٢ . وفيه : « صحيح » .

و من ثم قال عبد القدوس :

فلسنا من الاحياء فيها ولا ميتا .

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها



السلاح في مصر من الامصار فعقر اقتص منه (الحديث) ولغظة من يتناول المذكر  
والمؤنث بالحقيقة إجماعاً و في هذا الاستدلال نظر فان من وان كانت للعموم إلا  
أن ظاهر الآية خاص كما عرفت فليحمل عليه .

وبالجملة فالحكم لا يخلو من إشكال والمراد بالسلاح ما يشمل نحو العصا مما  
يحصل به الأخذ بالقوة لعموم الآية وبالجملة تجريد السلاح وشهرته لا يعتبر في  
صدق المحارب بل يصدق ولو اقتصر على الحجر والعصا ونحوهما مما يترتب عليه  
الأخذ بالقوة أمّا اعتبار كونه خارج المصر فهو قول أبي حنيفة وأصحابه وظاهر  
الآية يدفعه .

« ويسعون في الأرض فساداً » أي مفسدين فانتصابه على الحالية ويجوز نصبه  
على العلية أو على المصدرية لأن سعيهم كان فساداً فكانه قيل و يفسدون في الأرض  
فساداً .

« أن يقتلوا » خبر جزاء الذين أي يقتلون قصاصاً أو حداً على تقدير العفو  
من غير صلب هذا ان اقتصروا على النفس .

« أو يصلبوا » أي يصلبوا مع القتل ان قتلوا و اخذوا المال واختلف في كون  
الصلب حياً او مقتولاً فشيخنا المفيد في القواعد وجماعة من الأصحاب على الأول  
وقال الشيخ في النهاية : لا يجوز صلبه حياً بل يقتل ثم يصلب .

وظاهر الآية يعطى الأول لأنه تعالى جعل الصلب غير القتل وخير في ذلك  
بقوله : (او) الدالة على التخيير في لسان العرب فاقتضى ذلك أن يكون قتله بالصلب  
ولا ينافيه ما في رواية عبدالله المدايني عن الصادق عليه السلام : وان قتل واخذ المال قتل  
وصلب ، الحديث لأن الواو لانفيد الترتيب .

« أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف » وهذا ان اخذوا المال ولم يقتلوا ، وقطع  
الخلاف أن يقطع أيديهم اليمنى وأرجلهم اليسرى ويتركوا حتى يموتوا وفي الآية  
اجمال بالنسبة الى ذلك اذ يجوز أن يكون المراد العكس وكذا فيها اجمال بالنسبة

الى القطع ويمكن اعتبار مايقطع في حدّ السرقة « أوينفوا من الأرض » ان اقتصروا على الاخافة من غير أن يأخذوا مالاّ أو يقتلوا أو يجرجوا والمراد نفيمهم من بلد الى بلد بحيث لا يتمكّنوا من الفرار الى موضع ولا يطعمونهم ولا يتمكّنوهم من الدخول الى بلاد الشرك ويقاقل المشركون ان مكّنوهم منه .

وقال أبو حنيفة وأصحابه : النفي هو الحبس لأنّ الطرد من جميع الأرض غير ممكن والى بلدة اخرى استضرار بالغير والى دار الكفر تعرض للمسلم بالرّدة فلم يبق الاّ أن يكون المراد الحبس لأنّ المحبوس لا ينتفع بشيء من طيبات الدّنيا فكأنّه خارج عنها ومن ثمّ قال عبدالقدّوس حين حبسوه على ما اتهموه من الزّندقة: خرجنا من الدّنيا ونحن من أهلها فلسنا من الأحياء فيها ولا ميتا والأظهر ماقلناه لظهور النفي في ذلك لافيما قالوه .

وقد تبين ممّا ذكرنا أن أوفي الآية لاخلاف الاحكام بالنسبة الى الجنائيات على ماقلناه من التفصيل وهذا عند بعض الأصحاب استناداً الى بعض الرّوايات الدالة عليه لكنّها لا تخلو من ضعف في السند والجهالة واختلف في المتن يقصر بسببه عن افادة ما يوجب الاعتماد عليه ومع ذلك لا يجتمع جميع ما ذكر من الأحكام في رواية منها وانما يتلفّق كثير منه من الجميع وبعضها لم نقف فيه على رواية ولذا اختلف كلام الشيخ :

ففي الخلاف ذكر قريباً ممّا ذكرناه وفي النهاية اوجب القطع مع القتل والصلب على تقدير قتله واخذه المال . ومن هنا ذهب جماعة من الأصحاب الى أن الآية محمولة على التخيير بمعنى ان الامام مخيّر بين المذكورات في كلّ محارب وهذا هو الظاهر من الآية كما تقتضيه كلمة او و ما روى صحيحاً أن أوفي القرآن للتخيير حيث وقع ، رواه جرير في الصحيح وقد تقدّم .

ولخصوص حسنة<sup>(١)</sup> جميل بن درّاج عن الصادق عليه السلام حيث سأله عن قول

(١) انظر التهذيب : ج ١٠ ، ص ١٣٣ ، الرقم ٥٢٨ . والاستبصار : ج ٤ ، ص ٢٥٦ ، —



الله عز وجل : « انما جزاء الذين يحاربون الله ... الاية » اى شيء عليهم من هذه الحدود التى سمى الله عز وجل ؟ - قال : ذاك الى الامام ان شاء قطع وان شاء صلب وان شاء نفى وان شاء قتل قلت : النفى الى اين ؟ قال : النفى من مصر الى مصر آخر ونحوها من الاخبار .

والتخيير المذكور انما هو اذا لم يقتل فلو قتل تحتّم قتله ولم يكتف بغيره من الحدود سواء قتل مكافياً او لا وسواء عفا عنه الولي او لا وقد صرح بذلك القايلون بالتخيير .

« ذلك » اى ما اوجبه من الجزاء « لهم خزي في الدنيا » ذل وفضيحة فيها « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » لعظم ذنوبهم .

وفي الاية دلالة واضحة على ان اقامة الحدود لا يوجب تكفير المعاصى لانه تعالى بيّن أن لهم في الآخرة العذاب مع ذلك الخزي في الدنيا ولو كان يسقط العقاب لما كان كذلك .

والمراد انهم يستحقون العذاب لأن ذلك مما يجب ان يفعل بهم لامحالة وحينئذ فيجوز أن يتفضل الله عليهم باسقاط ما يستحقونه ، وخالف هنا الوعيدية وقطعوا بعذاب هؤلاء وفيه نظر .

« الا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم » مستثنى مما تقدم اى تابوا قبل أن يؤخذوا او يظفروا بهم . « فاعلموا أن الله غفور رحيم » يقبل توبتهم ويدخلهم الجنة . ومنطوق الاية أن التوبة قبل القدرة تسقط الحد ومقتضى المفهوم انهم لو تابوا بعد القدرة عليهم اى بعد سقوطهم في يد الامام فان التوبة لا أثر لها في سقوط الحد وهو كذلك إجماعاً .

والمراد أن الساقط بالتوبة حق الله تعالى فاما ما يجب من حقوق الآدميين

كالقصاص في النفس او الطرف او الجرح او أخذ المال فانه لا يسقط لانها حقوق الادمي  
والتسوية لا تسقطها وربما خالف أكثر العامة هنا فلم يوجبوا الضمان كما في السارق  
وقد تقدم . ولو تاب بعد الظفر فالظاهر قبول توبته وان لم يسقط عنه القتل ونحوه  
من حدود الله في الدنيا نعم يسقط بها عقابه في الآخرة .





## كتاب الجنایات

( القصاص )

وفیه آیات

الاولی - « من أجل ذلك » اشارة الى قتل أحد ابني آدم أخاه ظلماً ، و الأجل في الأصل بمعنى الجنایة يقال : أجل عليهم شرّ أي أجله أجلاً إذا جنى عليهم جنایة وفي هذا المعنى قيل جرّ عليهم جريرة ثم قيل فعلت ذلك من جراك ومن أجلك أي من أن جررت وجنيت كأنه يقول : أنت جررتني الى ذلك وانت جنيت على هذا ثم اتسع فيه فاستعمل في كلّ تعليل ومن ابتدائية تتعلق بقوله :

« كتبنا على بني اسرائيل » أي ابتداء الكتب وانشاؤه من أجل ذلك والمعنى انّ لذلك قضينا على بني اسرائيل . واحتمل بعضهم أن يكون مأخوذاً من الأجل بمعنى المدّة المضروبة للشيء فإنّ من لا ابتداء الغاية فكأنّته قال : من الزمان التّذي وقع ذلك القتل فيه كتبنا عليهم .

« أنه من قتل نفساً بغير نفس » بغير قتل نفس يوجب القصاص « او » قتل نفساً بغير « فساد في الارض » فساد حاصل منها في الارض فاستحققت بذلك قتلها لافسادها .  
« وفسر الفساد بالشرك او المحاربة وحينئذٍ يندفع اجمال الآية فانّها مع الاطلاق مجعلة اذ ليس كلّ ما يكون فساداً يوجب القتل نعم يوجب الفساد المستلزم لاقامة حدّ القتل .

« فكأنّما قتل الناس جميعاً » من حيث انه هتك حرمة الدماء وسنّ القتل وجرى الناس عليه فكان بمنزلة المشارك فيه ، او من حيث انه قتل الجميع والواحد سواء في استجلاب غضب الله والعذاب العظيم وان تفاوت ذلك بالكيفية ، او من حيث

انه يوجب عليه من القصاص بقتلها مثل ما يوجب عليه لو قتل الناس جميعاً ، او من حيث أن كل شخص آدم وقته يمكن أن يتولد منه خلق كثير فمن أهلكه فكأنه أهلك الجميع كذا قيل .

« ومن احيائها » ومن تسبب لبقاء حياتها بعفو عن قصاص ومنع عن القتل او استنقاذ عن بعض أسبابه مثل الحرق والفرق والهدم ونحوها .

« فكأنما احيا الناس جميعاً » في ترتب الثواب لانه في اسدائه المعروف اليهم باحيائه أخاهم المؤمن بمنزلة من أحيا كل واحد منهم . والمقصود من ذلك تعظيم قتل النفس وحيائها في القلوب ترهيباً عن التعرض لها وترغيباً في المحاماة عليها لأن المقصود التشبيه حقيقة ، وهذا الحكم وان كان في شريعة موسى عليه السلام إلا أن أخبارنا عن أهل العصمة متظافرة به وعليه اجماع الأمة فهو في شرعنا ايضاً .

#### الثانية :

« يا ايها الذين آمنوا كتب ، اي فرض او وجب او كتب في اللوح المحفوظ .  
« عليكم القصاص في القتلى » اي المساواة في جناية القتل بينكم بمعنى أن القاتل منكم عمداً يفعل به ما يفعل بالمقتول فلا يأتى عن ذلك وليسلم نفسه الى أولياء المقتول لو ارادوا قتله . ولا خلاف في ان المراد به قتل العمد لانه هو الذى يوجب القصاص دون الخطا وشبه العمد .

« الحر بالحر » اي مقتول أو مأخوذ به فهو مبتدأ أو خبر وكذا قوله :  
« والعبد بالعبد والانثى بالانثى » قيل كان في الجاهلية بين حيتين من أحياء العرب دماء وكان لأحدهما طول على الآخر وقوة فأقسموا لنقتلن الحر منكم بالعبد مناً والذكر بالانثى منا فلما جاء الاسلام تحاكموا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فنزلت فأمرهم أن يتساووا ، اي يتساووا في القتل .

ومقتضى الآية إشتراط التماثل في وجوب القصاص فعلى هذا لا يجب قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى كما ذهب إليه أصحابنا الامامية وتابعهم على ذلك الشافعية والمالكية وجماعة وقد اعترف صاحب الكشاف مع كونه من الحنفية بان ذلك ظاهر



من الآية ولعل الوجه فيه كونها بياناً للقصاص المكتوب وظهور سبب النزول في أن المراد عدم التعدى عن ذلك . وانكر القاضى دلالتها على ذلك وقال : إنها لا تدل على أن لا يقتل الحر بالعبد والذکر بالانثى كما يدل على عكسه فإن المفهوم انما يعتبر حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم وقد بينا ما كان الغرض . ثم قال : وأما منع مالك والشافعى قتل الحر بالعبد سواء كان عبده او عبده غيره فلما روى عن علي عليه السلام : ان رجلاً قتل عبده فجلبه النبي صلى الله عليه وآله ، وروى عنه عليه السلام أنه قال : من السنة أن لا يقتل مسلم بذى عهد ولا حر بعبد ، ولأن أبابكر وعمر كانا لا يقتلان الحر بالعبد بين أظهر الصحابة من غير تكبير وللقياس على الاطراف .

