البلوغ

بحث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى

السيد محمد حسين فضل الله

بقلم السيد جعفر فضل الله

دار الملاك

حقوق الطبع محفوظة للناشر

١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م

دار الملاك طباعة - نشر - توزيع

بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل.

هاتف: ٠٣/٧٥٥٢٠٠ - ٠١/٤٥٠٧٦٩ ص.ب ١٥٨/ ٢٥ الغبيري

تقـــديم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله الطيبين، وصحبه المنتجبين، وعلى جميع الأنبياء والمرسلين.

وبعد، فمن توفيق الله سبحانه أن يجتمع لدي فريق من طلاب العلم في الفقه والأصول، للاستماع إلى أبحاثي ودراساتي الفقهية والأصولية، منذ ما يقارب الأربعين سنة. وكان من بين موضوعاتها كتاب الحجر الذي يبحث فيه الفقهاء مسألة البلوغ للذكر والأنثى.

وقد قام ولدنا العزيز فضيلة السيد جعفر فضل الله بتقرير هذا البحث الذي انضمّ إليه الحديث المتنوع المطوّل، في المذاكرة في بعض فروعه وتفاصيله، والمناقشة الدقيقة للروايات الواردة في هذا الباب، بالإضافة إلى كلمات الفقهاء، في تفصيل دقيق وتحقيق

عميق، حتى استكمل هذا البحث بطريقة لا تخلو من الجدّة، ولا تبتعد عن العمق، في أسلوب علميّ موضوعي واضح شيّق .

إنني أدعو الله له بالمزيد من التوفيق والتحقيق، وأن يكثر من الفضلاء المخلصين من أمثاله. ولا أنسى أن أنوّه بالمقدمة التي قدّمها أمام الكتاب، التي ناقش فيها المنهج الأصولي للبحث الفقهي، في بعض نماذجه ، فإنّ فيها الكثير من الفائدة على مستوى البحث الجدّي الجديد .

وإني أشكر الله على ما أولاني من لطفه ومنّته، سائلاً أن يوفقني للوصول إلى الحقّ في العقيدة والشريعة والحياة، وهو الموفِّق ، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

محمد حسين فضل الله

١٨ ربيع الثاني ١٤٢٦هـ

مقدّمة

في استعراض سريع لمسائل فقهيّة في أبواب العبادات، يمكن أن يلاحظ في أكثر من باب انعدام وجود الرابطة النظريّة الموحّدة بين مسائله، في ما استنبطه العلماء عموماً؛ فلا تكاد تلمح قاعدةً معيّنة، دلّ عليها الدليل، أو تمّ انتزاعها من عدّة مسائل، حتى تبرز أمامك مسائل ينبغي أن تُحكم بنفس القاعدة ولكن عُمد إلى إخراجها "لدليل خاص".

ففي باب النجاسات، مثلاً، نجد النتيجة القائلة أنّ الميتة، بوصفها عين نجاسة، تنجّس ملاقيها، ولكن استثني من ذلك اللبن في ضرعها، والإنفحة ـ على المشهور ـ فلا ينجُسان.

وفي المطهّرات، نجد أنّ زوال عين النجاسة بالشمس والأرض، وعن بواطن الإنسان، وعن الحيوان الطاهر العين، يكفي في حصول الطهارة، أمّا في غير تلك الموارد فلا بدّ من التطهير بالماء، حتى مع نفس النجاسة، وبنفس الملاقاة والانفعال، حتى أنّ

بعضهم استشكل في إثبات حكم التنجّس لمثل الحيوان وبواطر الإنسان.

ومع أنّ كمّية المياه نفسها تُصبّ على النجس نفسه في موردين، إلا أنّه لا بدّ من التعدّد مع كون الماء قليلاً، بينما تكفي المرّة في الكرّ وما زاد. ومع أنّ كمّية الماء هي نفسها الملاقية للنجس إلا أنّها تنفعل بالنجاسة مع عدم المادة ولا تنفعل معها مع فرض عدم التغيّر في الموردين.. والأمثلة على ذلك كثيرة.

لا إشكال في إمكان كلّ ذلك من حيث النتائج؛ إلا أن الإشكال قد يتأتّى تجاه المنهجيّة التي تحكم اجتهاد الفقيه وتؤدّي إلى مثل هذه النتائج. وما أرمي إليه من خلال هذه المقدّمة هو وضع بعض النقاط والتساؤلات المنهجيّة، عبر بعض الأمثلة على كيفية القراءة السائدة للروايات. وقد انقدحت في ذهني خلال تقرير البحث الذي نحن بصدده-أعني البلوغ-.

إذا كان من أهمّية لإيجاد رابط نظريّ موحّد بين مسائل الباب الواحد، بحيث يُمكن أن يشكّل هذا الرابط قاعدةً مرجعيّة لفهم كلّ نصوص الباب؛ فإنّ من غير المنهجيّ التنكّر لخصوصيّة التعبّد، التي قد تكون نتيجتها التفريق بين المجتمعات؛ إذ طالما

أنّ التعبّد يقوم على مسلّمة مفادها أنّ الحكم الشرعي يقوم على سلسلة من الاعتبارات قوامُ الاعتبار فيها بيد المعتبر، فمن الممكن أن يعتبر المولى أمراً مّا موضوعاً لحكم شرعيّ، ويعتبر أمراً آخر منتمياً إلى نفس الباب موضوعاً لحكم مغاير، وما دام الأمر ممكناً ثبوتاً فمع انصباب الحكم على موضوع معيّن، فإن ذلك يقتضي الاقتصار عليه مع عدم الدليل على التعميم. ومعه يبدو أنّ الأصل ـ عمليّاً ـ هو النظرة التجزيئيّة، حتى اشتهر بينهم أنّ الفقه هو عبارة عن تفريق المجتمعات وتجميع المتفرّقات.

وفي نفس الاتّجاه، فإنّ شجب بعض الآليّات الاستنباطيّة كالقياس والاستحسان وغيرهما من قِبَل مدرسة أهل البيت (ع) يؤيّد أصالة التفكيك بين الموضوعات وأحكامها، في مقابل مسألة التركيب فيما بينها في إطار نظري موحّد له حُكم واحد وآثار متجانسة. وقد وردت في ذلك أحاديث تطبيقية من قِبَلهم (ع). ولكن هذا الأمر ـ كما لاحظ السيّد الأستاذ الوالد (حفظه الله) ـ قد أدّى إلى إيجاد حساسيّة مفرطة لدى الفقيه تجاه إدراك الموضوع الأم للحكم الشرعي المعيّن الوارد في دليل موضوع خاص، والذي يمكن من خلاله تعدية الحكم لموضوع آخر، علماً أنّ فقهاءنا

نقّحوا في أصول الفقه ما يسمّى بـ "تنقيح المناط"، وغيره، حيث حصروا القياس المذموم فيما كان ظنّياً، وأخذوا بحجيّة القطع دليلاً على إمكانيّة التعدّي معه.

ومن جهة أخرى، فربّما يكون قد ساعد على هذا التفكيك بين الموضوعات المتماثلة بعض القواعد المؤسّسة أصوليّاً لفهم النصّ، كما في تقديم ظهور الأمر في الوجوب ـ مثلاً ـ وعدم اعتبار استحباب أمور مشابهة قرينة على خلاف الظاهر، أو في التوسع في الأخذ بإطلاقات النصوص الحرفية التي قد لايلتفت فيها إلى خصوصيّات السائل، والخلفية الخاصة أو العامة التي يسأل الإمام بوحيها، وخصوصيّة الزمان والمكان. وقد يساعد على التفكيك أيضاً حسم عدم حجية الانصراف الناشئ من كثرة الوجود- بقول مطلق - أو عدم تأثر الاطلاق بالقدر المتيقّن في مقام التخاطب وما إلى ذلك مما لسنا في مجال مناقشته، ولكنه قد يؤدي إلى التفكيك بين مورد مشمول لتلك القواعد، وبين موارد يقوى الظن بأن حكمها هو الحكم الذي تؤصّله تلك القواعد.

هل نجد فعلاً أنّ الأصل (١) ـ عمليّاً ـ هو التفكيك بين

(١) لا نقصد هنا الأصل بمعناه الأصولي، بل المقصود اعتباره المنطلق والقاعدة التي يتحرّك على أساسها الفقيه في النظر إلى الموضوعات والعلاقة فيما بينها.

الموضوعات؟ أم أنّ من الممكن الحديث عن أصل آخر، وهو التركيب، الذي يعني أنّه لا بدّ من وجود قاعدة تشكّل ضابطة لفهم كلّ النصوص المنتمية لنفس الباب، سواء كان الدليل عليها مباشراً، أو تمّ تصيّدها من موارد عديدة؟

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النتائج المترتّبة على كلّ منهما متفاوتة من حيثُ طرح إشكالات تحتاج إلى تفسير؛ إذ قد يلزم من التفكيك طرح عدد لا بأس به من الروايات التي لا يُمكن تفسيرها على ضوء الروايات الأخرى، بينما قد يطرح التركيب إشكاليّة ما سمّي بالجمع التبرّعي مثلاً.

الإنصاف أنّ التفكيك والتركيب في قراءة النصوص، أو في عمليّة الاستنباط ككل، ليسا منهجيّتين يختار الفقيه واحدة منهما يتّبعها، بل هما من شؤون عمليّة الاستنباط نفسها. وهذا ما يفترض أن لا ينطلق الفقيه من أيّ موقف مسبق تجاه أيّ منهما، كالمقولة الشائعة أنّ الفقه عبارة عن تجميع المتفرّقات وتفريق المجتمعات. ذلك أنّ التفكيك ينطلق من منهجيّة مسبقة مسلّمة سلفاً، وهي النظر إلى الأدلّة لا كوحدة، وإنّما كوحدات متناثرة، علماً أنّ مسألة التعبّد إنّما تصلح دليلاً على عدم تعيّن النظرة التركيبية في فهم النصوص؛

إذ إنّ أقصى ما يتعرّض له هو المسألة في عالم الثبوت، ولا يتكفّل لتعيين النظرة التفكيكية من الناحية الإثباتيّة، الأمر الذي يعني أنّ الممارسة الفقهيّة الاستنباطيّة هي التي ستحدّد الوجهة المناسبة للتركيب أو التفكيك.