قلت يمنع كونها بياناً لذلك ولو سلم انما بيان له فعدم وجوب قتل الحر بالعبد انما ثبت بالاصل لا بالآية ، ولأن المفهوم منها انما مفهوم لقب او وصف وكلاهما لاحجية فيه كما ثبت في الاصول ، ولو سلم فهو إذا لم يكن غرض سوى اختصاص الحكم كما قاله ويجوز أن يكون الغرض هنا منع العرب من التفاضل في أحد الجنسين بالنسبة إلى الآخر كما يعطيه سبب نزول الآية وهو فائدة عظيمة . وعلى هذا فيكون الغرض من ذكر الحر بالحر والعبد بالعبد إلى آخره مجرد نفي تفاضلهم أو الرد عليهم بان لا يقتلوا الحر بالعبد والاثنين بالواحد وهذا المقدار يكفي لخراج المفهوم عن الحجية على تقديرها لانه حينئذ يخرج التخصيص عن اللغو .

وقد يضعف المفهوم ايضاً باقتضائه عدم قتل الانثى بالذكر وهو خلاف الاجماع إلا أن يقال خرج ذلك بدليل وكيف كان فاخبارنا مشحونة بعدم جواز قتل الحر بالعبد وإجماعنا منعقد عليه وهو كاف في ثبوت الحكم ، وكما دل الاجماع والأخبار على عدم القتل هناد لا على القتل في صورة العكس .

ويمكن استفادة هذا من الآية بان يقال : إذا ثبت قتل العبد بالعبد فلا ينقتل بالحر أولى وكذا القول في قتل الانثى بالذكر . ولا يرد على أولياء المقتول شيئاً في

الصورتين المذكورتين وان كان المقتول أعلى من القاتل لأن الجاني لا يجنى على أكثر من نفسه ولا كلام في الصورة الأولى أما الثانية فلا أخبار المتكثرة المعتبرة الأسناد دالة على أن ليس لأوليائه شيء سوى القتل وفي بعضها تعليل ذلك بأن الجاني لا يجنى على أكثر من نفسه .

نعم في رواية أبي مريم الانصارى عن الباقر عليه السلام في امرأة قتلت رجلاً قال : تقتل ويؤدى وليها ببقية المال وقد اعترف الشيخ بشذوذها ومخالفتها لظاهر الكتاب أعنى قوله : النفس بالنفس .

قلت : وفيها ضعف السند أيضاً فإن في سندها معاوية بن حكيم وعلي بن الحسن بن رباط وحالهما غير خفية مع أنها لا قابل بها من الأصحاب بل يظهر من الشهيد في شرح الارشاد دعوى الاجماع على العدم . وأما قتل الذكر بالانثى وإن لم يكن ظاهراً من الآية فاجماعنا منعقد عليه وأخبارنا متظافرة به ولكن هنا يجب أن يرد وليها على أولياء المقتول نصف دية لأن دية ضعف ديتها .

والأكثر من المفسرين على أن هذه الآية محكمة غير منسوخة وعلى ذلك أصحابنا أجمع وقالت الحنفية : انها منسوخة بقوله : «وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس» لاقتضائه وجوب قتل الحر بالعبد والذكر بالانثى ويستدلون عليه بقوله عليه السلام : المسلمون متكافؤ دمائهم ، وبأن التفاضل غير معتبر في الأنفس مع زعمهم دلالة الآية السابقة على عدم القتل في صورتين المذكورتين بالمفهوم .

وقولهم هذا مدفوع من وجوه اما أولاً فلان آية النفس بالنفس حكاية مافي التوراة على أهلها وليس فيها ما يوجب انه فرض علينا وهذه الآية خوطب بها المسلمون وكتب عليهم مافيها، فلا وجه لنسخ مافي القرآن بما في التوراة على ذلك الوجه .

وأما ثانياً فلانه لا عموم له بحيث ينسخ به شيء خاص .

وأما ثالثاً فلان حكمهم بالنسخ هنا انما هو بالنسبة فانهم يزعمون دلالة الآية

المذكورة على عدم القتل في صورتين السابقتين بالمفهوم ولا يخفى أن المفهوم على تقدير حجتيه



دلیل ضعیف لاینسخ بالمنطوق بل یضمحل فی مقابلته لعدم صلاحیته للمعارضة .  
 واما رابعاً فلانته یمکن التخصیص ببعض الصور وهو أولى من التسخین .  
 وقد ظهر ممّا ذكرنا ان مراد الحنفیة بنسخها نسخ مفهومها بالنسبة الى  
 تلك الصورین لامنطوقها لظهور بقاء حکمها عندهم ایضاً ومن ثمّ نقل القاضي  
 عنهم الاحتجاج بها علی أن مقتضى العمدة القود وحده ثمّ قال : وهو ضعیف اذ  
 الواجب علی التخییر یرصدق علیه انه وجب وكتب ولذلك قيل التخییر بین الواجب  
 وغيره لیس نسخاً لوجوبه .

ولا یذهب علیك ان احتجاج الحنفیة بها قوی فان الظاهر منها ان موجب  
 القتل عمداً هو القصاص وحده حیث اقتصر علیه اما الدیة فغیر ظاهر وجوبها منه  
 بل وجوبها منفی بالأصل وكون الواجب علی التخییر یرصدق علیه انه واجب لاینافی  
 ذلك اذ الظاهر المتبادر من الوجوب كونه عینياً لا تخییراً .

وما ذكره من أن التخییر بین الواجب وغيره لیس نسخاً لوجوبه حقّ فان النسخ  
 رفع الحکم الشرعی والثابت قبل التخییر اصالة عدم وجوب غیر ذلك الواجب وهو  
 حکم عقليّ فارتفاعه بالتخییر لا یكون نسخاً لاصل الوجوب نعم هو نسخ للوجوب  
 العینی .

وبالجملة فالذی علیه أصحابنا وأكثر العامة ان الواجب فی قتل العمدة هو  
 القصاص وحده ولهذا لو امتنع القاتل من بذل الدیة لم یکن لاولیاء المقتول المطالبة  
 بها ولو بذلها هو من نفسه لم یجب علی اولیاء المقتول قبولها وكان لهم المطالبة بالقود  
 ولو كانت واجبة تخییراً لم یکن كذلك .

وأصحابنا یرصدقون بهذه الایة علی وجوب القود وحده فی قتل العمدة وهي  
 ظاهرة فیها كما عرفت لان الواجب أحد الأمرین من الدیة والقصاص كما ذهب الیه  
 بعض العامة نعم لو اطلقوا علی الدیة جاز كما یعلم من خارج وانه قد علیة  
 الاجماع .

« فمن عفی له من أخیه شیء » ای شیء من العفو وبذلك صحّ وقوعه موقع

الفاعل فإن المفعول المطلق المعرفى عن التخصيص بشيء لا يقيم مقام الفاعل اذ هو مفهوم من الفعل قال في الكشف ولا يصح أن يكون شيء في معنى المفعول به لأن عفى لا يتعدى الى مفعول به إلا بواسطة .

قلت : يمكن أن يكون أصله عن شيء حذف الجار واصل الفعل فتأمل .  
والمراد بمن في الآية القاتل قيل وبالأخ المقتول وفي تسمية القاتل أخ المقتول دلالة على عدم خروجه بالقتل عن أخوة الايمان وذلك يبطل قول من اعتبر ترك المعاصى فيه ، وقيل : أراد بالأخ المعافى الذى هو ولى الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه اما بقبول الدية او العفو عنه .  
« فاتباع بالمعروف » اما مبتدأ حذف خبره او العكس اى فعلى العافى او فالواجب اتباع المعروف والجملة خبر الموصول والمراد لا يشدد في الطلب وينظره ان كان معسراً ولا يطالبه بالزيادة على حقه « وأداء إليه باحسان » اى على المعفو عنه الدفع اليه باحسان من غير مطل ولا تأخير وهو المروى عن أبى عبدالله عليه السلام .

وقيل : إن المراد فعلى المعفو عنه الاتباع والأداء فلا يحوج إلى الطلب ولا يؤخر قال الطبرسى في مجمع البيان : إن قوله شيء دليل على أن بعض الأولياء اذا عفى سقط القود لأن شيئاً من الدم قد يبطل بالعفو والله تعالى قال : « فمن عفى له من أخيه شيء ... الآية »

والضمير في له وأخيه يرجعان الى « من » وهو القاتل اى من ترك له القتل ورضى عنه بالدية ثم قال : وهذا قول أكثر المفسرين .

قلت : وهو الظاهر من الكشف والقاضى حيث قال : إن التعبير بشيء للشعار بان بعض العفو كالعفو التام في اسقاط القصاص . ولا يذهب عليك أن هذا خلاف المشهور فيما بين أصحابنا فانهم يقولون : ان عفو بعض الأولياء عن حقه لا يسقط القود للباقيين بل يجب عليهم أن يؤدوا على المقتول سهم من عفى عنه من الدية وبذلك روايات عديدة عن أهل البيت عليهم السلام .

روى الحسن بن محبوب عن أبى ولاد عن أبى عبد الله عليه السلام في رجل قتل وله



أب وابن وأم فقال الابن: أنا أريد أن أقتل قاتل أبي وقال الأب: أنا أعفو وقالت الأم: أنا آخذ الدية قال: فليعط الابن الأم السدس من الدية وورثة القاتل السدس الآخر حق الأب الذي عفى وليقتله. ونحوها.

إلا أنها معارضة بروايات أخر دلت على ما ذكره الطبرسي من أن عفو بعض الأولياء يوجب سقوط القود والانتقال إلى الدية كرواية زرارة عن الباقر عليه السلام ونحوها.

وحملها الشيخ على ما إذا لم يؤد من يريد القود إلى أولياء المقاد منه مقدار ما عفى فلو أدى المقدم المعفو عنه من الدية اليهم جازله القود ولم يذكر الأصحاب في هذا الحكم خلافاً بل ادعى الشهيد الثاني عليه الإجماع.

وفيه نظران الظاهر أن الطبرسي مخالف في ذلك وهو شيخ ثبت من أصحابنا وتساوده الروايات وفيها ما هو معتبر الأسناد، والشهيد في السمعة أسند الحكم إلى المشهور.

وبالجملة فالحكم لا يخلو من اشكال لظهور الآية في ذلك وعدم صلاحية الروايات للمعارضة انتهى في نفسها متعارضة فينبغي اطراحها والرجوع إلى ظاهر الآية.

وما يقال: إن الآية لادلالة فيها على ذلك اذ معناها أنه ليس على العافي إلا الاتباع وعلى المعفو له إلا الأداء باحسان ولا يفهم حكم غير المعافي فما كان له باق غير ساقط مدفوع بان الكلام وارد على الفعل المجهول والمعنى من ثبت في حقه العفو عن شيء من ذلك فالواجب عليه الاتباع بالمعروف والأداء بالاحسان وهو ظاهر في ذلك فتأمل.

ثم قال في المجمع: وأما الذي له العفو عن القصاص فكل من يرث الدية إلا الزوج والزوجة عندنا وأما عند غير أصحابنا فلا يستثنونهما. والمراد أن كل من يرث الدية فله العفو عن القود إلا الزوجين فاتهما يرثان الدية ولا يعتبر عفوهما عنه وهذا مما لا خلاف فيه بين أصحابنا وإن خالف فيه غيرهم كما أشار إليه.

« ذلك » اشارة إلى جميع ماتقدم من الأحكام « تخفيف من ربكم ورحمة »  
يعنى أن جعل القصاص في مقابلة قتل العمد والعفو عنه تخفيف من الله عليكم ورحمة  
لكم حيث لم يلزمكم باحدهما فقط كما ألزم اليهود القصاص فقط وأهل الانجيل  
العفو فقط وظاهر ان توسيع الأمر تخفيف .