على أنّه يُمكن ملاحظة مسألة، وهي: ما هو المبرّر الموضوعي الذي يحتّم التعامل مع النصوص كمتفرّقات بدلاً من التعامل معها كجسم واحد، خصوصاً مع ملاحظة أمور:

١ـ أنّ منهج التفكيك قد يؤدّي ـ في نتائجه ـ إلى طرح روايات تشتمل على عناصر الحجّية بنفسها. وهنا ينبغي أن يُجاب بعلميّة عن سبب صدور مثل هذه الروايات، أو وصولها بهذا النحو على الأقلّ؛ لأنّ طرحها قد يطرح الكثير من الأسئلة على مستوى بنية الفقه نفسها مما لا يمكن إغفاله أو الإجابة عليه بأمور لا تصمد أمام النقد. وعلى سبيل المثال يلزم من الأخذ بروايات الخمس عشرة في بلوغ الذكر طرح روايات الثلاث عشرة، وروايات الأربع عشرة، وربّما روايات الستّ عشرة، وعلى فرض حجّية مثل تلك الروايات - في نفسها - وكونها في مقام التحديد ينبغي الإجابة بوضوح عن مبرّر صدورها طالما أنّ معايير الحجّية الإثباتيّة منطبقة

عليها.

٢ـ أنّ الانطلاق على أساس التفكيك قد يفوّت الفرصة للاستفادة من بعض الخصوصيّات التي يشتمل عليها الدليل الخاص ـ حسب الفرض ـ في الوقت الذي قد يفيد عدم الخصوصيّة له طبقاً للتركيب. وعلى هذا الأساس ينبغي أن لا يكون احتمال خصوصيّة مورد الرواية احتمالاً تجريدياً، بل لا بد أن يُساعد النصّ(١) عليه، وإلا دخل الفهم الفقهي في آليّات تبريرية تحاول أن تخرّج دلالة النصّ بنحو مقبول، في الوقت الذي لا بدّ فيه من دراسة مبرّر الدخول في التبرير من أصله.

وكمثال على ذلك: عندما يرد في دليل مطهّرية ماء المطر مثلاً أن "ما أصابه من الماء أكثر منه"، فإن مثل هذا الدليل يساعد على اعتبار عدم خصوصيّة ماء المطر عن غيره من أنواع المياه المفترضة، بل قد يشكّل ـ بإطلاقه ـ قاعدة عامة في المطهّرية لكل أنواع المياه، خصوصاً بعد ذكر الماء على إطلاقه في التعليل، ممّا سيأتي التعرّض له بشيء من التفصيل تباعاً.

٣ـ أنّ هناك آليّات مؤسّسة أصوليّاً لفهم النصّ، كمناسبات

(١) المقصود من النصّ هنا التركيب اللفظي للرواية، بقطع النظر عن نوعيّة دلالته.

الحكم والموضوع، وتنقيح المناط، وقرينة الحكم المتحكِّمة بإثبات الإطلاق وعدمه، أو مشهوريّة الاستعمال المجازي الذي إن لم يجعل للفظ ظهوراً في المجاز فهو ـ على الأقلّ ـ قد يكون مانعاً من التمسّك بالحقيقة - كما قد يرى البعض -، وما إلى ذلك. وهذه الآليّات والقواعد تفسح في المجال للتركيب بنفس القوة التي تفسح فيها خصوصيّة التعبّد للتفكيك .

بقي شيء: وهو التأكيد على أنّ الجمع بين الأدلة لا بدّ أن يكون مستنداً إلى القواعد المؤصّلة في فهم النص، لا أن ينطلق الباحث من عقدة التركيب والجمع، ليجمع بين الأدلّة كيفما كان، ممّا يؤدي إلى ما اصطلح عليه بالجمع التبرّعي. كما أنّه من الضروري أن لا ينطلق الباحث تحت ضغط عقدة القياس حتى فيما لا قياس فيه؛ لأن هذه الخلفيّة ستلقي بظلالها على نتائج البحث بشكل وآخر، والأمر نفسه في تلك الخلفيّة.

مقاربة أولية لأحكام المياه:

على ضوء ما قدمناه، نحاول أن نستعرض نموذجاً من الفقه، وهو ما قرّروه في أحكام المياه، مما قد يتّضح معه عملياً ما

رمينا إليه.

فرّق فقهاؤنا ـ أعزّهم الله ـ بين الماء الراكد والجاري، وفي الأوّل بين القليل والكثير، سواء لجهة انفعال الماء بالنجاسة أو لجهة كيفيّة التطهير وشروطه. كما وقع الخلاف فيما بينهم في كيفيّة تطهير المياه، وخصوصاً في المتمّم كرّاً مع زوال التغيّر، ناهيك عن الإطباق ـ قديماً ـ في ماء البئر وتنجّسه بمجرّد ملاقاته للنجاسة، وما ترتّب على ذلك من أحكام النزح، حتى استقرّ الرأي أخيراً على عدم انفعاله مع عدم التغيّر؛ "لأنّ له مادّة". كما نجد الخلاف في بعض المسائل الفرعيّة، كاشتراط الامتزاج أو كفاية الاتّصال في تطهير المياه.

سنحاول فيما يلي استعراض الأدلّة ضمن العناوين التي نوّعها الفقهاء من خلال استفاداتهم من النصوص، من دون أن يعني ذلك الالتزام بفهم معيّن لهذه الرواية أو تلك، أو بالتوصّل إلى نتائج حاسمة في هذا المجال، بقدر ما نريد تسليط الضوء ـ عملياً ـ على ظلال التأثّر المسبق بذهنيّة معيّنة، أو منهجيّة معيّنة، على نتائج البحث نفسه.

١ -ماء المطر

بحث الفقهاء عنوان ماء المطر كعنوان مستقلّ، واختلفوا في كيفيّة التطهير به. فمنهم من اعتبر في التطهير به كفاية "رؤية" المطر للمتنجّس، سواء كان جامداً أم ماءً، وبعضهم اعتبر الجريان، وآخرون اعتبروا الامتزاج إن أريد تطهير الماء به؛ بل عمومهم على إلغاء شرطيّة العصر في مثل الثوب والفراش، مضافاً إلى إلغاء التعدّد (١).

والمستند في ذلك الخلاف وجود ما يصلح للاشتراط، كما في رواية عليّ بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن البيت يُبال على ظهره ويُغتسل من الجنابة، ثمّ يصيبه المطر، أيؤخذ من مائه فيُتوضّأ به للصلاة؟ فقال: إذا جرى فلا بأس به"(٢)، ووجود ما يُمكن أن يؤخذ بإطلاقه دليلاً لعدم الاشتراط، كما في قوله: "كلّ

---

(١) راجع بهذا الصدد: اليزدي، السيّد محمد كاظم، العروة الوثقى، الدار الإسلاميّة، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٠م، ص ٣٤.

(٢) الحرّ العاملي، محمد حسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، لبنان،ج ١، ص ١٤٥، ح٢.

(٣) المرجع نفسه ص ١٤٦، ح٥.

شيء يراه ماء المطر فقد طهر"(٣).

ومن خلال هذه الروايات تمّ فصل ماء المطر عن غيره من المياه، وأمكن الأخذ بإطلاقات واردة في موارد ماء المطر لم يمكن الأخذ بها في موارد أخرى لنوع آخر من المياه نظراً لوجود المخصّص، كما في مسألة عدم اشتراط عصر الثوب إن أصابه ماء المطر، في الوقت الذي نجد في روايات ماء المطر ما يشير، بل يدلّ على عدم الفرق بينه وبين غيره، وهو ما رواه هشام بن سالم ـ في الصحيح ـ أنّه سأل أبا عبد الله (ع) عن السطح يُبال عليه فتصيبه السماء فيكفّ، فيصيب الثوب؟ فقال: "لا بأس به، ما أصابه من الماء أكثر منه"(١). والظاهر من هذا التعليل أنّه لا خصوصيّة لكون الماء نازلاً من السماء، بل الخصوصيّة أنّ ما أصاب منه النجاسة كان أكثر منها كمّية. بحيث يستولي عندئذٍ على النجاسة ويقهرها. والمبرّر لإلغاء الخصوصيّة هو الفهم العرفي، حيث يكون التعليل شاملاً للمورد ولغيره. ويؤيّد ذلك عدم اعتبار العرف ـ لو خلّي ونفسه ـ لأيّ ميزة للماء في كونه نازلاً من السماء ـ في مسألة التطهير ـ عن غيره من المياه، بحيث لو لم يرد هذا التعليل لما كانت دعوى إلغاء

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ص ١٤٥، ح١.

خصوصيّة المطريّة ـ اعتماداً على الفهم العرفيّ ـ مجازفة.

أمّا اشتراط الجريان كما في رواية عليّ بن جعفر المتقدّمة فليس المقصود به الجريان على نحو يكون قيداً في التطهير، ولذا ورد في كتاب عليّ بن جعفر عن أخيه (ع) قال: سألته عن المطر يجري في المكان فيه العذرة، فيصيب الثوب، أيصلّي فيه قبل أن يغسل؟ قال: إذا جرى به المطر فلا بأس(١) ، فكأنّ المقصود هو جريان المطر بالنجاسة، ويكون المقصود هناك هو الجريان بلحاظ أنّه السبيل لإزالة النجاسات الموجودة على السطح الذي يُتّخذ مبالاً على ما هو الظاهر من الرواية، أو إشارة إلى المعنى المفهوم من الرواية السابقة، أي كون ما أصابه من الماء أكثر منه؛ فإن جريان المطر قد يفيد هذا المعنى. وبذلك قد تبدو الروايات أكثر تماسكاً ودلالة على محور واحد.

وعليه فقوله: "كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر" لا يكون له إطلاق إذا لم يستولِ ماء المطر على النجاسة بالنحو السالف الذكر.. على أنّ في الرواية ـ مضافاً إلى ضعف السند ـ ما لا يلتزم به أحد؛ إذ فيها: "يسيل عليّ من ماء المطر أرى فيه التغيّر، وأرى

---

(١) الحرّ العاملي ، المرجع السابق ، ص ١٤٨، ح٩.