« فمن اعتدى بعد ذلك » بان قتل بعد العفو او قبول الدية وهو المروى عن  
الصادقين عليهم السلام وقيل : بان قتل غير قاتله سواء قتله أيضاً ام لا وطلب أكثر مما واجب  
له من الدية ، وقيل : بان تجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص ، وقال قوم :  
يحمل على الجميع لعموم اللفظ .

« فله عذاب اليم » في الاخرة كذا في المجمع والكشاف ويحتمل كونه في الدنيا  
ايضاً بالقصاص والتعزير :

### الثالثة :

« ولكم في القصاص حياة » أى في شرعه وإيجابه فان القصاص ازالة الحياة وازالة  
الشيء لا يكون نفس ذلك الشيء وهو كلام في غاية الفصاحة و البلاغة لما فيه من  
الغرابة وذلك لان القصاص قتل وتفويت للحياة وقد جعل مكانا وظرفاً للحياة ومن  
إصابة نحر البلاغة بتعريف القصاص وتنكير الحياة لان المعنى ولكم في هذا الجنس  
من الحكم الذى هو القصاص حياة عظيمة .

و ذلك أنهم كانوا يقتلون بالواحد الجماعة وكم قتل مهلهل بن ربيعة بأخيه  
كليب حتى كاد يفنى بكر بن وائل وكان يقتل بالمقتول غير قاتله ، فنشور الفتنة ويقع  
بينهم التشاجر فلما جاء الاسلام بشرع القصاص كانت فيه حياة و اى حياة او نوع  
من الحياة وهى الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل لوقوع العلم بالاقتصاص من القاتل  
فاذاهم بالقتل وعلم أنه يقتص منه ارتدع عنه وسلم صاحبه من القتل وسلم هو من  
القتل فكان القصاص سبباً لحياة نفسين .

وهو نظير قول العرب : القتل أنفى للقتل إلا أن ما هنا أكثر فائدة وأوجز  
عبارة وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة وأحسن تاليفاً بالحروف المتلائمة ليعلم ذلك



بأدنى التفات .

« يا ولى الأباب ، اى العقول خصهم بالخطاب لانهم الذين يعرفون العواقب ويتصورون ذلك .

« لعلمكم تتقون ، لكى تتقوا او على حال رجائكم وطمعكم في انتقاء القتل خوفاً او اتقائه تعالى واجتناب معاصيه وفي الاية دلالة ظاهرة على الفايذة في مشروعية القصاص وحكم القتل لذلك .

الرابعة :

« ولا تقتلوا النفس التى حرم الله » نهى عن قتل النفوس المحرمة قتلها من أفراد الانسان « الأ بالحق » استثناء مما تقدم وذلك بأن يكون القتل لأحد أسبابه الموجبة له كان يرتدّ او يقتل مؤمناً او يزنى بعد احصان فانّ القتل لأحد هذه الاسباب مباح بل واجب .

« ومن قتل مظلوماً » قتل بغير سبب مبيح له بل ظلماً وعدواناً قال الشافعىّ التنوين في مظلوماً للتشكيك ليبدل على أن المقتول مالم يكن كاملاً في وصف المظلومية لم يدخل في هذا الحكم ولا تحت هذا النص فيعلم منه أن المسلم لا يقتل بالذمى لأنّ الذمى مشرك فانّ ذنبه غير مغفور كالمشرك فلا يكون كاملاً في المظلومية فلا يندرج في الاية . وهو حسن .

« فقد جعلنا لوليّه » اى للذى يلي أمره بعد وفاته فان له المطالبة بدمه فان لم يكن له ولىّ كذلك فحاكم الشرع وليّه .

« سلطاناً » اى تسلطاً بالمؤاخذة بمقتضى العقل على من عليه سواء كان القتل خطأ أو عمداً ويحتمل أن يكون المراد تسلطاً بالقصاص على القاتل لدلالة قوله مظلوماً على أن القتل عمداً عدوان اذ الخطاء لا يسمّى ظلماً فلا يكون مستفاداً من الاية .

وفي الاية دلالة واضحة على أن استيفاء الحق من القصاص او الدية لا يتوقف على اذن الحاكم لاطلاقها في تسلط الولىّ واصالة عدم التوقف على الاستيذان . وذهب

جماعة على وجوب استيذانه سواء كان قصاص نفس أو طرف فيعزَّر لو استقلَّ به ويظهر ذلك من الطَّبْرسي في مجمع البيان وصرَّح في الآية السابقة بأنَّ من يتولى القصاص امام المسلمين وفيه نظر .

« فلا يسرف » اي الوليَّ « في القتل » بأن يقتل من لا يستحقُّ قتله او لا يتجاوز حدَّ ما شرع له من القتل على وجه القصاص بأن لا يقتل اثنين بواحد او لا يمثل بالقاتل حال قتله .

« انه كان منصوراً » علة للنهي على طريق الاستيناف والضمير اما للمقتول المظلوم فانه منصور في الدنيا حيث اوجب القصاص بقتله وفي الآخرة بالشواب العايد اليه ، واما للوليَّ فانَّ الله نصره حيث اوجب القصاص له وأمر الولاة و المؤمنين بمعونته ، واما للذي يقتله الوليَّ اسرافاً فانه حيث تعدى عليه كان منصوراً بشرع التفويض له حتَّى لو فرض أنَّ الوليَّ مثل بقاتل أبيه ثمَّ أراد قتله فشرع القصاص يقتضى استيفاء المثلثة من الوليَّ ثم القصاص وكذا لو قتل بواحد اثنين فانه يقتل بذلك الاخر . وبالجملة لا يتجاوز في طريق القتل ما حدَّ له في الشرع .

#### الخامسة :

« ومن يقتل مؤمناً متعمداً » اي قاصداً قتله عالماً بإيمانه وحرمة قتله وعصمة دمه « فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه و لعنه وأعدَّ له جهنم وساعات مسيراً » في الآية وعيد شديد وتهديد بالغ في الغاية لمن قتل مؤمناً على العمد ومن ثمَّ قال ابن عباس : لا تقبل توبة قاتل المؤمن عمداً والظاهر أنَّه أراد به التشديد فانه قد روى عنه خلافه .

والحكم بالخلود اما لانه قتله لايمانه ودينه فيكون مستحلاً له وهو يوجب ارتداده وكفره ويؤيده ماروى الكليني عن سماعة عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن قول الله عزَّ وجلَّ : « ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها » قال : من قتل مؤمناً على دينه فذلك العمد الذي قال الله عزَّ وجلَّ ( الحديث ) .



و ما قيل انها نزلت في مقيس بن صباية وجد أخاه هشاماً قتيلاً في بنى النجار ولم يظهر قاتله فأمرهم رسول الله ﷺ أن يدفعوا اليه ديته فدفعوها اليه ثم حمل على مسلم فقتله ورجع الى مكة مرتداً . و اما لان الخلود في جهنم بمعنى المكث الطويل لاطلاقه عليه في الكلام كثيراً .

وقد تعلق بظاهرها أهل الوعيد و حكموا بأن مرتكب الكبيرة مخلد في النار اذا لم يتب و في الدلالة بعد للاحتمال الاول فلا يكون في العصاة . سلمنا انهم المراد لكن يرد الاحتمال الثاني فيسقط التمسك بها .

ولو قيل : ان ما ذكرتموه خلاف الظاهر من الخلود و نحن انما نستدل بالظاهر لا يمكن أن نقول : فدوافقتمونا على أن الآية مخصوصة بمن لا يتوب و أن الثائب خارج عن عمومها .

و ما روى عن ابن عباس من عدم قبول توبته محمول على سلوك سبيل التغليب و التشديد في القتل كيف وقد روى عنه خلافه رواه الواحدى باسناده الى عطاء ، عن ابن عباس أن رجلاً سأله لقاتل المؤمن توبة ؟ - قال : نعم ف قيل له في ذلك فقال : جائنى ذلك ولم يكن قتل فقلت : لا توبة لك لكى لا يقتل و جائنى هذا وقد قتل فقلت : لك توبة لكى لا يلقي نفسه الى الهلكة .

و من قال من أصحابنا : ان قاتل المؤمن لا يوفق للتوبة فلا ينافى ما قلناه لان هذا ان صح فانما يدل على انه لا يختار له التوبة و ان كانت بحيث لو حصلت لازالت العقاب و اذا كان لابد من التخصيص فى الآية بالتوبة جاز أن يخص ايضاً بمن تفضل الله عليه بالعمو كما دل عليه قوله تعالى : « ان الله لا يفر أن يشرك به و يفر مادون ذلك لمن يشاء » .

و لان الوعيد حقه ولا قبح فى تركه بل تركه كرمأ و فضلاً لا تزال العرب تمدح فاعله ولا يعدون مثله خلفاً انما الخلف أن يعد الخير ثم لا يفعله وقد ورد في الرواية عن الصادق عليه السلام فى ادعيتهم : « يا من اذا وعد وفى و اذا توعد عفى » .

ولقد أحسن يحيى بن معاذ في هذا المعنى حيث قال : الوعد حقّ و الوعيد حقّ فالوعد حقّ العباد على الله تعالى ضمن لهم اذا فعلوا كذا أن يعطيهم كذا و من أدلى بالوفاء من الله ، و الوعيد حقّه على العباد قال لا تفعلوا كذا فاعذّ بكم ففعلوا فان شاء عفى وان شاء أخذ لانه حقّه واولاهما برّبنا العفو والكرم انه غفور رحيم . ولا يلزم الكذب في اخباره بالخلود على تقدير العفو لانها مقيّدة بمشيئة الخلود او عدم مشيئة العفو وهو ظاهر . هذا والآية وان خلت عن ذكر القصاص في قتل المؤمن عمداً إلاّ أنه مراد قطعاً كما دلّ عليه ظاهرها ولعلّ الاكتفاء لمعلوميته .

## السادسة .

« وما كان » وما صحّ وما جاز « لمؤمن أن يقتل مؤمناً » بغير حقّ « إلاّ خطأ » قال في الكشاف : انتصاب خطأ على انه مفعول له اى ما ينبغي له أن يقتله لعلّه من العلل إلاّ للخطاء وحده ويجوز أن يكون حالاً بمعنى لا تفعله في حال من الأحوال إلاّ في حال الخطاء ، وأن يكون صفة للمصد راى إلاّ قتلاً خطأ والمعنى أن من شأن المؤمن أن ينتفى عنه وجود قتل المؤمن ابتداء البتّة إلاّ اذا وجد منه خطأ من غير قصد بأن يرمى الكافر فيصيب مسلماً او يرمى شخصاً على انه كافر فاذا هو مسلم .

وظاهر هذا الكلام أن الاستثناء متصل ولا يرد عليه ما قيل : ان اتصال الاستثناء هنا يؤدّى الى الاذن بقتله خطأً وكيف يأذن الشارع فيه ؟ لانّ المعنى على ما ذكره في الكشاف هو : أنه لا يثبت ولا يوجد ولا يتحقق من المؤمن قتل المؤمن إلاّ في حال الخطاء من غير قصد كان يرمى كافراً الخ فانه حينئذٍ يتحقق منه ويوجد وهذا لا يستلزم ما ذكره .

وذهب الطبرسى في مجمع البيان الى أن الاستثناء منقطع والكلام تمّ عند قوله : أن يقتل مؤمناً ثمّ قال : لكن ان كان القتل خطأً فحكمه كذا قال : وانما لم يحمل قوله : إلاّ خطأً على حقيقة الاستثناء لانّ ذلك يؤدّى الى الأمر بقتل الخطاء او اباحتها ولا يجوز واحد منهما . وفيه نظر يعلم ممّا قلناه .



ويمكن في توجيه اتصال الاستثناء وجه آخر وهو : انه يحرم على المؤمن قتل المؤمن في حال من الأحوال إلا في حال الخطاء بان يظن عدم كونه مؤمناً بسبب اختلاطه بالكفار فيظنهم منهم او برؤيته من بعيد فيظنّه صيداً اذ يباح الرمي في هاتين الصورتين وان اتفق القتل .

« ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة « فعليه او فالواجب تحرير رقبة « مؤمنة » والتحرير الاعناق والمراد بالرقبة هو الرق المملوك مطلقاً وبالؤمننة المسلمة اي المقررة بالشهادتين مطلقاً ولا يشترط الايمان الخاص عند أكثر الأوصحاب لصاله عدم اشتراطه . والأكثر على اجزاء الطفّل المتولد من المسلم لانه بحكمه .

واخذ بعضهم بظاهر الآية فاعتبر اقرارها بالايمان حقيقة واليه ذهب ابن الجنيّد من أصحابنا وهو الظاهر من حسنة معمر بن يحيى عن الصادق عليه السلام قال : كل العتق يجوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول : فتحرير رقبة مؤمنة يعنى بذلك مقربة قد بلغت الحنث .

ونحوها رواية الحسين بن سعيد عن رجاله عن الصادق عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كل العتق يحوز فيه المولود الا في كفارة القتل فان الله تعالى يقول : « فتحرير رقبة مؤمنة » يعنى بذلك مقربة قد بلغت الحنث .

اما اعتبار الصلاة والصوم فيها كما اعتبره الطبرسي في مجمع البيان فغير معلوم كونه قولاً لأحد من أصحابنا ونسبه في الكشف الى الحسن على أن ظاهر كلامه يعطى اعتبار العمل في الايمان وهو قول مرغوب عنه فيما بيننا وما اختاره الأكثر من اجزاء الصغير المتولد من المسلم غير بعيد لانه بحكمه في جريان أحكام الاسلام عليه من وجوب تسميته وتكفينه لومات وطهارته ونحو ذلك وصدق الاسلام عليه في العرف فهو مسلم شرعاً وعرفاً فيدخل في الآية والأصل عدم اشتراط البلوغ فتأمل . نعم تقييد الرقبة بالسلامة من العمى والاقعاد ونحوهما اجماعى .

« ودية » عطف على تحرير والمراد انه يجب هنا حق آخر غير التحرير وهو دية « مسلمة الى أهله » مؤداة الى ورتته يقتسمونها كما يقتسمون الميراث ولا فرق

بينها وبين ساير التركة في كل شيء يقضى منه الدين وينفذ الوصية الى غير ذلك ولا يرد أن عطف هذا على سابقه يقتضى كون الوجوب على القاتل كما في الكفارة والوجوب هنا انما هو على العاقلة لا على القاتل بخلاف الكفارة لان كونها على عاقلته بمثابة كونها عليه .

اويقال : ظاهر الآية يقتضى كونهما معاً عليه الا أن النص والاجماع فرق بينهما وأوجبها على العاقلة فهو معلوم من خارج .

وبيان أحكام الدية وتفصيل مقدار ما يؤدى منها في كل عام ومن يؤدى بها يعلم من خارج. «إلا أن يصدّ قوا» أى الا أن يصدّق أهل المقتول بالدية على من تجب عليه من العاقلة ويتر كونها لهم وهو استثناء من التسليم الواجب على كل حال الذى دل عليه مسلمة ، او من عليه بمعنى عاقلته كما اقتضاه العطف فهو منصوب المحل على الحال .

والتعبير عن ابراء بالتصدق للحث عليه وللتنبيه على فضله ونحوه قوله : وان تصدّ قوا خير لكم ، وعنه والله اعلم : كل معروف صدقة . وفي ذلك دلالة واضحة على صحة ابراء ما في الذمة بلفظ التصدق وعلى أن التصدق لا يختص العين بل يتحقق في الدين ايضاً .

واعلم أن الظاهر من قتل الخطاء انه لا يتحقق في شيء دون شيء بل جميع ما يتحقق به القتل قد يقصد به القتل فيكون عمداً وقد لا يقصد فيكون خطأ وعلى هذا فلو قتله بالمثل عن قصد ثبت فيه العمدية ولا عن قصد ثبت فيه الخطائية .

وقال أبو حنيفة : القتل بالمثل ليس بعمد محض بل هو خطأ أو شبه عمد فيكون داخلاً تحت الآية فيجب فيه الدية والكفارة محتجاً عليه بقوله وَالَّذِينَ قَتَلُوا الا ان قتل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهذا عام سواء كان السوط او العصا صغيراً او كبيراً وفيه نظر فان الظاهر أن العصا والسوط محمولان على الخفيف لظهور أن من ضرب رأس انسان بقطعة جبل ثم قال : ما قصدت قتله ، لم يعبأ بقوله وهو ظاهر .



واحتج أبو حنيفة أيضاً بظاهر الآية على أن قتل العمد لا يوجب الكفارة لأنه شرط في الآية أن يكون القتل خطأ وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط ورد بان وجوبها في العمد بطريق اولي وفي الأخبار دلالة عليه أيضاً وبالجملة لا يخالف في هذا الحكم سوى أبي حنيفة فإنه لم يوجب الكفارة في العمد وهو ضعيف جداً .

« فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن » فان كان المقتول من جملة قوم هم عدو لكم اي كفار مشركون ينصبونكم الحرب . و ظاهر الشيخ أن من بمعنى في اي في عداد قوم قال : لان حروف الصفات يقوم بعضها مقام بعض .

« فتحرير رقبة مؤمنة » اوجب تعالى في هذا القسم الكفارة ولم يتعرض للدية فلا تكون واجبة ويؤيده أنه سكت عن الدية هنا مع ذكرها فيما قبلها وفيما بعدها وهو ظاهر في عدم وجوبها ونقل في مجمع البيان عدم وجوبها عن ابن عباس وهو المشهور بين علمائنا واحتج عليه الشيخ في الخلاف باصالة براءة الذمة من الدية ويؤيده حديث حفص بن غياث عن أبي عبدالله عليه السلام .

وقد يوجه عدم الدية في قتل هذا المسلم الساكن في دار الحرب بان ايجاب الدية فيه تحوج الى أن يبحث الغازي عن كل شخص من اشخاص قطان دار الحرب هل هو من المسلمين ام لا وذلك يوجب المشقة والنفرة عن الجهاد ، على أنه هو الكذي أهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى فيهم .

ونقل الطبرسي في مجمع البيان وجهاً لعدم الدية : بأن القتل اذا كان في عداد قوم أعداء وهو مؤمن بين أظهرهم ولم يهاجر فمن قتله فلا دية له وعليه الكفارة لأن الدية ميراث وأهله كفار لا يرثونه وقريب منه ما قال صاحب الكشاف والقاضي و ظاهره أن علة عدم الدية هنا كون الورثة كفاراً محاربين ولا وراثة بين المقتول وبين أهله بسبب الكفر لكن هذا يقتضى وجوب الدية لو كان بعض الورثة مسلمين والظاهر من الآية خلافه كما يعطيه المقابلة .

وظاهر ابن ادريس وجوب الدية في قتل هذا المؤمن وهو القول الآخر

للشافعي وقد يحتج له بعموم قوله تعالى : « ومن يقتل مؤمناً خطأ فتحريـر رقبة مؤمنه ودية مسلمة الى أهله » وعموم قوله عليه السلام : لا يبطل دم امرئ مسلم وقوله عليه السلام : في النفس مائة من الابل ، وهذه نفس .

قال ابن ادريس : « والدية وان لم يذكر في الآية فقد علمناها بدليل آخر وهو الحديث المذكور ، والأصل الذي تمسك به الشيخ قد انتقلنا عنه بدليل الشرع ثم قال : وايضاً فاجماع أصحابنا منعقد على ذلك لم يخالف فيه أحد منهم ولا أودعه كتاباً ما خلا شيخنا أباجعفر و اذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه » هذا كلامه .

وفيه نظر فان الأدلة المذكورة عامة والآية التي تلونها خاصة فتكون مقدمة عليها والاجماع غير معلوم بل دعوى الاجماع على خلافه غير بعيدة اذ لم يعهد من أصحابنا القول بوجوب الدية من غير ابن ادريس واذا تعين المخالف في المسألة لا يعتد بخلافه .

« وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق » وان كان المقتول من جملة قوم اوفى عداد قوم بان يكون « من » بمعنى « في » اى في كفره أهل ذمة او معاهدين ولاحرب بينكم وبينهم .

« فدية مسلمة الى أهله » يلزم عاقلة القاتل كما سلف « و تحريـر رقبة مؤمنة » كفارة عنه وظاهر الآية أن ضمير كان راجع الى المؤمن وحاصله أن المؤمن اذا كان في عداد أهل الذمة او المعاهدين فقتل خطأ وجب على قاتله الدية والكفارة كما لو قتل في دار الاسلام وعلى هذا أصحابنا أجمع وجماعة من العامة . وقال أصحابنا : يعطي ديته ورثته المسلمين دون الكفار فعندهم أن دفع الدية الى أهله مقيّد بذلك كما اشعرت به رواياتهم ولو عدم أهله المسلمون فالظاهر ان ديته للامام لانه وارث المسلم كما يبين في محله .

وزهب اكثر العامة الى أن ضمير كان يعود الى الذمي أو المعاهد ، ولزوم الدية على قاتله بسبب العمد وهو بعيد عن السياق لان الضمائر في كان كلها راجعة



الى المؤمن فلا ينبغي أن نصرها هنا الى غيره إلاّ بدليل والاصل عدمه .  
 ثم انّ أبا حنيفة لما زعم انّ ضمير كان راجع الى الذمّي أو المعاهد قال : انّ  
 دية الذمّي مثل دية المسلم لظاهر الآية وأنكره الشافعيّ وقال : انّ دية الذمّي  
 تلك دية المسلم ودية المجوسى ثلث خمسها هكذا روى من قضايا الصحابة .  
 ولا يخفى عليك ضعف قول أبي حنيفة امّا على ما قلناه من رجوع ضمير كان  
 الى المسلم فظاهر وأمّا على ما زعمه من رجوع الضمير الى الذمّي او المعاهد فلم لا يجوز  
 أن يكون المراد من الدية الثانية مقداراً مغايراً للأوّل .  
 « فمن لم يجد » ربة مؤمنة يحرّرها امّا بان لا يجد الرّبة والثمن معاً اولم  
 يجد أحدهما « فصيام شهرين متتابعين » الشهر أعمّ من الهلالى او العددى وان كان  
 الأوّل أقرب من الثانى تبادراً الى الفهم فلو نقصا لم يجب الاكمال على تقدير كون  
 الابتداء من الأوّل بخلاف الثانى لوجوب اكمال الثلاثين فيه .  
 وظاهر الآية عدم الامتنال الاّ بتتابع الجميع ومن ثمّ ذهب أكثر العامة  
 الى انه لو أخلّ بالتتابع ولو يوماً واحداً ولو كان بالمرض وجب عليه الا سيتناف لعدم  
 التتابع الاّ أن يكون الفطر لحيض او نفاس لكنّ أصحابنا قالوا : انه يحصل بشهر  
 ويوم من الثانى للخبر وفي تجويز التفريق من غير اثم بعد ذلك من دون عذر فيما  
 بينهم بلا خلاف فيه مع اتفاقهم على الاجزاء والعبد على النصف من ذلك فيجب عليه  
 صيام شهر متتابع ويحصل التتابع في حقه في خمسة عشر يوماً على طريقة ما تقدّم .  
 « توبة من الله » نصب امّا على المصدرية او على انه مفعول له اى تاب الله عليكم  
 توبة بالكفارة اى قبلها منكم أو شرع ذلك للتوبة اى لقبولها من تاب اذا قبل التوبة  
 ومن الله صفة التوبة واعترض بانه لا ذنب له في القتل خطأ فلا يحتاج الى التوبة  
 ويمكن أن يقال : الكلام جار على ما ذكر في خواطرهم من أن قتل المؤمن يوجب  
 الاثم اى ان زعمتم انّ ذلك اثم فانّ الله قد تاب عليكم .  
 ويحتمل أن يكون المراد بالتوبة انه لا يخلو من ترك احتياط ومن ندم واسف  
 على ما فرط منه واحتمل في مجمع البيان أن يراد بالتوبة هنا التخفيف من الله في

النقل من الرقبة الى الصّوم لانه تعالى انما جوز للقاتل العدول الى الصيام تخفيفاً ويكون كقوله : « علم أن لن تحصوه فتأب عليكم »  
 « وكان الله عليماً » بكل شيء من الأشياء « حكيماً » فيما يأمر به وينهى عنه مطلقاً وخفاء الحكمة في بعض الاوقات علينا مثل التوبة في هذا المقام وايجاب الكفارة والدية مع عدم التكليف وكذا ايجابها على العاقلة من غير مدخليتها لا يستلزم نفي الحكمة لقصور فهمانعا التفكر لها والوصول الى العلم بها .