فيه آثار القذر، فتقطر القطرات عليّ، وينتضح عليّ منه، والبيت يُتوضّأ على سطحه، فيكفّ على ثيابنا؟ قال: ما بذا بأس، لا تغسله، كلّ شيء يراه ماء المطر فقد طهر"(١)؛ إذ مع التغيّر يكون نجساً إجماعاً بين المسلمين. ولذا تجد صاحب الوسائل (ره) حمله على "أنّ القطرات وما وصل إلى الثياب من غير الناحية التي فيها التغيّر وآثار القذر"(٢)، وقد عرفتَ أنّه خلاف الظاهر.

والمتحصّل أنّه إن تمّ ما ذكرناه في عدم اعتبار خصوصيّة لماء المطر من حيث المطريّة، بل الخصوصيّة لكونه ماءً وحسب مع الاستيلاء على النجس والغلبة له، فعندئذٍ يمكن افتراض صلاحيّة ما يرد في غير موارد ماء المطر من المياه للتقييد والتخصيص، كما يصلح ما يرد في ماء المطر لتخصيص أو تقييد ما يرد في غيره فتأمّل.

٢ـ ماء البئر

أفرد الفقهاء في تصانيفهم باباً خاصّاً لماء البئر وأحكامه،

---

(١) المرجع نفسه، ص ١٤٦، ح٥.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٦ـ ١٤٧.

وهو ـ كما نقله في الجواهر عن الشهيد ـ "مجمع ماء نابع لا يتعدّاها غالباً ولا يخرج عن مسمّاها عرفاً"(١). وقال في المختلف: "اختلف علماؤنا في ماء البئر، هل ينجس بملاقاة النجاسة من غير تغيير أم لا؟ مع اتّفاقهم على نجاستها بالتغيّر"(٢)، والرواية الأمّ والتي تمسّك بها المتأخّرون للقول بعدم الانفعال من دون تغيّر هي صحيحة محمد بن إسماعيل بن بزيع عن الرضا (ع): "ماء البئر واسع لا يفسده شيء إلا أن يتغيّر ريحه أو طعمه فيُنزح منه حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادّة"(٣). قال في الجواهر: "ووجه الدلالة فيه من وجوه، فإنّه (ع) قد حَكَم بالسعة لماء البئر، ومعناها عدم قبول النجاسة؛ إذ هو اللايق لبيانه، مع ظهوره في أنّ ماء البئر، وإن كان قليلاً واسعٌ؛ لكونه ماء بئر". ومن الواضح أنّه (ره) حَمَل قوله "واسع" على إنشاء السعة كحُكم تعبّدي، لا على الإخبار، معلّلاً بكون ذلك ما من شأن الإمام (ع) بيانه.

أقول: لعلّ هذا الحمل منشؤه هو إطلاق البئر على ما كان

---

(١) النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان ط٧، ج١، ص ١٨٨.

(٢) الحلي، العلامة الحسن بن يوسف بن مطهّر، مختلف الشيعة، مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، ط١، ١٤١٢هـ ج١، ص ٢٦.

(٣) الحرّ العاملي، مرجع سابق، ص١٧٢، ح٦ و٧.

واسعاً وما ليس كذلك، وعندئذٍ، فقوله الإمام "واسع" إن لم يُرد به الحكم التعبّدي بالسعة لكان منافياً لما ليس واسعاً من البئر، مع شمول العنوان له. ولكنّك خبير بأنّه يكفي غلبة السعة على الآبار في الخارج نافياً للغو أو الكذب في كلامه (ع) ـ وحاشاه ـ.

على أنّه قد يُقال بأنّه لو كان المراد هو إثبات السعة التعبّدية ولو كان الماء بنفسه غير واسع لغةً وعرفاً، فإنّ المناسب أن يعبّر بتعبير آخر؛ لأنّ هذا التعبير له مفهوم محدّد عند العرف، وبالتالي تكون استفادة السعة التعبّدية لا العرفيّة خلاف الظاهر. وذلك أنّ قوله "واسع" كقوله "كثير"، خصوصاً مع كون الآبار ـ بحسب واقع الحال ـ واسعة غالباً، وإنّما ضيّقها الاصطلاح الفقهيّ بعد استفادته الإطلاق.ولعلّه إلى ذلك يشير قوله (ع) في موثّقة عمّار: "سُئل أبو عبد الله (ع) عن البئر يقع فيها زبيل عذرة يابسة أو رطبة، فقال: لا بأس إذا كان فيها ماء كثير"(١)، بل لا يخلو من دلالة على المطلوب.

وقد دفع السيّد الخوئي (ره) "دعوى أنّ ماء البئر واسع بمعنى أنّه كثير وهو واسع الماء، لا بمعنى أنّه معتصم وواسع

(١) الحر العاملي،م.سابق، ص ١٧٤، ح١٥.

الحكم.. بأنّه على خلاف الفهم العرفيّ من مثلها؛ فإنّ العرف يستفيد منه أنّه واسع الحكم على خلاف غيره من المياه، ولا ينسبق إلى أذهانهم أنّه واسع الماء"(١). ولكن هذا قد يتّجه فيما لو قال الإمام "ماء البئر واسع" وسكت، فإنّه لا بدّ منه لأنّه هو اللائق بشأنه ـ كما عبّر في الجواهر ـ، أمّا عندما يكمل الإمام (ع) بما ذكر في الرواية، مع صلاحيّة المعنى العرفيّ ـ وهو السعة بمعنى الكثرة ـ لأنّ يفرّع عليه بما ذكر باعتبار الغلبة، فإنّه لا مانع من أن يكون مراداً، بل هو الظاهر ـ كما عرفتَ ـ.

ثمّ إن استفادة الخصوصيّة من قوله "لأنّ له مادّة" غير سديد؛ لأنّه من غير المتعارف ـ في لسان العرف ـ هذا النوع من الفصل بين المعلّل والعلّة كما في قوله: "فيُنزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه لأنّ له مادّة"؛ لأنّ رجوع التعليل إلى الحُكم ـوهو "لا ينجّسه شيء..." أو "واسع" كما استفاده في الجواهر ـ خلاف الظاهر بعد الفصل بالجملة الآنفة، خصوصاً مع صلاحيّة التعليل للرجوع إلى نفس الجُملة ـ أعني قوله:"فينزح حتى يذهب الريح...". ولكن

---

(١) الخوئي، السيد أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي،١٩٩٨، قم، إيران ج٢، ص ٢٣٦.

ذكر السيّد الخوئي (ره) ما نصّه: "وأمّا قوله (ع) "لأن له مادّة" فهو إمّا علّة لقوله "واسع" فيدلّ على أنّ اعتصام البئر مستند إلى أنّ له مادّة، وإمّا علّة لقوله "فيطهر" المستفاد من قوله "فيُنزح" أي ينزح حتى يذهب الريح ويطيب طعمه فيطهر لأن له مادّة، فتدلّ على أنّ ماء البئر يرفع النجاسة الطارئة عليه بعد زوال تغيّره لاتصاله بالمادّة"(١).

أقول: ما ذكره (ره) يغيب عنه ملاحظة خصوصيّات البئر من حيث كون محصوراً في مكان معيّن لا يتجاوزه، ولذلك كانت الوسيلة الوحيدة لتجديد مائه هي النزح ليحلّ محلّه ماء جديد ناتج عن وجود المادّة حتى يزول التغيّر تدريجيّاً كما هو واضح، فيكون عندئذٍ بمنزلة الجاري الذي يتجدّد ماؤه بلحاظ جريانه. وبعبارة أخرى: الجريان إمّا أن يكون طبيعيّاً ناشئاً من قوّة دفع النبع وطبيعة مسار الماء، وإمّا أن يكون اصطناعيّاً ناشئاً من النزح، وكلاهما محصّل للخصوصيّة، وهي تجدّد الماء وعدم تغيّره. وعليه فلا يكون قوله "لأنّ له مادّة" تعليلاً لحُكم تعبّدي لحصول الطهارة، بل هو تعليل لأمر خارجي، وهو ذهاب الريح وطيب الطعم الذي

(١) الخوئي، المرجع السابق، ص ٢٣٦.

هو سبب الطهارة. وعلى الأقلّ يكون ـ مع صلاحيته للمحتملات المذكورة ـ مجملاً، فلاحظ وتأمّل.

وإذا كان الأمر كذلك فإنّ ماء البئر لا يختلف عن بقيّة أنواع المياه في التنجّس بالتغيّر ـ وهو المجمع عليه ـ ولا خصوصيّة له من حيث كونه بئراً، ولا من حيث كونه ذا مادّة، إلا أنّ مادّته تفسح في المجال لتجدد المياه بالنزح وعدم نضوب البئر بالنزح.

٣ـ ماء الحمّام:

وربّما لا يكون بعيداً عن ذلك ما ورد في ماء الحمّام. ففي صحيحة داود بن سرحان: "ما تقول في ماء الحمّام؟ قال: هو بمنزلة الجاري"(١)، وفي رواية بكر بن حبيب: "ماء الحمّام لا بأس به إذا كانت له مادّة"(٢)؛ حيث فهم الفقهاء، بالإجمال، خصوصيّة لماء الحمّام، ولعلّه ناشئ من التنزيل والتعليل اللذين يحملان صبغة تعبّدية.

ولكنّ لقائل أن يقول: إنّ العرف، من خلال مناسبات الحكم

---

(١) الحر العاملي، مرجع سابق، ص ١٤٨،ح١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٤٩، ح٤.

والموضوع، والتي ينظر فيها إلى طبيعة الحمّامات في ذلك الزمان، يرى أنّ التنزيل والتعليل ناشئ من أنّ الماء الذي في الحياض يتقوّى بالماء الذي يمدّه.