### السابعة :

« وكتبنا عليهم فيها » اي فرضنا واوجبنا على اليهود لتقدم ذكرهم في التوراة « أن النفس بالنفس » اي يقتل بها اذا قتلها بغير حق « والعين بالعين » اي تفتأبها « والأنف بالأنف » اي يجدهع به « والأذن بالأذن » اي يقطع بها « والسن بالسن » اي يقطع به « والجروح قصاص »

اي كل جرح يمكن القصاص فيه غير المذكورات كالشفتين والذكر والائنين واليدين والرجلين ونحوها فانه يثبت لصاحبه القصاص فيه وكذا في الجراحات فانه يقتص بمثلها الواضحة بالواضحة والهاشمة بالهاشمة والمنقلة بالمنقلة الا المأمومة والجايفة لعدم امكان القصاص فيهما بلوغ الاولى ام الرأس والثانية الجوف واستلزام القصاص فيهما التغيرير بالنفس كما قالوه فيجب فيهما الدية المقدرة .

وكذا ما لا يمكن القصاص فيه من رض لحم اوفك عظم او جراحة يخاف فيها التلف وفيها ارض مقدرة معلومة في محالها . وليس في الحكم اجمال بعد تفصيل بل عموم بعد خصوص ويخص من العموم بعض أفراد لا دلة اقتضته . والقصاص مصدر يراد به المفعول اي الجروح مقاصفة بعضها ببعض .

« فمن تصدق به » اي بالقصاص الذي وجب له ، وتصدقه به عبارة عن العفو عنه واسقاطه من ذمة الجاني « فهو كفارة له » اي للمتصدق الذي هو المجروح او ولي الدم يكفر الله ذنوبه به وفيه حث على العفو وعن أبي بصير قال : سألت أبا عبد الله



عليه السلام عن قول الله عز وجل: ( فمن تصدق به فهو كفارة له ) قال : يكفر عنه ذنوبه بقدر ما عفى من جراح وغيرها .

«ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون» حيث ظلموا أنفسهم بارتكاب المعاصي الموجبة للعقاب . واختلف في المراد بمن ، فقيل : هم اليهود الذين لم يحكموا بما أنزل الله ، وقيل : هو عام في كل أحد وهذا هو الظاهر لعموم اللفظ وهو يوجب أن يكون هذا الحكم ثابتاً في شريعتنا وإن كان مكتوباً في التوراة ولاخفاء في ذلك لتظافر الأخبار به وانعقاد اجماع الأمة عليه .

#### الثامنة :

«وجزاء سيئة سيئة مثلها» سُمي الفعل الثانية سيئة مع أنها ليست كذلك للازدواج أو لأنها تسوء من تنزل به والمعنى أنه يجب فيما إذا قوبلت الاساءة أن تقابل بمثلها من غير زيادة أو تجاوز عما فعل به ، ونحوها في الدلالة على اعتبار المجازاة والمكافاة من غير تجاوز عن المحدود قوله تعالى : ( فان عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتهم به . . . الآية ) .

«فمن عفى» عماله المؤاخذة به «وأصلح» بينه وبين خصمه بالتجاوز والاغضاء ويمكن أن يراد بالإصلاح العفو الحسن الغير المشتمل على الأذى والمنة .

«فأجره على الله» عدة مبهمه تدل على عظم الموعد به «أنه لا يحب الظالمين» قال الشيخ في التبيان : « قيل في معناه وجهان : أحدهما أنني لم أرغبكم في العفو عن الظالم لأنني أحبه بل لأنني أحب الاحسان والعفو . والثاني أنني لا أحب الظالم بتعديه ما هو له الى ما ليس له في القصص ولاغيره .

قلت : وعلى الثاني فيه تنبيه على ان الانتصار لا يكاد يؤمن فيه من يتجاوز السوء والاعتداء خصوصاً في حال التهاب الحمية فربما كان المجازي من الظالمين وهو لا يشعر . وفيها دلالة واضحة على حسن العفو وعدم الانتقام فانه موجب للأجر العظيم كما أشعر به قوله تعالى : ( فأجره على الله ) فان الذي يكون على الله تعالى يكون شيء عظيم لا يقدر عليه غيره .

ودلّ على ذلك غيرها من الآيات كقوله تعالى : (ادفع بالتّي هي أحسن السيئة) وقوله : (ولمن صبر وغفر فإنّ ذلك من عزم الامور) وقوله : (ولئن صبرتم فهو خير للصابرين) ونحوها .

وفي الحديث عنه عليه السلام : اذا كان يوم القيامة نادى مناد من كان له على الله أجر فليقيم قال : فيقوم خلق كثير فيقال لهم : ما أجركم على الله ؟ - فيقولون : نحن الذين عفونا عنمن ظلمنا . فيقال لهم : ادخلوا الجنة باذن الله .

#### التاسعة -

« ومن انتصر بعد ظلمه » من اضافة المصدر الى المفعول وتنصر قراءة والمراد به أخذ حقه بعد ما ظلم وتعدّى عليه .

« فاولئك ما عليهم من سبيل » من اثم ولا اعتراض فانه اخذ ما كان له وفيها دلالة على جواز القصاص في النفس والطرف والجروح من غير توقّف على حاكم الشرع ، وقيل : معناه أنّ له أن ينتصر على يد سلطان عادل بان يحمله اليه ويطالبه بأخذ حقه منه لان السلطان هو الذي يقيم الحدود يأخذ للمظلوم من الظالم .

قال الشيخ في التبيين : ويمكن الاستدلال بذلك على أنّ من ظلمه غيره يأخذ ما كان له اذا قدر أن يأخذ من ماله بقدره ولا اثم عليه . وظاهره أنّ الآية محمولة على العموم من الجنایات والمال ويؤيد العموم قوله :

« انّما السبيل على الذين يظلمون الناس » يبتدؤنهم بالظلم والاضرار ويأخذون ما ليس لهم ويعتدون عليهم تجبراً وظلماً .

« ويبغون في الارض بغير الحق » فاولئك لهم عذاب اليم « على ما صدر منهم من الظلم والبغى بغير الحق » .

#### العاشرة -

« أم لم ينبأ بما في صحف موسى وابراهيم الذي وفى » اي تمّم وكمّل ما امر « ألا تزروا زرة وزراخرى » ان هي المنخففة من الثقيلة وهي مع ما بعدها في محل الجر بيان لما في صحف موسى أو في محل الرفع على أنّه خبر مبتدأ محذوف اي هو الا تزروا



وازره الى آخره والجملة استينافية كأنه قيل : مافي صحف موسى و ابراهيم؟  
فاجاب به . و فيها دلالة على عدم جواز مؤاخذه غير الجاني بذنبه ولا أخذشيء من  
شخص بسبب فعل شخص آخر الا انه مستثنى من ذلك بالنص والاجماع أخذ الدية  
من العاقلة مع كون الجاني غيرها .

ولا ينافي ظاهر الآية قوله وَاللَّهُ وَاسِعٌ : من سن سنة سيئة فعليه وزر من عمل بها  
الى يوم القيامة لان ذلك من وزره ، ولا قوله : (وليحملن أثقالاً مع أثقالهم) لان  
ذلك لسنة سنوها .

## كتاب القضاء والشهادات

وفيه آيات : الاولى -

« وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع أهوائهم » أمر له ﷺ بان يحكم بين أحبار اليهود بما انزل الله اليه وعدم جواز متابعة أهوائهم فيجب علينا ذلك ايضاً والأمر للوجوب .

الثانية :

« فلا وربك » معناه فوربك لنسألنهم ولا مزيدة لتأكيد معنى القسم كما زيدت في ثلاث يعلم لتأكيد وجوب العلم « لا يؤمنون » جواب القسم « حتى يحكموك فيما شجر بينهم » اختلف واختلط ومنه الشجر لتداخل أغصانه والمعنى انهم لا يزعمون أن الايمان يحصل لهم بمجرد اللسان مع المخالفة بالقلب وعدم الرضا بالحكم اذالم يوافق طباعهم وانما تحصل لهم حقيقة الايمان اذا جعلوك حاكماً عليهم فيما وجد منهم من المخالفة في امورهم .

« ثم لا يجدوا في انفسهم حرجاً مما قضيت » مما حكمت اى لانضيق صدورهم من حكمك ولا التشكيك فيه « ويسلموا تسليماً » اى ينقادوا ويدعوا لما تأتي به من قضائك لا يعارضونه بشيء وتسلماً تأكيد للفعل بمنزلة تكريره كأنه قيل : وينقادوا لحكمك انقياداً لا شبهة فيه بظاهرهم وباطنهم فاذا حصل منهم ذلك حصل منهم الايمان . وفي الآية دلالة تامة على الرضا بالحق وعدم التضجر به بل هو مناف للايمان وليس ذلك مخصوصاً به ﷺ اذ الظاهر أن ذلك لعدم متابعتهم ﷺ في أحكامه وهي التي نزل به القرآن ووردت به السنة المطهرة فحيث ما تحقق انكار الحق من عالم بها ترتب عليه الأمر المذكور اذ هو نفس انكار حكمه ﷺ .



## الثالثة :

«ومن لم يحكم بما انزل الله» اى من كتم حكم الله الذى أنزله فى كتابه سواء حكم بغيره اولم يحكم لكنته أخفى حكم الله مستهيناً به معتقداً أن ذلك الكتمان هو الحق « فاولئك هم الكافرون » لاستخفافهم بالشرع وانكارهم الضرورى من الدين وبدون القيدهم الظالمون لحكمهم بخلاف الحق والفاسقون لخروجهم عن الشرع. واثماً عممنا الحكم لما فى الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام الواردة بأن الحكم بغير ما انزل الله كفر .

روى أبو بصير قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : من حكم فى درهمين بغير ما انزل الله عز وجل فهو كافر بالله العظيم ، وروى عبد الله بن مسكان مرفوعاً قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من حكم فى درهمين بحكم جور ثم جبر عليه كان من أهل هذه الآية . : « ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون » فقلت : وكيف يجبر عليه ؟ - فقال : يكون له سوط ويجبره فان رضى به والأضر به بسوطه وحيسه .

ووجه الكفر عدم الانقياد الى أوامر الله وعدم الاعتراف بها كما أشرنا إليه . وروى البراء بن عازب عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم : أن الآيات الثلاث فى الكفار خاصة أوردته مسلم فى الصحيح .

## الرابعة -

«وانا حكمت بين الناس» الخطاب للولاية والحكام والكلام معطوف على ما قبله اى يأمر كم حال الحكم بين الناس ان تحكموا بالعدل اى بالانصاف والتسوية من غير ميل الى أحد الخصمين فقد روى عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم انه قال لعلى عليه السلام : سو بين الخصمين فى لحظك ولفظك .

قال فى مجمع البيان : وورد فى الآثار : أن صبيبين ارتفعا الى الحسن بن على عليهما السلام فى خط كتبه وحكماء فى ذلك ليحكم اى الخطين أجود فبصر به على

عليه السلام فقال : يا بنى انظر كيف تحكم فان هذا حكم من الله يسألك عنه يوم القيامة ولا يخفى ما فيه من المبالغة في العدل حال الحكم ، والاية ظاهرة في وجوبه فليكن الحاكم على حذر من مخالفة ذلك .

## الخامسة -

«انّا أنزلنا اليك الكتاب» اى القرآن «بالحق» حال منه «لتحكم بين الناس بما اراك الله» اى بما أعلمك الله من الأحكام المنزلة بالوحي فالاراءة هنا من الرؤية بمعنى العلم لا بمعنى الاعتقاد والراى الذى يحصل من الاجتهاد كما زعمه من جوز الاجتهاد على النبى ﷺ .

وما يقال : انها لو كانت بمعنى العلم لاستدعت ثلاثة مفاعيل ضعيف اما أولاً فلجواز كون ماصدرية واما ثانياً فلأن الجملة المتعلقة بها العلم تقوم مقام المفعولين ومتعلق الاعلام هنا الأحكام المنزلة وهى بمعنى الجمل فلا اشكال .