وبعبارة أخرى: إن العرف قد يفهم خصوصيّات الحكم من طبيعة التعليل والتنزيل في علاقتهما بالماء نفسه، وذلك أنّ وظيفة المادّة هي تجديد الماء القابل للتأثّر بورود الناس عليه، وهذا سيعدُّ ـ بطبيعة الحال ـ عاصماً للماء الذي في الحياض من التغيّر بالجملة. وإذا فهمنا من روايات كثيرة أنّ التغيّر ينقل حكم الماء من الطهارة إلى النجاسة، كان وجود المادة وسيلة لاستمرار طهارة الماء. فإذا تمّ هذا الفهم عرفاً، لم يكن الحُكم تعبّدياً، بقدر ما هو وسيلة اصطناعيّة لتحقيق الجريان الموجب للتجدّد. وعندئذٍ لن يفرق الحال بين ما إذا كانت المادة أعلى أو أسفل، بل قد يقال: إنّه لن يفرق الحال بين ما إذا كانت المادّة كرّاً أو لا؛ فلو نقص عن الكرّ، وكان إمداد "المواد" بالماء مستمراً، بحيث لا يحصل انقطاع عن الحياض ولو للحظة، لم يختل اعتصام الحياض، خصوصاً مع إطلاقات أدلّة المادّة ـ بعد الفراغ عن عدم حجّية ما يُدعى من انصراف عنوان المادّة إلى الكرّ ـ.

وما دام الأساس هو ما ذكرناه، فإنّه ليس ثمّة ما يدعو إلى الاستدلال بمسألة أنّ الماء الواحد له حكم واحد، ومن ثمّ الدخول في أنّه هل يصدق الماء الواحد على ما لو كانت المادّة أسفل، أو لا بدّ من التساوي أو العلو؟ وأنّه هل المعتبر في الاعتصام كون المجموع كرّاً، أو كون ما في الخزّان كرّاً؟

وبذلك، قد لا يكون ثمّة ضرورة لمثل ما ذكره السيّد الشهيد محمد باقرالصدر(ره)، من أنّ قوله (ع): "ماء الحمّام بمنزلة الجاري قد لا يكون متكفّلاً لتنزيل تعبّدي، وإنّما هو تشبيه وتنظير لماء الحمّام، بعاليه وسافله، بالماء الجاري ـ بعاليه وسافله ـ ، دون نظر إلى إقامة المادة الجعلية منزلة المادّة الطبيعية... فغاية ما يُستفاد من ذلك كون ماء الحمّام واحداً"(١)؛ فإنّه وإن كان قريباً أنّه ليس تنزيلاً تعبّدياً، كما احتملناه سابقاً، إلا أنّه ليس لخصوصيّة إبراز أنّ ذلك يجعل الماءين ماءً واحداً، ولا لإقامة المادة الجعلية منزلة المادة الطبيعية جعلاً تعبّدياً، بل لأنّ وجود المادّة يجعل أمر النجاسة مستبعداً عن ماء الحياض خارجياً، كما هو مستبعد من خلال المادة الطبيعية. فليس ثمّة تنزيل تعبّدي، بقدر ما هو تحقيق

(١) الصدر، السيد محمد باقر، بحوث في شرح العروة الوثقى، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان،ج٢، ص٤٧.

مصداقين لموضوع واحد.

إنّ هذه الخلاصة ـ لو تمّت ـ ينتج عنها الفكرة التالية: أنّ الماء الراكد ـ بطبيعته ـ يُعدّ قابلاً للتأثّر بملاقاة النجاسة والتغيّر بها، بعكس الجاري، الذي "يذهب بالنجاسة" بجريانه، فإذا ما توُسِّل للراكد بعملية تجعله "بمنزلة الجاري"، كالنزح من البئر والخزّان للحمّام، أخذ حكمه من خلال عنوان التجدّد المانع من تحقّق عنوان التغيّر.

إذا كنّا قد أطلنا في تحقيق الحال في الأمثلة السابقة، فنذكّر أنّنا لسنا بصدد الوصول إلى نتائج حاسمة في هذه المسألة؛ لأنّ ثمّة إشكالات تواجه الكرّ الراكد والماء القليل. إلا أنّنا نرمي إلى القول إنّ رفع الخصوصيّة عن هذه الموارد ـ على الأقل ـ من شأنه أن يجعل النصوص مترابطة من حيث دلالة بعضها على خصوصيّات في التنجُّس أو في التطهير، مما يُستفاد منها في الموارد الأخرى، كما لا يخفى.

وإن كان قد يُقال: إنّ ما ورد من بيان الكرّ، وإن عولج اختلافه عن طريق روايات الوزن، أو بجعل مفهوم رواية مفسّراً لمنطوق أخرى، كما صنع السيّد الخوئي (ره)، إلا أن اختلاف

الروايات في تحديد الكُر، بين "ثلاثة في ثلاثة" أشبار، وبين "ثلاثة ونصف في ثلاثة ونصف"، وبين الحبّ "من الحباب التي تكون بالمدينة"، وبين القلّتين، يجعل من الوجيه أن لا يكون الإمام في مقام التحديد أصلاً؛ إذ لو كان ذلك الحجم تعبّدياً، كما هو المفترض، لاقتضى ذلك الوضوح في النقل؛ لأن تعبّديته تقتضي وضوحه في كل أجوبة الإمام (ع)، كما هو شأن عدد ركعات الصلاة التي لم يُختلف في تحديدها، وبالتالي فإنّ الترديد يقرّب إرادة تقريب الموارد المذكورة من عنوان هو بطبيعته مشكّك، كالكثرة والسعة الوارد في البئر وغيره، مما له واقع خارجي يحقّق "الغلبة" على النجاسة، مما قد يكون هو الأساس في عدم التنجّس، خصوصاً وأنّ طبيعة ركود الماء تقتضي التغيّر عادة(١).

وقد يقوى هذا الاحتمال إذا لاحظنا جُملة من الأسئلة؛ فإنّ فيها: "وسئل عن الماء تبول فيه الدواب، وتلغ فيه الكلاب، ويغتسل

(١) لاحظ بهذا الصدد ما رواه الفضيل عن أبي عبد الله (ع)، قال: لا بأس بأن يبول الرجل في الماء الجاري، وكره أن يبول في الماء الراكد. وعن عنبسة بن مصعب، قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يبول في الماء الجاري؟ قال: لا بأس به إذا كان الماء جارياً. (راجع: وسائل الشيعة، ج١، الباب ٥ من أبواب الماء المطلق، ح١و٢). ولاحظ أيضاً مرسلة الصدوق، قال: سئل الصادق (ع) عن الماء الساكن تكون فيه الجيفة، قال: يُتوضّأ من الجانب الآخر، ولا يتوضّأ من جانب الجيفة. (الوسائل، ج١، ب٩ من أبواب الماء المطلق، ح٩).

فيه الجُنُب، قال: إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء"(١)، وفي رواية أبي بصير ـ في حديث ـ قال: "ولا تشرب من سؤر لكلب إلا أن يكون حوضاً كبيراً يُستقى منه"(٢)، وفي رواية علي بن جعفر عن أخيه (ع): "سألته عن الدجاجة والحمامة وأشباههما تطأ العذرة ثمّ تدخل في الماء يُتوضّأ منه للصلاة؟ قال: لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كرّ من ماء"(٣)، وغيرها مما ورد فيه السؤال عن الجيفة تكون في الماء الساكن أو الغدير، فتأمّل.

هذه الأفكار هي ما تداعى إلى ذهني أثناء تقرير بحث السيّد الوالد (حفظه الله) في مسألة البلوغ، وهي مسألة تبحث في كتاب الحجر عادة، وقد نجدها أحياناً في كتاب الصوم أو النكاح أو الحدود، في ما بحثه الفقهاء، أو ذكره أصحاب المجاميع الحديثية. وقد رُمتُ من خلالها التوطئة لهذا البحث، الذي تميّز بجدة في التفكير الفقهي، خصوصاً في ما يتعلّق بفهم الروايات؛ لأنّه يفتح نافذةً جديدة قد تحلّ بعض المشاكل التي يواجهها الفقيه عادة في عالم الروايات ، وخصوصاً في ما يتعلّق بموارد التعارض.

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ص ١٥٨،ح١.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٨، ح٣.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٥٩، ح٤.

بين يدي الكتاب:

ما من شكّ أنّ مسألة البلوغ ـ بحدّ ذاتها ـ هي من المسائل المهمّة جداً في الفقه الإسلامي، كونها تمثّل نقطة الانطلاق في علاقة الإنسان المكلّف بالفقه، وهذا ما يُكسب البحث أهمّيته.

وقد أجدُني هنا ملزماً بإيراد بعض النكات التي أعتبرها أساسيّة، سواء في منهجيّة البحث، أو في ما يطرحه البحث من إشكالات تحتاج إلى التوفّر عليها بحثاً ودراسة، وخصوصاً ما يتعلّق ببعض المباني الأصوليّة أو الرجالية أو غيرها.

أـ مرجعيّة القرآن في موضوعات الأحكام:

إنّ المنهجيّة التي عالج من خلالها سماحة السيّد الأستاذ (حفظه الله) الموضوع، في علاقة القـرآن ـ في ما طرحه من مواضيع ـ بالسنّة، حيث يمثّل القرآن ـ بنظر سماحته ـ الركيزة الأساسيّة في فهم موضوع الحكم الشرعي، مما سيحكم بالتالي سعة الإطلاقات التي يؤخذ بها في إطار المدرسة الأصوليّة السائدة، هذه المنهجيّة ألقت بظلالها على نتائج البحث، وعلى علاج التعارض. علماً أنّها تمثّل طرحاً جديداً، ينبغي التوفّر على دراسته من الحوزة العلميّة

بعامّة. أمّا ملامح هذه المنهجيّة ـ بحسب فهمي ـ فهي ما نعرض له على النحو التالي:

إذا تعرّض القرآن الكريم لموضوع من الموضوعات الفقهيّة، فإنّ وضوح المراد منه يجعله مرجعيّة في تفسير كلّ ما ورد في الروايات من عناوين، وبالتالي، فإنّ سعة الإطلاق فيها تتبع سعة الإطلاق في المفهوم القرآني. وهذا ما يفترض، تالياً، عدم قبول سماحته لما قرّره الأصوليّون في باب الحكومة ـ على إطلاقه ـ حيث نتيجته غضّ النظر عن المفهوم القرآني في استفادة المراد من الرواية، والحُكم بإدخال فردٍ تعبّداً فيه.

كانت هذه القاعدة حاضرةً بقوّة في هذا البحث؛ حيث اعتبر السيّد الأستاذ الوالد (حفظه الله) أنّ ما ورد في القرآن الكريم من عناوين للبلوغ، وهي بلوغ النكاح والحُلُم والأشدّ، تشير إلى معنى واحد هو النضوج الجنسي، وهذا هو الذي ينبغي أن يحكم كلّ العناوين الواردة في الروايات، بحيث تُفسَّر على أساس تحقّق العنوان القرآني المستفاد، أو عدم تحقّقه، ما يجعل بعض العناوين الواردة، كالتسع والإنبات وغيرهما، عناوين غير تعبّدية بعيداً عن النضوج الجنسي.

وقد أكّد سماحته ذلك، عبر التعليلات الواردة في بعض الروايات، كقوله (ع): "وذلك أنّها تحيض لتسع"، وأيّد ذلك ببعض التعبيرات الأخرى، كقوله (ع): "ودخلت على زوجها"، أو "ودُخل بها"، مضافاً إلى الروايات الواردة مورد بيان القاعدة، كما في قوله (ص): "رفع القلم عن الصبيّ حتى يحتلم"، أو في تفسير الأشد في قوله تعالى "حتى يبلغ أشدّه"، قال (ع): "احتلامه".

وفي غير هذا الكتاب، طبّق سماحته هذه القاعدة المؤصّلة لديه على رويات الغناء وآلات القمار، حيث استفاد أنّ الروايات، طالما أنّها في مقام تطبيق ما ورد في القرآن الكريم، فإنّ المستفاد منها يدور مدار المستفاد من عناوين "قول الزور" و"لهو الحديث ليضلّ عن سبيل الله" و"الميسر"، ما يجعل حرمة اللعب بآلات القمار تدور مدار صدق الميسر عليه، وهو اللعب بعوض، ويجعل حرمة الغناء مختصّة بالباطل والإضلال عن سبيل الله مما كان من مقول القول، وليست حرمتهما مطلقة كما فهم كثير من الفقهاء.

على أنّ هذه القاعدة الأصوليّة لا تختصّ ـ لدى سماحته ـ بالعناوين القرآنية، بل تشمل ما ورد في السنّة أيضاً، مما كان على مستوى القاعدة التي ترجع إليها كلّ الروايات، لكونها تطبيقات لها،

كما في قوله (ص): "يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب". ولذا اعتبر سماحته في بحث "الرضاع"، أنّ ما ورد مما استفاد منه الفقهاء حرمة نكاح أبي المرتضع في أولاد صاحب اللبن، لا يفيد الحرمة، لعدم انطباق القاعدة المذكورة، بل هو نظير ما ورد من النهي عن نكاح القابلة، معلّلاً بأنّهن "بعض أمّهاته"، وفاقاً للشيخ الطوسي (ره) في النتيجة. وهذا ما يُمكن انطباقه في مسألة البلوغ؛ وذلك لوجود ما كان على نحو القاعدة التي تركّز البلوغ على أساس النضوج الجنسي.

ب ـ اختلاف الروايات:

مما يبعث على التأمّل في الفقه بعامّة، هو هذا النوع من الاختلاف بين الروايات بين الأئمّة (ع)، بل في المرويّ عن الإمام الواحد، مما لا يُمكن قبوله من الإنسان العادي فضلاً عن المعصوم؛ الأمر الذي قد يفرض إعادة النظر في الطريقة التي ينتهجها الفقهاء عموماً في علاج الاختلاف والتعارض، والذي يؤدّي أحياناً إلى طرح عدد غير قليل من الروايات في مقام العمل، مع استيفائها لعناصر الحجّية في ذاتها.

على أنّ إعادة النظر ينبغي أن تلحظ إجابات وتفسيرات منطقيّة، تنسجم مع طبيعة الموضوعات التي تنقلها الروايات من جهة، وطبيعة العوامل المؤثّرة في اختلاف النقل التاريخي، خصوصاً إذا بنينا على أن ما ورد عن الأئمّة (ع) من المرجّحات في علاج التعارض، ليس تعبّدياً، سواء ما رجع إلى الشهرة أو التقيّة أو غيرهما.

ولعلّ بالإمكان أن تُطرح إشكالية في المقام، وهي أنّ النقل يبقى ـ إلى حدٍّ ما ـ متأثّراً بالعناصر الثقافية والنفسية، أو الذاتية عموماً، للناقل، ولو بنسبٍ متفاوتة بحسب اختلاف مقامات الرواة؛ حتى أنّ السماع ـ بحدّ ذاته ـ قد يتأثّر أحياناً ببعض الأفكار المركوزة في ذهن السامع، فضلاً عن النقل. وهذا ما يفترض توسعة البحث في شروط الوثاقة المبحوث عنها في علم الرجال؛ فإنّ وثاقة الراوي لا تعني إلا الإخلاص في النقل، ولكنّ المسألة الأساس هي تحقيق وثاقة المنقول، وهي ـ أي وثاقة المنقول ـ تخضع لعوامل عديدة، أهمّها اضطلاع الراوي، بل سلسلة الرواة، بما ينقلونه، خصوصاً وأنّ غالب النقل هو للمعنى لا للفظ؛ إذ إنّنا

نُدرك الفرق بين أن ينقل المتخصّص في موضوعٍ أمراً، وأن ينقل غير المتخصّص ذلك الأمر. وهذا ما يلقي بظلاله على دراسة طبيعة الموضوعات ودقّتها مقارنة بذهنيّة الراوي وثقافته ودقّته، وما إلى ذلك.

ولعلّنا نستطيع هنا أن نشير إلى أهمّية المنهجيّة التي ارتضاها السيّد الأستاذ الوالد (حفظه الله)، وهي عدم الاقتصار على قراءة النصوص ذات الموضوع الواحد بشكل متفرّق، بل لا بدّ من قراءتها قراءة إجماليّة أيضاً، بهدف استخلاص الفكرة الأساسيّة من المجموع؛ لأن العقلاء ـ عموماً ـ لا ينسبون فكرةً ما إلى أحدٍ إلا بعد أن يراجعوا كلّ كلامه في هذا الموضوع. وبعبارة أخرى: ينبغي أن لا يُعمد إلى تقطيع أوصال الروايات، ضمن ما أسميناه التفكيك، فإنّ بالإمكان أن يتشكّل للمجموع ظهورٌ يلقي بظلاله على فهم خصوصيّات الروايات.

أمّا أهمّيّة هذه الفكرة، فتكمن في أنّه طالما أنّ كلام الأئمّة(ع) لا يختلف، فإنّ القراءة الإجماليّة للروايات تُعتبر آليّة من آليّات التحقّق من وثاقة المنقول، وتحديد عناصره المرادة؛ لأنّ

اختلاف أذواق وثقافات الناقلين من شأنه أن يسلّط الضوء على جانب من رواية، وعلى جانب آخر في رواية أخرى وهكذا، حتى تتكامل الصورة من المجموع، في الوقت الذي قد تفوّت القراءة التفكيكية فيه ذلك.

ولعلّنا هنا نستطيع أن نسجّل تساؤلاً أمام بعض الأصول التي تتعلّق بالمنقول من الروايات، كأصالة عدم الزيادة، فيما لو كان أحد النقلين يذكر خصوصيّة زائدة لا تذكرها رواية أخرى، فإنّ ما احتملناه يقتضي أخذها بعين الاعتبار، والله العالم.

ج ـ دراسة خلفيّات النصّ الداخليّة:

مما ينبغي الالتفات إليه، هو أنّ طبيعة السؤال والجواب، وعلاقتهما ببعضها بالبعض، بل وعلاقة السائل بالموضوع نفسه، قد يطرح إشكاليّات تلفت نظر السائل، أو تثير الغرابة لديه، وذلك ما قد يدفعه ليسأل من جديد. فإذا لم يُثر ما ينقله شيئاً من ذلك، فهذا يعني إمّا عدم عمق السائل، أو أنّ ما يلوح في الجواب قد لا يُراد منه ما يُفهم منه للوهلة الأولى. وعلى سبيل المثال، ما ورد في تحديد البلوغ؛ فإنّ اكتفاء السائل بجوابٍ من الإمام بأنّ التكليف

يحصل في "أربع عشرة وخمس عشرة"، مع اعتبار السائل جواب الإمام كحدّ تعبّدي، سيكون فيه إثارة طبيعية لحفيظة السائل ليعيد السؤال عن التحديد. وعليه، يثير اكتفاؤه بمثل الجواب المذكور شكّاً بكون الإمام في مقام التحديد، خصوصاً وأنّ السائل أقرب ما يكون إلى كل ما يُمكن أن يشكّل قرينة يمكن الإتكال عليها من الإمام (ع) في إفهام السائل مراده.

على أنّ المسألة قد تُطرح، ليس في رواية واحدة، بل على مستوى كلّ الروايات التي اعتبرت في مقام التحديد؛ فإنّ اختلافها يدّل على أنّ المسألة ليست بتلك المثابة من الوضوح في عصر النص، فضلاً عن إجماعات تُدّعى، ومشهورات تُتبع، فيما بعد ذلك، فلاحظ وتدبّر.

هذه بعض النقاط التي أحببت الإشارة إليها في المقدّمة، تاركاً للقارئ الكريم نقاطاً أخرى في طيّات البحث، أو في هوامشه، مؤكّداً في الوقت نفسه ما أشرتُ إليه في النكتة الثانية، وهي أن التقرير يبقى من نتاج المقرّر، مما يحتمل الخطأ في إيصال فكرة الأستاذ، فضلاً عن سهو القلم، فإنّ الكمال لله وحده.

وأخيراً، أبتهل إلى الله سبحانه وتعالى أن يدّخر عنده هذا الجهد المبذول، وأن ينفع به العلم وأهله، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، إنّه سميع مجيب.