وما ذكره القاضى من وجه النزول افتراء على الرسول ﷺ لاستلزامه انه صلى الله عليه وآله هم ان يعين الخائن وهو بعيد عنه ﷺ .

والذى أورده في مجمع البيان : أن أباطمة بن أبيرق قد ثقب عليه رفاعة بن زيد واخذله طعاماً وسيفاً ودرعاً فشكى رفاعة الى ابن أخيه قتادة بن النعمان وكان قتادة بدرياً فتجسس في الدار وسألا أهلها فقال بنو أبيرق : ما صاحبكم الا لبيد بن سهل رجل ذو حسب ونسب فأصلت لبيد سيفه وخرج اليهم وقال : يا بنى مسروق أترموني واتم أولى فاندفعوا عنه .

وأنى قتادة رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله إن أهل بيت منّا أهل سوء غدوا على عمى فخرقوا عليه من ظهرها وسرقوا له طعاماً وسلاحاً فقال له رسول الله ﷺ : أنظر في شأنكم فلمّا سمع بذلك رجل من بطنهم الذى هم منهم جمع رجالاً من أهل الدار ثم انطلق الى رسول الله ﷺ فقال : ان قتادة وعمه عمدا الى أهل بيت منّا لهم حسب ونسب ورموهم بالقيح .

فلمّا أتى قتادة رسول الله ﷺ بعد ذلك ليكلّمه جبهه رسول الله ﷺ جبهياً



شديداً وقال : عمدت الى أهل بيت ذوحسب ونسب تأتيمهم بالقبيح ؟ - فقام قتادة من عند رسول الله ﷺ ورجع الى عمته فقال : ليتنى مت ولم أكن كلمت محمداً فنزلت ، وبلغ أباطمة ما نزل فهرب الى مكة وارتد كافراً .

وليس في ذلك شيء سوى انه عليه السلام خصم ممن رآه على ظاهر الايمان وكان في الباطن بخلافه « ولاتكن للخائنين » اى لأجلهم والذب عنهم « خصيماً » للبراءة او المراد بذلك امته عليه السلام كما قاله في مجمع البيان ، او المراد لا يتبادر بالخصام والدفاع عن أحد الخصمين الا بعد ان تبين وجه الحق فيه .

#### السادسة -

« فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم » الظاهر من أكثر التفاسير أن الآية نزلت في اليهود الذين تحاكموا الى النبي عليه السلام .

وقيل : انها في بنى قريظة وبنى النضير لما تحاكموا اليه ومقتضى الآية تخيير النبي عليه السلام ومن يقوم مقامه من الأئمة حتى العلماء اذا تحاكم اليهم أهل الكتاب بين أن يحكموا بينهم بالعدل الذي هو مقتضى شرع الاسلام و بين أن يعرضوا عنهم ويحيلوهم على شرعهم ان كان في شرعهم حكم ، وعلى هذا أصحابنا الامامية و وافقهم الشافعية .

واجب الحنفية انهم اذا احتكموا الينا حملوا على حكم الاسلام واختاره القاضي في تفسيره قال : لاننا التزمنا الذب عنهم ودفع الظلم منهم ثم قال : والاية ليست في أهل الذمة ولا يخفى ما فيه من مخالفة المفسرين في ذلك لحكمهم بانها في أهل الذمة ويؤيده السابق عليها واللاحق لها فانها بيان لأحوالهم ودفع الظلم عنهم لاتمين الحكم عليهم فان دفع الظلم واجب سواء التزمنا الذب او لا عن المسلم والكافر اذ الظلم قبيح ودفعه مهما امكن واجب .

وحيث بينا أن أصحابنا على التخيير بين الأمرين ورواياتهم عن أئمتهم متظافرة بذلك اندفع ما ذهب اليه بعضهم من انها منسوخة بقوله : « وان احكم بينهم بما انزل الله » لان ذلك لا ينافي التخيير ان على تقدير اختيار الحكم بينهم بمقتضى شرعنا يجب

ذلك قطعاً كما دلّ عليه قوله :

« وان حكمت بينهم فاحكم بينهم بالقسط » اى العدل الذى أمر الله به ، على أنّنا نقول : التخيير بين الحكم والاعراض مما أنزل الله فالحاكم بكلّ من الأمرين حاكم بما أنزل الله فتأمل .

### السابعة -

« ولا تشتروا بآياتي » اى لا تستبدلوا بها « ثمناً قليلاً » تقييده بالقلة لا يبدل على انه اذا كان كثيراً يجوز شراؤه به لان المقصود منه أن اى شيء باعوا به آيات الله كان قليلاً وانه لا يجوز أن يساويه فان كلما في الدنيا قليل بالنسبة الى الآخرة : قال في مجمع البيان : وفي هذه الآية دلالة على تحريم أخذ الرشا في الدين لانه لا يخلو امّا أن يكون أمراً يجب اظهاره او يحرم اظهاره فلاخذ على كلا الوجهين حرام ثم قال : وهذا الخطاب متوجه ايضاً الى علماء السوء من هذه الامة اذا اختاروا الدنيا على الدين فيدخل فيه الشهادات والقضايا والفتاوى وغير ذلك .

### الثامنة -

« يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله » اى الزموا طاعته فيما أمركم به ونهاكم عنه . « واطيعوا الرسول » في ذلك ايضاً لان طاعته طاعته ومن يطع الرسول فقد أطاع الله وافراده بالطاعة تفخيماً للشأنه .

« واولى الأمر منكم » قيل هم العلماء المجتهدون وقيل : امراء المسلمين الحكام عليهم وان كانوا جايرين وهذا هو المشهور بين العامة فهم يوجبون طاعة حكام الجور وان كانوا فساقاً وهذا القول واضح الفساد وكيف يأمر الله بطاعة ظالم ويقرنه مع نفسه ورسوله في الاطاعة مع انه نهى على الاطلاق عن ادنى ميل اليه بقوله : « ولا تتركوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار » .

قال في الكشاف : المراد باولى الأمر منكم امراء الحق لأن امراء الجور والله ورسوله منهم بريثان فلا يعطفون على الله ورسوله في وجوب الطاعة لهم وانما يجمع



بين الله ورسوله والامراء الموافقين لهما في ايثار العدل واختيار الحق والأمر بهما والنهي عن أضدادهما . وقال عند قوله تعالى : « لا ينال عهدى الظالمين » ما يدل على منع أبي حنيفة من قبول الدعوة من حكام الجور ولوعلى أمر مشروع .

ومما ينبه على فساد ذلك أن حكام الجور كثيرون فقد يختلفون فلا يعلم متابعة ايهم تجب ، ولأنه يجب على الرعية منعهم اذا ارتكبوا منكراً وتركوا معروفاً من باب الحسبة فكيف تجب اطاعتهم .

ولو قيل : انما تجب اطاعتهم لو أمروا بالعدل وكانوا على الحق لا مطلقاً لقلنا : ظاهر انه تعالى لا يأمر بالطاعة من يكون جابراً على غير الحق وان كان ما يأمر به في مادة خاصة موافق للحق والعدل لعدم وقع من هذا حاله في النفوس حتى ينقاد الى أمره وهو مما ينافي بالحكمة من الأمر بالاتباع ولأنه اذا كان المأمور به حقاً فلا خصوصية له بهم بل هو واجب في نفسه .

والذى رواه أصحابنا عن الباقر والصادق عليهما السلام أن المراد بأولى الأمر هناهم الأئمة من آل محمد عليهم السلام اوجب الله طاعتهم على الاطلاق كما اوجب طاعته وطاعة رسوله وهذا هو المناسب لحكمته تعالى فانه لا يجوز أن يوجب طاعة أحد على الاطلاق الا من ثبت عصمته وعلم أن باطنه كظاهره وامن منه الغلط والأمر بالقبيح وذاك لا يحصل في الامراء ولا في العلماء سواهم عليهم السلام جلّ تعالى أن يأمر بطاعة من يعصيه . ويدل على ذلك انه تعالى لم يقرن طاعة اولي الأمر بطاعة رسوله كما قرن طاعة رسوله بطاعته الا اولوا الأمر فوق الخلق جميعاً كما أن الرسول فوق اولي الأمر وفوق ساير الخلق وهذه صفة أئمة الهدى من آل محمد صلوات الله عليهم الذين ثبتت امامتهم وامانتهم وعصمتهم واتفقت الامة على علو مرتبتهم .

« فان تنازعتم في شئ » فان اختلفتم في شئ من امور دينكم « فردوه » اي المتنازع فيه « الى الله والى الرسول » والمخاطب بهذا الخطاب هو المخاطب بالاطاعة أعنى الرعية كما يقتضيه نظم الكلام ولعل عدم ذكر اولي الأمر هنا نظراً الى أن الرد اليهم في الحقيقة

هو الردّ الى الله وإلى الرسول لأنهم يقومون مقام الرسول وهم الحافظون لشريعته وخلفائه في أمته فجروا مجراه فيه .

وينبّه على ذلك مارواه الكليني عن بريد العجلي عن الباقر عليه السلام (الى ان قال):  
ثم قال للناس : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمر منكم » ايانا عنى خاصة أمر جميع المؤمنين الى يوم القيامة بطاعتنا فان خفتم تنازعا في أمر فردوه الى الله والى الرسول والى ولاة الأمر منكم كذا نزلت وكيف يأمرهم الله بطاعة اولى الأمر ويرخص في منازعتهم انما قيل ذلك للمأمورين الذين قيل لهم : اطيعوا الرسول واولى الأمر منكم. ونحوها من الاخبار .  
ثم انه تعالى أكد ذلك بقوله : « ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »  
لدلالته على أن عدم الردّ اليهم يخرج عن الايمان .

« ذلك » اشارة الى طاعة الله ورسوله واولى الأمر والردّ الى الله والرسول « خير لكم وأحسن تأويلا » اي أحمد عاقبة من آل يؤول اذا رجع والمآل المرجع والعاقبة سمى تأويلا لانهم آل الأمر وقيل : معناه أحسن من تاويلكم انتم من غير ردّ الى الكتاب والسنة لأن الردّ الى الله والرسول ومن يقوم مقامهما أحسن لامحالة من تأويل بغير حجة .

قال في مجمع البيان : واستدل بعضهم بقوله : « وان تنازعتم في شئ فردوه . الآية » على أن اجماع الامّة حجة بان قالوا : انما أوجب تعالى الردّ الى الكتاب والسنة بشرط وجود التنازع فدلّ على انه اذا لم يوجد التنازع لا يجب الردّ و لا يكون كذلك الا والاجماع حجة .

ثم قال : وهذا الاستدلال انما يصحّ لو فرض انّ في الامّة معصوماً حافظاً للشرع واما اذا لم يفرض ذلك فلا يصحّ لان تعليق الحكم بشرط اوصفة لا يدلّ على أن ما عداه بخلافه عندا كثر العلماء فكيف اعتمدوا عليه ههنا على أن الامّة لا تجتمع



على شيء إلا عن كتاب أو سنة فكيف يقال: أنها إذا اجتمعت على شيء لا يجب عليها الرد إلى الكتاب والسنة وقد ردت اليهما .

قلت: في كلا الوجهين بعد أن يجوز أن يكون المستدل بها من يقول بحجية مفهوم الشرط ومن عداه يستدل بغيرها على حجية الاجماع ، وبأن الظاهر من الرد اليهما الرد إلى صريحهما ومع الاتفاق يكفى في صحة ما جمعوا عليه الاستنباط عنهما كما يقوله المخالف .

والحق أن هذا الشرط لأعبرة بمفهومه فإن الرد إلى الله والرسول عندنا ثابت في جميع الاحكام اختلف فيها اذا تفق خصوصاً بعد ما ثبت بالأدلة القطعية أن حجية الاجماع لدخول المعصوم الذي يمتنع عليه الخطأ وما بيناه من أن الرد إلى الله والرسول الرد إلى اولي الأمر فتأمل .

والمدكور في التفسير الكبير للرازي: « أن قوله: فان تنازعتم في شيء فردوه إلى الله وإلى الرسول ان كنتم الخ اشارة إلى الحكم بالقياس وتكون الاشارة إلى الاجماع حاصلة من قوله: واولي الأمر منكم .