جعفر فضل الله

١٨/ربيع الثاني/ ١٤٢٦هـ

تمهيد

الكلام في ما يتحقّق به البلوغ الذي هو الأساس في العبادات والمعاملات والحدود، أو هو ـ باختصار ـ الأساس في المسؤولية، حيث لا يكون الإنسان مسؤولاً ما لم يكن بالغاً.

هل أنّ أسباب البلوغ متعدّدة؟ أو أنّ سبب البلوغ واحد، بحيث يكون ما حدّده الفقهاء تبعاً للروايات من قبيل العلامات الغالبة على البلوغ، وإن لم تكن شاملة؟

لا بدّ في دراسة ذلك من استنطاق كتاب الله العزيز الذي هو الأساس للسُنّة، من خلال ما تعرّض له_ وفي السنّة ما لم يتعرّض له القرآن_. على أنّ السنّة قرآنٌ بحسب التشريع؛ لأنّ الله سبحانه يقول: ﴿ **وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا**﴾(١). ولذا لا يمكن إهمال الرجوع إلى السنّة بحجّة أنّ القرآن

(١) سورة الحشر، الآية ٧.

هو أساس التشريع. وبعبارة أخرى: إن القرآن وإن كان هو الأساس في التشريع، ولكنّه أكّد السنّة من حيث إنّ الله سبحانه قد أوكل إلى رسوله (ص) ـ ممّا ألهمه إياه أو أوحى به إليه بغير القرآن أو وكله إليه ـ أن يكمل القرآن، وقد أكمله في كثير من الواجبات والمحرّمات، من خلال بيان التفاصيل.

وسوف نقسّم البحث إلى قسمين: القسم الأول نتعرّض فيه لفقه القرآن في ما تعرّض له من معنى البلوغ، والقسم الثاني نتعرّض فيه لفقه السنّة، ونبسط الحديث في هذا القسم حول علامات البلوغ، وهي الإحتلام والإنبات، ومدى اشتراك الذكر والأنثى فيهما. ثمّ نعقد قسماً للحديث عن سن البلوغ عند فقد العلامات السابقة، ونبحث فيه أولاً سن الذكر، ثم نبحث في بلوغ الأنثى وأنها هل تبلغ بالسن أو بالحيض؟ والله الموفّق وعليه التكلان.

* * *

البلوغ في القرآن الكريم

تعرّض القرآن الكريم لموضوع البلوغ في ثلاث آيات عبّرت عنه بتعابير مختلفة، تارة بـ"بلوغ النكاح"، وأخرى بـ"بلوغ الحُلُم"، وثالثة بـ"بلوغ الأشُدّ". وتحقيق الحال يقتضي النظر في كلّ آية على حدة.

بلوغ النكاح

قال تعالى: ﴿ وَابْتَلُواْ الْيَتَامَى حَتَّىَ إِذَا بَلَغُواْ النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُواْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلاَ تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُواْ﴾(١).

تتعرّض الآية المباركة لأموال اليتامى، وقد شرطت دفع أموالهم الموجودة في أيدي الأولياء إليهم بشرطين اثنين: بلوغ النكاح وإيناس الرشد. أمّا الثاني فالبحث فيه موكول إلى محلّه في كتاب الحجر. وأمّا الأول فنسوق ما يمكن استفادته بشأنه من الآية المباركة في نقطتين:

أوّلاً: المراد باليتامى:

اليتامى صيغة جمع لليتيم. وأصل اليُتم في اللغة "الانفراد". و"اليتم في النّاس: فقدُ الصبيّ أباه قبل البلوغ، وفي الدوابّ

(١) سورة النساء، الآية:٦.

فقدُ الأم... والأنثى يتيمةٌ، وإذا بلغا زال عنهما اسم اليتيم حقيقةً"(١).

ومن الواضح أنّه لا خصوصيّة لليُتم في الحكم المذكور في الآية الكريمة، وإنّما لحالة البلوغ العامّة لكلّ إنسانٍ، وهي الحالة التي تحتّم على أولياء الصغار دفع أموالهم إليهم بعد إيناس الرشد منهم.

وأمّا الاقتصار على ذكر اليتيم، فالوجه فيه أن اليتيم يمثل مصدر ابتلاء لوليّه بالنسبة إلى أمواله؛ إذ كان الناس يتورّعون ويتحرّجون من مخالطة الأيتام، أو الأكل معهم، لأنه مظنّة الظلم، كما أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيراً**﴾(٢)؛ أما من كان أبوه حياً فإن حاله جزءٌ من حال أبيه غالباً، ولذا يندر الابتلاء بمثل حال اليتامى. مضافاً إلى أن اليتيم كان هو مورد السؤال عن حكمه، فاقتضى أن يكون مناسبة نزول الآية؛ فقد ذكر الواحدي في أسباب النزول أنّ الآية "نزلت في ثابت بن رفاعة وفي عمّه، وذلك أنّ رفاعة توفّي وترك ابنه ثابتاً وهو صغير، فأتى عمّ ثابت إلى النبيّ (ص)، فقال: إنّ ابن أخي يتيم في حجري، فما يحلّ لي من ماله؟

(١) ابن منظور، لسان العرب، مؤسسة التاريخ العربي ودار إحياء التراث العربي، ج١٥، مادة "يتم".
(٢) سورة النساء الآية ١٠.

ومتى أدفع إليه ماله؟، فأنزل الله تعالى هذه الآية"(١). وجاء في الدرّ المنثور: "أخرج ابن أبي حاتم، عن سعيد بن جبير، قال: إنّ رجلاً من غطفان كان معه مال كثير لابن أخ له يتيم، فلمّا بلغ اليتيم طلب ماله، فمنعه عنه، فخاصمه إلى النبيّ (ص)، فنزلت الآية"(٢).

والظاهر من الآية شمول اللفظ للذكور والإناث معاً، وبعد عمومها لا يضرّ به خصوصيّة موردها المدلول عليه بالسنّة، على فرض ثبوتها، ومن ثمّ لم يذهب أحدٌ إلى التفريق بين الذكَر والأنثى في الحكم المستفاد من الآية، وهو وجوب الدفع إلى اليتيم بعد توفّر الشروط. وعليه فما يُستفاد من الآية من معنى البلوغ يجري على الذكَر والأنثى على حدّ سواء.

ثانياً: المراد بـ "بلوغ النكاح":

يُطلق النكاح في اللغة على أحد معنيين: الوطء والعقد. قال في لسان العرب: "نَكَحَ فُلان امرأة ينكِحُها نِكاحاً: إذا تزوّجها، ونكَحَها ينكِحها: باضعها أيضاً". وقالَ ـ ناقلاً عن الأزهري ـ: "أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للتزويج نكاح، لأنّه سبب

(١) النيسابوري، علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ١٩٦٨م، ص٩٥.

(٢) السيوطي، جلال الدين، الدار المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج٢، ص١١٧.

للوطء المباح. وعن الجوهري: النكاح الوطء، وقد يكون العقد. وعن ابن سيّده: النكاح البضع، وذلك في نوع الإنسان خاصّة" (١)، ولعلّه هو الأقوى في التفاهم.

والقرآن الكريم وإن كان قد استعمل مادّة "نكح" بمعنى التزويج، كما في قوله تعالى: ﴿**الزَّانِي لَا يَنكِحُ إِلَّا زَانِيَةً أَوْ مُشْرِكَةً وَالزَّانِيَةُ لَا يَنكِحُهَا إِلَّا زَانٍ أَوْ مُشْرِكٌ**﴾(٢)، أو في قوله تعالى: ﴿**فَانكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاء مَثْنَى وَثُلاَثَ وَرُبَاعَ**﴾(٣) وغيرهما، في الوقت الذي استعمل فيه ألفاظاً أخرى للدلالة على الوطء، كما في قوله تعالى: ﴿**مِّن نِّسَآئِكُمُ اللاَّتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ**﴾(٤)، وفي قوله عزّ وجلّ: ﴿**أَوْ لاَمَسْتُمُ النِّسَاء**﴾(٥)، فإنّ استعماله النكاح فيما ذُكر لا يعيّن أنّ المراد هو التزويج في كلّ آية ورد فيها اللفظ، حيث إنّ تشخيص المعنى المراد تابع للقرائن المحتفّة باللفظ في كل مورد بحسبه.

على أنّه ربّما يُقال بأنّ استعمال النكاح في العقد باعتبار

---

(١) ابن منظور، م.سابق، ط ١٩٩٢، بيروت، لبنان ج ١٤، مادة "نكح".
(٢) سورة النور، الآية ٣.
(٣) سورة النساء، الآية ٣.
(٤) سورة النساء، الآية ٢٣.
(٥) سورة النساء، الآية ٤٣.

كونه ـ أي العقد ـ سبباً للوطء المباح شرعاً. أمّا "الملامسة" و"الدخول"، فإنّهما وردا بلحاظ كونهما حالتين في موضوع الحكم الشرعي بالنسبة إلى أمّ الربيبة في تحريم الربيبة وفي الجنابة، فلا يُستفاد من استعمال النكاح في العقد كون المراد من الآية ذلك.

وعلى كلّ حال فالظاهر أنّ المراد من "**بلوغ النكاح**" **هو قابليّة النكاح** من حيث طبيعة الجسد، وهو ما يمكن أن نعبّر عنه **بالنضوج الجنسي** الذي يستطيع المرء معه ممارسة الوطء فعليّاً، وتثبت به الآثار من قبيل خروج المنيّ والشهوة والالتذاذ وما إلى ذلك. وبعبارة أخرى: بلوغ النكاح يحصل عندما يحدث تغيّر تكويني (فزيولوجي) في جسد الإنسان، ينتقل فيه من مرحلة الطفولة والصبا إلى مرحلة تكوّن الطاقة الجسدية التي يستطيع من خلالها ممارسة العملية الجنسية بما لها من معنى واضح.