قال: فحاصل الآية الخطاب لجميع المكلفين بطاعة الله تعالى ثم لمن عدا الرسول بطاعة الرسول ثم لباسوى أهل الحل والعقد بطاعتهم ثم أمر أهل استنباط الأحكام من مداركها ان وقع اختلاف واشتباه بين الناس في حكم واقعة أن يستخرجوا لها وجهها من نظايرها وأشباهها» انتهى ولا يخفى بعده فإن القياس مما وقع النهي عن اتباعه في كلام الله والرسول على ما ثبت في محله فكيف يكون مأموراً بالرجوع إليه .

ثم أكد ما تقدم بقوله: « ألم تر إلى الذين يزعمون انهم آمنوا بما أنزل إليك من القرآن وما أنزل من قبلك من التوراة والانجيل يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت » قيل: هو كعب بن الأشرف ، وقيل: هو كاهن من جهينة اراد المنافق أن يتحاكم إليه ، والمراد عن أئمتنا عليهم السلام ان المعنى به كل من يتحاكم اليه ممن يحكم بغير الحق . وأصل الطاغوت طغيوت قدمت الياء على العين

وقلبت وهو من صيغ المبالغة في الطغيان ويطلق على الواحد والجمع كقوله : «والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت» .

« وقد امروا أن يكفروا به » لقوله : « فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى » والمراد أن من هذا حاله فهو يزعم الايمان وليس بمؤمن لقولهم : زعموا مطية الكذب .

ففيها دلالة على أن بين الايمان واردة التحاكم الى الطاغوت كمال المنفاة والبعد يمتنع اجتماعهما في شخص واحد . وفي أخبارنا عنه : ان إرادة التحاكم إلى حكام الجور داخله في الآية .

روى أبو بصير عن الصادق عليه السلام قال : أيما رجل كان بينه وبين أخ له ممرارة في حق فدعاه الى رجل من اخوانه ليحكم بينه وبينه فأبى الا ان يرافعه الى هؤلاء كان بمنزلة الذين قال الله عز وجل : ( الم تر الى الذين يزعمون ... ) الآية . وروى أبو بصير عنه عليه السلام في حديث قال فيه : لو كان على رجل حق فدعوته الى حكام أهل العدل فأبى عليك إلا أن يرافعك إلى حكام أهل الجور ليقضوا له لكان ممن حاكم الى الطاغوت وهو قول الله عز وجل : الم تر الى الذين يزعمون الآية .

وفي رواية عمر بن حنظلة قال : سألت الصادق عليه السلام عن رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة أيحل ذلك ؟ فقال : من تحاكم الى الطاغوت فحكم له به فأنما يأخذ سحتاً وان كان حقه ثابتاً لأنه أخذ بحكم الطاغوت وقد أمر أن يكفر به الحديث .

ثم ان الظاهر من الآية أن ارادة التحاكم الى الطاغوت حرام بل كفر وبانضمام الروايات يظهر أن التحاكم إلى حكام الجور كذلك وإن كان حقاً ثابتاً في نفس الأمر كما يعطيه صريح الرواية الأخيرة ويظهر من أبي الصلاح القول بذلك فإنه منع من التوصل بحكم المخالف للحق الى الحق اذا كان الغريمان



من أهل الحق والأكثر من الأصحاب على الجواز .

واستدل لهم العلامة في المختلف بأن للانسان أن يأخذ حقه كيف أمكن ، وبأنه كما جاز الترافع مع المخالف الى المخالف توصلاً الى استيفاء الحق فليجز مع المؤمن الظالم لمنع الحق ، وفيه نظر فاننا لانسلم أن لكل ذي حق أخذ حقه كيف أمكن والا لانفتت فائدة التحاكم الى الحق ونصب الحاكم الا أن يخص ذلك في حال عدم الحاكم بالحق واستلزام التترك فوته فيجوز لمكان التعذر وثبوت الحق فيما بينه وبين الله . وبالجملة فظاهر الآية بانضمام الروايات يقتضى الاحتياط التام في أخذ الحق .

« ويريد الشيطان أن يضلهم » بما زين لهم من ارادة التحاكم الى الطاغوت « ضلالاً بعيداً » وفيه اشارة الى أن ارادة ذلك ارادة من الشيطان أن يضلهم عن الحق والهدى .

« و اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله » في القرآن من الأحكام فاعملوا بها « والى الرسول » لتنظروا حكمه وتتبعونه « رأيت المنافقين يصدون عنك صدوداً » اى يعرضون عن المصير اليك وعن العمل بالأحكام المنزلة الى غيره مما هو موافق لطبعهم ورأيهم .

« فكيف اذا اصابتهم مصيبة » اى كيف يكون حالهم أو كيف يصنعون اذا نالتهم من الله نكبة وعقوبة « بما قدمت أيديهم » اى من إرادة التحاكم الى الطاغوت واطهار السخط وعدم الرضا بحكمك بينهم بالحق « ثم جاؤوك يحلفون بالله ان اردنا إلا احساناً وتوفيقاً » .

اى يعتذرون اليك ويقسمون انهم لم يريدوا بالتحاكم الى الطاغوت الا التخفيف عنك ويقولون : اننا نحشمك برفع الصوت في مجلسك والخصومة عنده والا التوفيق بين الخصمين بالتماس واسطة يصلح بيننا من دون الحمل على الحكم المر . قيل : إن المعنى بالآية عبدالله بن أبى والمصيبة ما أصابها من الذل حال

رجوعهم من غزوة بنى المصطلق حتى نزلت سورة المنافقين واضطرّ الى الخشوع والاعتذار كما يعلم من تفسير هذه الآية من مجمع البيان ، او مصيبة الموت لما تضرّع الى رسول الله ﷺ في الاقالة والاستغفار واستوهبه ثوبه ليتقى به النار .  
« أولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم » من النفاق و الشرك « فأعرض عنهم » ولا تعانهم على ذلك « وعظهم » خوّفهم من العقوبات وعدهم بالثواب إن رجعوا و تابوا .

« وقل لهم في أنفسهم » يحتمل أن يتعلّق بقوله : « قولاً بليغاً » اي قل لهم قولاً بليغاً في أنفسهم مؤثراً في قلوبهم يغمون به و يستشعرون عنه الخوف . وما يقال : إن معمول الصفة لا يتقدّم على الموصوف فهو في غير الظرف لتوسّعهم فيه .

ويحتمل أن يكون متعلّقة بلهم والمعنى قل لهم في أنفسهم الخبيثة وقلوبهم المطويّة على النفاق قولاً بليغاً تبلغ بهم المراد بانّ الله يعلم ما في قلوبكم لا يخفى عليه فلا يفيدكم ابطانه وأصلحوا أنفسكم وطهّروا قلوبكم والاّ نزل بكم النقمة كما نزلت بالمجاهرين او انّ المعنى قل لهم في أنفسهم خالياً بهم ليس معهم غيرهم ساراً لهم في النصيحة لانّها في السرّ أنجع والامحاض أدخل .

وفيه اشعار بانّ سبب نزول المصائب الذنوب و الحثّ على استعمال حسن الخلق بين النّاس والملايمة معهم وعدم الخشونة والغلظة في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولو كان المقول له كافراً وناهيك بقوله تعالى لموسى و هارون : (وقولاه قولاً ليناً) .

التاسعة - .

« يا أيها الذين آمنوا اذا جائكم فاسق نبأ » الفسوق الخروج عن الطاعة ولعلّ المراد هنا ما يخرج به صاحبه عن العدالة فيكون المراد به الكبيرة ، والنّبأ الخبر وتنكيرهما يدلّ على ارادة العموم في كلا الموضوعين والمعنى اذا جاءكم أيّ فاسق كان بأيّ خبر كان .



« فبَيِّنُوا » اى تعرّفوا و تفحصوا و تطلبوا بيان الأمر و انكشاف الحق  
ولا تعتمدوا قول الفاسق لانّ من لا يتحاشى جنس الفسوق لا يتحاشى الكذب الذى  
هو نوع منه .

« أن تصيبوا » كراهة اصابتمكم « قوماً بجهالة » اى جاهلين بحالهم « فتصبحوا »  
فتصيروا « على ما فعلتم نادمين » مغمتمين غمّاً لازماً متمنين انه لم يقع .

قال البيضاوى : و تعليق الأمر بالتبيين على فسق المخبر يقتضى جواز قبول  
قول العدل من حيث أن المعلق على شيء بكلمة ان عدمه عند عدمه و انّ خبر الواحد  
لو وجب تبينه من حيث هو كذلك لما ترتب على الفسق ان الترتب يفيد العليّة .  
و لا يذهب عليك أن ما ذكره يقتضى قبول خبر مجهول الحال فلا وجه  
لتقييد القبول بالعدل والأولى في بيانها انّ الفسق مانع القبول وعدمه شرط فيه فمالم  
يعلم رفع المانع و تحقّق وجود الشرط لا يعمل فيخرج خبر المجهول .

و ما يقال : انّ الاصل عدم الفسق و ظاهر حال المسلم ذلك و من ثمّ ذهب  
جماعة الى أن المسلم محمول على العدالة ما لم يظهر فسقه مدفوع بانّه معارض  
باصالة عدم فعل الطاعات و الواقع مثله كثير فلا وجه للحمل عليه و يلزم منه عدم  
الاعتماد فتأمل .

و في الآيّة دلالة على اعتبار العدالة في جميع ما يتعلّق بالامور الشرعيّة من  
الحكم و الافتاء و القدوة في الصلّاة و نحو ذلك ممّا فيه اعتماد على الغير باخباره  
و من ثمّ اعتبر أصحابنا في الاجير للعبادة العدالة لا لانّ عبادته غير صحيحة في نفس الأمر  
بل لعدم قبول قوله في ايقاعها كما يعلم من محلّها .

### العاشرة -

« يا ايّها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط » اى دائمين على القيام بالعدل  
و المراد : لتكن عادتكم القيام بالعدل في القول والفعل .

«شهداء لله» تقيمون شهادتكم لوجه الله وطلباً لمراضاته غير ناظرين في ذلك أحداً سواء وهو خبر ثان أو حال عن اسم كان «و لو على أنفسكم» بأن تقرّوا عليها وذلك لأنّ الشّهادة بيان الحقّ سواء كان على الشّاهد أو على غيره .

«أو الوالدين والأقربين» أي ولو كانت عليهم «أن يكن» المشهود عليه «غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما» أي لا تمتنعوا عن الشّهادة لكون المشهود عليه غنياً طلباً لرضاه أو فقيراً للترحم عليه فإن الله أولى بالغنى والفقير وبالنظر في أمورهما ومعاشهما فلو لم تكن الشّهادة صلاحاً لهما لما شرعها لانه أنظر لعباده من كلّ ناظر واشفق عليهم من كلّ مشفق .

فهو علّة الجواب اقيمت مقامه و ضمير المثني راجع الى ما دلّ عليه المذكور وهو جنسا الغنى و الفقير لا الى أحدهما و لالواحد ، اما جعل ضمير يكن راجعاً الى كل واحد من المشهود عليه و المشهود له كما صرّح به البيضاوي فغير واضح الوجه اذ لم يتقدّم ذكر المشهود له و دلالة السّوق على خلافه فتأمل .

و في الآية دلالة على جواز شهادة الولد على والده كما ذهب اليه بعض أصحابنا و هو صريح بعض أخبارنا و لكن الأكثر على العدم حتّى ادعى الشيخ في الخلاف عليه اجماع الطائفة و احتجّ لهم العلامة بأنّ الشّهادة عليه نوع عقوق و هو حرام بقوله تعالى : «صاحبهما في الدنيا معروفاً» و ليس من المعروف الشّهادة عليه و الردّ لقوله و اظهار تكذيبه .

و فيه نظر اما اجماع فلا نعرفه الاّ من دعوى الشيخ و هو حجّة على من عرفه كما قاله في الدّروس ، و كون ذلك عقوقاً ممنوعاً ، و لا نسلم أنّ الشّهادة عليه تنافي المصاحبة بالمعروف بل تؤكّدها اذ خلافها ليس معروفاً كما هو الظاهر ممّا نحن فيه .

و فيها ايضاً دلالة على قبول شهادة العبد على سيّده كما هو الظاهر من بعض الأصحاب و الأكثر على المنع من ذلك و ان جازت على غيره نظراً الى ظاهر



بعض الأخبار مع أنه معارض بمثله و هو يوجب سلامة ظاهر الآية فيعمل بعمومها.  
فلا يقال : يجوز أن تجب الإقامة و ان لم يجب على الحاكم قبولها ان عرض  
عارض يمنع من قبولها كما يجب رد شهادة كثير من الناس وان لم يسقط عنهم اقامتها  
لأننا نقول : الرد إنما يكون لمعارض خارج بخلاف مانحن فيه . ثم أكد وجوب  
الإقامة بقوله :

« ولا تتبعوا الهوى » يعنى هوى أنفسكم في إقامة الشهادة فتشهدوا على  
الغنى دون الفقير ملاحظة مصالحكم « أن تعدلوا » يحتمل كلاً من العدل و العدول  
فكأنه قيل : لا تتبعوا الهوى كراهة أن تعدلوا بين الناس او ارادة ان تعدلوا  
عن الحق .

« و إن تلووا » ألسنتكم عن شهادة الحق و تبدلوا « او تعرضوا » عن أدائها  
و تكتموها و هو المروى عن أبي جعفر عليه السلام و قيل : أنه للحكام اى و إن تلووا في  
الحكم لاحد الخصمين على الآخر او تعرضوا عن أحدهما الى الآخر « فان الله كان  
بما تعملون خبيراً » فيجازيكم على ما يصدر منكم من الأفعال التي نهاكم عنها  
كالتحريف و الاعراض .

و فيها دلالة على تحريم كتمان الشهادة و تغييرها عما هي عليه . و قد روى  
ابن عباس في معنى قوله : ( و ان تلووا او تعرضوا ) أنهما الرجلان يجلسان بين  
يدى القاضى فيكون لى القاضى واعراضه لأحدهما، كذا في مجمع البيان وهو قريب  
من القول الثانى .

### الحادية عشر :

« و من أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله » اى كتم شهادة الله التي عنده  
أنه شهد بها وهى شهادته لابراهيم عليه السلام بالحنيفية والاسلام وأنه ما كان على اليهودية  
و النصرانية حيث ادعوا أنه كان على أحدهما ، والمعنى لا أحد أظلم من هذا  
حيث أنه كتم شهادة يعلم بها ، و يحتمل أن يتعلق من الله بكم اى كتمها من الله

فلا تبدلها عند الطلب كأنه يريد اخفائها منه تعالى فكأنه لا يعلم ان الله يعلمها  
و الا لم يكن للكتمان وجه .

او المراد كتمها من عبادة الله على حذف المضاف ويحتمل أن يكون صفة اخرى  
لشهادة والسبب وان كان خاصاً على ما عرفت الا أن العبرة بعموم اللفظ . فيمكن  
الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة مطلقاً كما يمكن الاستدلال بها على تحريم  
كتمان الحكم والافتاء ممن له أهلية ذلك ولا مانع له بقوله .

« ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البيّنات و الهدى » نزلت في أحبار اليهود  
و النصرارى الذين كتموا أمر محمد ﷺ و نبوته وهم يجدونه مكتوباً في التوراة  
والانجيل مبيّناً فيهما ففيل ، هم المراد وقيل : انه متناول لكل من كتم ما انزل الله  
و هو الأقوى لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب .

« من بعد ما بيّناه للناس في الكتاب » اى الكتب المنزلة من عند الله اى كتاب  
كان و قيل هو التوراة وقيل هو القرآن .

« أولئك يلعنهم الله » يبعدهم من رحمته بايجاب العقوبة عليهم « ويلعنهم اللاعنون »  
اى من يأتى منه اللعن و المراد انه يدعوا عليهم بالبعد عن رحمة الله و اللاعنون  
هم المسلمون انساً و جنساً او الكفار ايضاً باعتبار لعنهم ذلك الشخص في الآخرة  
كما ورد ذلك او البهايم ايضاً بان يلهمهم الله الدعاء عليهم باللعنة بل كل مخلوق  
على ما قيل .

قال في مجمع البيان : وفي هذه الآية دلالة على أن كتمان الحق مع الحاجة الى  
اظهاره من الكبائر و يدخل في ذلك تحريم كتمان شيء من علوم الدين ايضاً و أنه  
بمثابتهم في عظم الجرم و يلزمه كما لزمهم من الوعيد .

و قد روى عن النبي ﷺ انه قال : من سئل عن علم فكتمه الجمه الله  
يوم القيامة بلجام من نار . ثم قال ايضاً : وفيها دلالة على وجوب الدعاء الى التوحيد  
و العدل لان في كتاب الله ما يدل عليهما تأكيداً لما في العقول من الأدلة .



قلت: على هذا يمكن الاستدلال بها على تحريم كتمان الشهادة بل على تحريم ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الشرائط لأن في كتاب الله ما يدل على ذلك . ولا يبعد الاستدلال بها على جواز لعن من يصدق عليه أحد الامور المذكورة الموجبة بكتمان الحق " لان الله تعالى قد لعنه و أخبر باستحقاقه اللعن من الناس وغيرهم .

«الَّذِينَ تَابُوا وَأُصْلِحُوا» ما أفسدوه بالكتمان او أخلصوا و استمرّوا على التوبة ، او ضموا العمل الصالح اليها على ما تقدم « و يبتنوا » اظهروا التوبة ليعلم انهم تائبون و يعلم الناس ان ما فعلوه كان قبيحاً و من ثم قيل : من ارتكب المعصية سرّاً كفاه التوبة سرّاً و من أظهر المعصية يجب عليه أن يظهر التوبة ، او المراد يبتنوا التوبة باخلاص العمل .

و لا يبعد أن يكون أصلحوا و يبتنوا و أمثال ذلك مما وقع في القرآن بعد التوبة اشارة الى كمال التوبة بالندم الى جميع المعاصي والعزم على تركها فيتخلص من حقوق الله بالتوبة و من حقوق الناس بابراء الذمة من كل حق يحتاج الى الابراء .

«فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ» أقبل توبتهم و الأصل في أتوب أفعل التوبة فاذا وصل بعلي دل على ان معناه قبولها .

« و أنا التوّاب الرحيم » صيغة المبالغة اما لكثرة ما يقبل التوبة و اما لانه لا يرد تائباً منيباً اصلاً ، و في وصفه بالرحيم بعد وصفه بالتوّاب دلالة على انه تعالى يسقط العقاب عند التوبة تفضلاً منه و رحمة من جانبه كما ذهب اليه أصحابنا الامامية لا انه واجب عليه عقلاً كما ذهب اليه المعتزلة و قد وقع الاجماع منّا و منهم على قبول التوبة منه تعالى و اسقاط العقاب عندها وهو الظاهر من الآيات و ان اختلف في كون الاسقاط بالوجوب او التفضل .

قال في مجمع البيان عند قوله تعالى : «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه...»

الآية : « اعلم أن من شرط التوبة الندم على ما مضى من القبيح والعزم على ان لا يعود الى مثله في القبح فان هذه التوبة اجمع المسلمون على سقوطه عندها . ثم قال : وقبول التوبة و اسقاط العقاب عندها تفضل من الله غير واجب عليه عندنا وعند جميع المعتزلة واجب وقد وعد الله بذلك و ان كان تفضلاً و علمنا انه لا يخلف الميعاد . »

ولا يذهب عليك أن آخر كلامه يدل على أن سقوط العقاب عندها واجب سمعاً وهو كذلك لأنه تعالى وعده فيجب الوفاء به وهذا لا ينافي قول المحقق الطوسي في التجريد بعدم وجوب سقوط الذنب عند التوبة لان مراده بعدم الوجوب عدم الوجوب عقلاً فلا ينافيه الوجوب السمعي .

لا يقال : قوله تعالى في سورة براءة : « ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء الآية » صريح في عدم وجوب القبول سمعاً فكيف دعوى الاجماع عليه .

لاننا نقول : ليس في الآية تصريح بان ذلك مع التوبة بل الظاهر منها انه تعالى يعفو الذنب ممن يشاء اذا لم تصدر منه التوبة كقوله تعالى : « و يغفر مادون ذلك لمن يشاء » فلا ينافي وجوب السقوط عندها من جهة النقل . اما التوبة عن قبيح مع الإقامة على قبيح آخر يعلم او يعتقد قبحة فقد نسب في مجمع البيان صحتها الى أكثر المتكلمين و عدم الصحة الى أبي هاشم و أصحابه .

و يدل على الأول : أن التوبة اذا كانت عبارة عن الندم على القبيح والعزم على عدم العود اليه فيجوز أن يقع ذلك في الكل و البعض و دليل القبول كما يجري في الكل يجري في البعض ايضا .

و ما يقال : إن شرط التوبة الندم على القبيح و العزم على عدم العود اليه لكونه قبيحاً و ذلك انما يتأتى مع ترك الجميع ولا يتحقق عن البعض دون البعض فمدفوع بانته على تقدير تسليم الشرطية لامنافاة بين كون القبيح سبباً للتترك والندامة عن البعض دون البعض الا ترى ان الواجبات مشتركة في الحسن و لا يقال لمن فعل



بعضها دون بعض انه لم يصح منه فعله .  
 والمحقق الطوسي و ان حكم بعدم التبويض الا انه في آخر كلامه رجع  
 عنه حيث قال : والتحقيق أن ترجيح الداعي الى الندم عن البعض يبعث عليه وان  
 اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الداعي الى الفعل هذا .  
 واعتبار كون الندم في التوبة عن القبيح لكونه قبيحا حتى لو كانت التوبة  
 لخوف العقاب وطمع الثواب لم يكن صحيحة بعيد فانها واجبة وهما يصلحان وجهها  
 للوجوب و من ثم لو نوى في الفعل الواجب القرية بهذا المعنى صححت على المشهور  
 وان خالف فيه جماعة ، نعم الاخلاص في النية بحيث لا يكون ملحوظا فيها شيء سوى  
 وجهه تعالى أتم وأحسن الا أن مثله انما يتأتى من أصحاب النفوس القدسيّة  
 وقد أشرنا الى طرف من ذلك .

اللهم قرّبنا من رحمتك وباعد بيننا وبين معصيتك وعاملنا في افعالنا بالحسنى  
 و ضاعف ثوابنا في الآخرة بما هو أجلّ و اسنى و اجعل ما أثبتنا في هذه الاوراق  
 حجة لنا يوم نلقاك و ذريعة في الوصول الى تحصيل رضاك [ انك ذو الفضل القديم  
 و المن العظم ] آمين .

تم الكتاب و الحمد لله

## فهرس

### الجزء الرابع من مسالك الافهام

#### روافع النكاح

صفحة	موضوع
٢	الاول الطلاق
١٠ - ٢٨	بحث في الطلاق في الحيض (في التعليقة)
٤٣	في العدة و احكامها
٧٥	في الطلاق الثالث و المحلل
٨٦	الثاني الخلع
٩٣	الثالث الظهار
١٠٧	الرابع الايلاء
١١٢	الخامس اللعان
١٢٥	السادس الارتداد



موضوع

صفحة

### كتاب المطاعم و المشارب

- ١٢٦ في اصل الاباحة  
 ١٣٨ ما فيه دلالة على تحريم بعض الاشياء  
 ١٤٦ في اشياء من المباحات

### كتاب المواريث

- ١٤٢ ميراث الموالى  
 ١٤٤ التعصيب  
 ١٧٠ الحجب  
 ١٧٣ تقدم الوصية على الدين  
 ١٨٣ بطلان العول و التعصيب

### كتاب الحدود

- ١٨٩ حد الزنا و المساحقة  
 ١٩٧ حد القذف  
 ٢٠٣ حد السرقة  
 ٢٠٩ حد المحارب

### كتاب الجنائيات

- ٢١٤ القصاص في القتل و العفو  
 ٢٢٧ كفارة القتل  
 ٢٣٣ الانتصاف عند القصاص

صفحة

موضوع

كتاب القضاء و الشهادات

٢٣٤	الحكم بين اهل الكتاب
٢٣٩	اطاعة الحكام و نفوذ قضائهم
٢٤٣	التحاكم إلى الجبت و الطاغوت
٢٤٥	رد شهادة الفاسق
٢٤٧	اداء الشهادات بالعدل و القسط
٢٤٩	حرمة كتمان الشهادة
٢٥٠	كلام في قبول التوبة

