و قد نسب صاحب الجواهر (ره) هذا المعنى إلى المفسّرين في قوله: "بل عن المفسّرين أن المراد بقوله تعالى: (بلغوا النكاح) شهوة النكاح والوطء والقدرة على الإنزال"(١)، وقال في موضع آخر:

---

(١) النجفي، الشيخ محمد حسن، جواهر الكلام، دار إحياء التراث العربي، ط ٧، ١٩٨١، بيروت، لبنان، ج ٢٦، ص ١٢.

"بل قد يقوى كون العلامة الاستعداد لخروج المنيّ بالقوّة القريبة من الفعل، وذلك بتحريك الطبيعة والإحساس بالشهوة، سواء انفصل المنيّ معه عن الموضع المعتاد أو لم ينفصل، لكن بحيث لو اراد ذلك بالوطء أو الاستمناء تيسّر له ذلك"(١). وقد ذكر في موضع ثالث أن "بلوغ النكاح عرفاً هو أن يبلغ الصبيّ ويُدرك... وأقلّ ما يصدق معه ذلك صلاحيّة الشخص لأن ينكح"(٢).

وقال في "جامع المدارك"، في مقام الحديث عن البلوغ بخروج المنيّ: "والظاهر أن المدار الاستعداد لا الفعليّة، فلو لم يحتلم بعدُ، لكنّه بحيث لو أراد إخراج المنيّ بالنكاح أو بغيره تمكّن منه. ويُعرف ذلك بتحريك الطبيعة والإحساس بالشهوة، سواء انفصل منه المنيّ من الموضع المعتاد أو من غيره. ويمكن استفادته من قوله تعالى: (إذا بلغوا النكاح) الظاهر في البلوغ حدّ أهليّة النكاح"(٣).

وقال المحقق الأردبيلي في "زبدة البيان": "حتى إذا بلغوا

---

(١) النجفي، المرجع السابق، ص ١١.
(٢) المرجع نفسه، ص٢٠.
(٣) الخوانساري، السيد أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، إيران، قم ج ٣، ص ٣٦٤.

النكاح"، أيّ حدّ البلوغ، بأن يقدروا على الوطء الذي يحصل معه المني بحصول المني أو السن"، ثمّ قال: "ودلالة الآية على عدم البلوغ حتى يبلغ النكاح أو الحلم، وهو ظاهر في عدم الحصول إلا بالمني"(١).

وقال "الطبرسي" في "مجمع البيان" أنّ معنى الآية: "حتى يبلغوا الحدّ الذي يقدرون على المواقعة، وينزلون، وليس المراد بالبلوغ الاحتلام؛ لأنّ في الناس من لا يحتلم، أو يتأخّر احتلامه، وهو قول أكثر المفسّرين" (٢).

وفي تفسير القمّي قال: "وأمّا قوله (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح...)، قال: من كان في يده مال اليتامى، فلا يجوز له أن يعطيه حتى يبلغ النكاح، فإذا احتلم وجب عليه الحدود وإقامة الفرائض، ولا يكون مضيّعاً ولا شارب خمر ولا زانياً، فإذا أنس منه الرشد دفع إليه المال، وأشهد عليه، وإن كانوا لا يعلمون أنّه قد بلغ فإنّه يُمتحن بريح إبطه أو نبت عانته، فإن كان ذلك فقد بلغ، فيُدفع

---

(١) الأردبيلي، المولى أحمد بن محمد، زبدة البيان في أحكام القرآن، نشر المكتبة الرضوية، طهران، ايران، ص٤٨٠.

(٢) الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط١، ١٤١٥هـ ج٣، ص٢٠.

إليه ماله إذا كان رشيداً"(١).

أمّا أن يُقال بأنّ المراد هو النكاح العقدي_ مؤيّداً بما تقدّمت الإشارة إليه في استعمالات اللفظ في موارد متعددة في القرآن الكريم(٢)، وقد يشعر بهذا المعنى ما ذكره ابن إدريس في السرائر، قال: "وهو بلوغها الوقت الذي يصحّ أن تعقد على نفسها عقدة النكاح"(٣)، وإن كان قد يظهر منه كونه الوقت الذي تتهيّأ فيه للنكاح وهو وقت بلوغها. وكذا ما عن ابن الجنيد، كما نقل عنه في المُختلف قوله: "الصبية إذا تزوّجت ولها تسع سنين لم يُحجر

---

(١) القمّي، علي بن إبراهيم، منشورات مكتبة الهدى، قمّ إيران، ط٣، ١٤٠٤هـ ص١٣١.

(٢) استفاد البعض أن الآية أجنبيّة عن مسألة البلوغ بحسب الاصطلاح الشرعي، حيث رجّح أن "المقصود من "بلوغ النكاح" ليس ما فهمه الجمهور، بل المقصود هو بلوغ الزواج، وهو في السنّ الأكثر من البلوغ الشرعي، ويشهد له قوله تعالى في ذيلها: (ولا تأكلوها إسرافاً وبداراً أن يكبروا)، فإنّه لا يُطلق "الكبير" على البالغ تسعاً وخمسة عشر، ويؤيّده أنّه إذا تزوّجت أو تزوّج، فكأنّه يخرج من اليُتم، ويتقوّى بالمصاهرة" (راجع: الخميني، السيد مصطفى، تحريرات في الفقه، كتاب البيع، ج ١، ص٢٧٦-٢٧٧، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ط١٤١٨،١هـ إيران). وفيه أنّ هذا الوجه غير وارد من أصله؛ لأنّ قوله تعالى (... أن يكبروا) مقابل عدم تحقّق الشرطين، أعني بلوغ النكاح والرشد، وليس مقابل الشرط الأوّل حتى يأتي ما ذكره. (منه دام ظلّه).

(٣) الحلي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط٢، ١٤١٠هـ ج١، ص ٣٦٧.

عليها، وكان زوجها الرشيد قيّماً بمالها، ومن اؤتمن على فرجها اؤتمن على مالها"(١)ـ، أما أن يقال ذلك، فهو خلاف ظاهر الآية؛ لأن مفادها هو اختبار اليتامى حتى وصولهم إلى النكاح، وهذا لا ينسجم مع كون المراد هو عقد النكاح؛ فإنّ العقد هو فعلٌ يقوم به الإنسان، وليس مرحلة من مراحله. ويؤيّد ذلك أن اليتيم هو الصغير الفاقد أباه الذي لم يبلغ بعد، بحسب ما عليه العُرف.

فمفاد الآية هو أن الصغير اليتيم يُختبر، فإن تحقّق شرطان: الوصول إلى مرحلة النكاح وإيناس الرُشد، دُفع إليه ماله. فكون المراد من الآية المباركة عقد النكاح بقطع النظر عن البلوغ مما لا يمكن المساعدة عليه كما لا يخفى.

ثمّ، وبناء على أن المراد هو العقد، يكون مفاد الآية أن اليتامى إذا لم يتزوّجوا لم تُدفع إليهم أموالهم، سواء بلغوا أم لم

---

(١) الحلّي، العلامة أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، مختلف الشيعة في إحكام الشريعة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط١، ١٤١٣هـ ج٥، ص ٤٣٢. **أقول**: قد يكون مستند ما نسب إلى ابن الجنيد ـمضافاً الى روايتي الكناسي وحمرانـ ما رواه ابن صفوان بن يحيى عن العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله (ع)، قال: سألته عن اليتيمة، متى يدفع إليها ما لها؟ قال: إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع. فسألته، إن كانت قد زوجت، فقال: إذا تزوّجت فقد انقطع ملك الوصي عنها. (وسائل الشيعة، م.سابق، ج١٩، الباب ٤٥ من أبواب الوصايا، ج١). وسيأتي الكلام فيه عند الكلام على روايتي الكناسي وحمران(المقرر).

يبلغوا، ولا يلتزم به أحد، بل هو خلاف ما ورد في الأدلة المتضافرة لدى الفريقين من تعليق دفع الأموال ونحوها على البلوغ، وإنما الكلام في تحديده، فتأمل في ذلك.

على أنّه قد يُقال: إنّه حتى لو أريد بـ"بلوغ النكاح" الزواج بمعنى العقد، فباعتبار كون البلوغ هو المرحلة الطبيعيّة التي تبرّر الزواج من الناحية الجسديّة، فيكون المراد من "بلوغ النكاح" بلوغ مرحلة النضوج الجنسيّ جسدياً، بحيث يكون قابلاً من الناحية الطبيعية للزواج، باعتبار أنّ هناك وضعاً إنسانيّاً في السلوك العام بأنّ الشخص لا يستعدّ للزواج إلا إذا كان قادراً على الممارسة الجنسيّة من الناحية الجسديّة.

* * *

بلوغ الحُلُم

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُم مِّنَ الظَّهِيرَةِ وَمِن بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاء ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَّافُونَ عَلَيْكُم بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللهُ لَكُمْ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾(١).

وجه الاستدلال بالآية هو في تنويع الخطاب بلحاظ بلوغ الحُلُم، حيث وُجِّه الخطاب أولاً للأولياء في حمل المملوكين، والذين لم يبلغوا الحُلُم، على الاستئذان في الأوقات الثلاثة التي

(١) سورة النور، الآية:٥٨- ٥٩.

يكون فيها الإنسان في حالة تحرّر من اللباس والتستّر، وهذا ما عبّرت عنه الآية في قوله تعالى: "ثلاث عورات لكم". وهذا الأمر يتعلّق بالجانب التربوي التوجيهي الذي يمارسه الأولياء في حق من يتولّوْن أمورهم. ثمّ عدلت الآية في الخطاب إلى الأطفال الذين بلغوا الحُلُم، وأن عليهم الاستئذان في الدخول كما يستأذن الرجال سواهم. والظاهر من الآية أن بلوغ الحُلُم هو الموجب لتوجيه الخطاب إليهم، مما يفيد معنى تكليفهم. وحيث إنّه لا خصوصية للتكليف مورد الآية، وهو وجوب الاستئذان، أمكن القول بأن التكليف عموماً مرتبط ببلوغ الحُلُم. وقال المحقق الأردبيلي في "زبدة البيان": "وعلى كل تقدير، لا شك أن فيها دلالة على كون الطفل الغير البالغ مأموراً بأمر الله ومخاطباً بخطابه، لا أن الأمر إنما هو للأولياء وهم مأمورون بأوامرهم لا بأمر الله، فإن الأمر بالأمر لهم ليس أمراً منه لهم كما حقق في الأصول، وفيها دلالة ما على أن ذلك أمر منه لهم، وتحقيقه في الأصول"(١).

أمّا الحُلُم فهو ـ لغةً ـ الرؤيا. قال في لسان العرب: "الحُلْم، الحُلُم: الرؤيا، والجمع أحلام"، ثمّ قال: "والحُلْم الاحتلام أيضاً،

(١) الأردبيلي، زبدة البيان، م. سابق، ص٥٥٠.

يُجمع على الأحلام... والرؤيا والحُلْم عبارة عمّا يراه النائم في نومه من الأشياء، ولكن غلبت الرؤيا على ما يراه من الخير والشيء الحسن، وغلب الحُلْم على ما يراه من الشر والقبيح... والحُلْم والاحتلام: الجماع ونحوه في النوم. والاسم الحُلُم"(١).

وغنيّ عن البيان أن التعبير بـ"بلوغ الحُلُم" له معنى واضح عند العُرف، وهو الاحتلام، وليس المراد هو الرؤية فيه مطلقاً. وقد عبّرت عنه بعض الروايات بالاحتلام. والظاهر أن بلوغ الحلم كناية عن النضج الجنسي الذي يقطع مرحلة الصبا الجسدي، وتبدأ معه مرحلة الرجولة الجسدية، بالنحو الذي يصبح فيه البالغ معرضاً لإثارة الشهوة والوطء وخروج المنيّ وما إلى ذلك، نظير ما قدّمنا في الحديث حول الآية السابقة.

وذكر في "زبدة البيان" أنّ "المعنى: أن الأطفال مأذون لهم في الدخول بغير إذن إلا في العورات الثلاث، فإذا اعتاد الأطفال ذلك ثمّ خرجوا من حدّ الطفولية، بأن يحتلموا ويبلغوا السنّ الذي يحكم فيها عليهم بالبلوغ وجب أن يُفطموا عن تلك العادة، ويحملوا على أن يستأذنوا في جميع الأوقات، كما يحمل الرجال

---

(١) ابن منظور، م .سابق، ج ٣، مادة حلم، ص ٣٠٤.

الكبار الذين لم يعتادوا الدخول عليكم إلا بإذن(١).

وعلى ما تقدم فالظاهر أنّ الاحتلام لا خصوصيّة له إلا من حيث كونه طريقاً من طرق إخراج المنيّ، وإلا، فلو فرضنا أنّ هذا اليتيم لم يحتلم، بل أخرج المنيّ في حال اليقظة فلا إشكال في عدّه بالغاً، ولا سيّما أنّ الغالب في الصبيّ ـ بحسب طبيعة وضعه وسنّه ـ أنْ يتعرّف على بلوغ تلك المرحلة بالحُلُم، مع إمكانيّة حصول ذلك بالممارسة لو أراد. مضافاً إلى أنّه لو كان المراد من الاحتلام مجرّد الرؤية الجنسية لكان ذلك أمراً خفيّاً لا يصلح أن يكون مائزاً بين البالغين وغيرهم والذي يبرِّر توجيه الخطاب إليهم دون الأولياء في آية "الاستئذان"، فتأمّل.

* * *

(١) الأردبيلي، زبدة البيان ، م.سابق، ص٥٥٢.

بلوغ الأشُدّ

قال تعالى: ﴿وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ﴾(١).

"بلوغ الأشدّ" أعمّ من البلوغ، ولذا ورد قوله تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَبَلَغَ أَرْبَعِينَ سَنَةً﴾ الآية(٢). ولكن لمّا كانت الآية تتعرّض لمال اليتيم، الذي هو عنوان يُطلق على غير البالغ، أمكن أن يُقال بأنّ المقصود بالأشدّ، هنا، الانتقال عن مرحلة الصبا إلى مرحلة القوة والشدّة التي تبدأ من البلوغ.

ولكن قد يُقال: إنّه قد عُلم من آية "بلوغ النكاح" أنّ شرط دفع المال هو البلوغ والرشد معاً، وحيثُ إن الظاهر من الآية هنا أن قُرب مال اليتيم من قِبل الولي حدّه بلوغ الأشدّ، فإنّه قد يقال بأن

(١) سورة الأنعام، الآية: ١٥٢.
(٢) سورة الأحقاف، الآية: ١٥.

بلوغ الأشدّ عنوان مشير إلى الحالة التي يجتمع فيها الشرطان معاً، وهما البلوغ والرشد، وليس ناظراً إلى البلوغ وحده، فيكون مفاد الآية أن التصّرف بمال اليتيم منحصر بالطريقة الأفضل والأحسن، فإذا بلغ أشدّه ووصل إلى مرحلة البلوغ والرشد، وهي المرحلة التي يملك فيها القدرة الفكرية والعملية على إدارة شؤونه المالية بطريقة متوازنة، انتهت مهمّة الأولياء، وأعطي له ماله ليتصرّف فيه كما يريد.

وعليه فتحديد البلوغ من حاقّ الآية غير واضح، وكذلك الأمر بالنسبة لتحديد خصائص "الأشدّ". نعم، ورد في الروايات تفسير الأشدّ بالاحتلام، كما في صحيحة هشام عن أبي عبد الله (ع) قال: "انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام وهو أشدّه. وإن احتلم ولم يؤنس منه رشده وكان سفيهاً أو ضعيفاً فليُمسك عنه وليّه ماله"(١). وما رواه عبد الله بن سنان في الخصال عن أبي عبد الله (ع)، قال: سأله أبي وأنا حاضر عن اليتيم متى يجوز أمره؟ قال: "حتّى يبلغ أشدّه"، قال: وما أشدّه؟ قال: "الاحتلام. قال: قلت: قد يكون الغلام

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، مرجع سابق، ج١٧، ص٣٦٠، باب ١٤، ح٢.

ابن ثمان عشرة سنة أو أقلّ أو أكثر ولا يحتلم؟ قال: إذا بلغ وكتب عليه الشيء جاز أمره إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً"(١).

وربّما كانت كلمة "أشدّه"، التي تعتبر تعبيراً عن اشتداد القوّة، تتنوّع في صدقها على كلّ مرحلة من مراحل نموّ القوّة للإنسان؛ ففي مرحلة الاحتلام والنضوج الجنسي يملك اشتداد قوّته في القدرة على ممارسة الجنس، وفي مرحلة الرشد يبلغ قوّة التوازن العقلي، وفي مرحلة الأربعين سنة يبلغ الدرجة العالية من القوة الجسدية والعقلية، وعليه فلا تنافي بين منطق الآية ومنطق الرواية، وإن كان تحديد المراد من الآية بمجرّدها كما ذكرنا، والله العالم.

* * *

الخلاصة:

المتحصّل من جميع ما تقدّم حول دلالة الآيات الثلاث، أن التركيز في القرآن الكريم إنما هو على النضج الجنسي، والذي هو عبارة عن حالة في الجسد يصبح معها بالغُها في معرض إثارة

---

(١) القمي، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين الصدوق، الخصال، منشورات جماعة المدرسين، قم ايران،١٤٠٣هـ ، ص٤٩٥، ح٣.

الشهوة والوطء ونحو ذلك. وقد تمّ التعبير عن ذلك تارة بـ"بلوغ النكاح"، وأخرى بـ"بلوغ الحُلُم"، وثالثة بـ"بلوغ الأشُدّ"، وذلك في الذكر والأنثى على حدّ سواء، يكفينا في ذلك عموم الآية الأولى إذا استشكل في عموم الآيتين الأخريين لهما معاً، أو في عموم الثانية على الأقلّ، على افتراض أنّ بلوغ الحُلُم حقيقة في الذكر فقط، وأنّ الآية الثالثة قد فُسّرت في الروايات بالاحتلام، فتأمّل.

* * * * *

البلوغ في السنّة

ورد في السنّة الشريفة ذكر عدّة علامات للبلوغ، بعضها مشترك بين الذَكر والأنثى، مع انفراد كلٍّ منهما بحصّة من البعض الآخر. والعلامات نبحثها بالتدرّج الآتي:

١ - الاحتلام.

٢ - إنبات الشعر، الأعمّ من كونه شعرَ العانة وغيره.

٣ - السنّ. ونتحدث فيه عن سن الذكر أولاً، وحول سن الأنثى ثانياً.

الاحتلام

لا إشكال في أن الاحتلام، بمعنى خروج المني، محقّق للبلوغ شرعاً. قال صاحب الجواهر (قدّه): "وكذا يُعلم البلوغ بخروج المني الذي يكون منه الولد من الموضع المُعتاد كيفَ كان، بلا خلاف بين المسلمين، فضلاً عن المؤمنين، بل الإجماع بقسميه عليه"(١). وقال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: "أمّا كون خروج المنيّ بلوغاً، فهو صريح "المبسوط"، و"فقه القرآن" للراوندي، و"الغنية"، و"الشرائع"، و"التحرير"، و"الإرشاد"، وفي "المسالك" الإجماع عليه في الذكر والأنثى، وهو معنى قوله في صلاة "التهذيب" ووصايا "النهاية" و"المهذّب" وصوم "السرائر" ووصاياها وصوم "الشرائع" و"كشف الرموز" وصوم "جامع الشرائع" وصوم "الروضة": أنّ حدّه الاحتلام، وأنّه يحصل به، وأنّه بلوغ؛ لأن الاحتلام ـ كما في التذكرة ـ خروج المني الدافق الذي يُخلق منه الولد، وقال: إنّه بلوغ

(١) النجفي، جواهر الكلام، المرجع السابق، ص ٢٦.

في الرجل والمرأة عند علمائنا أجمع"(١).

كما لا خلاف في تحقق البلوغ بالاحتلام بين المذاهب الأربعة وغيرها؛ فعن الحنفية: "يُعرف البلوغ في الغلام بالاحتلام، وإنزال المني، وإحبال المرأة. والمراد من الاحتلام هو خروج المني في نوم أو يقظة بجماع وغيره... وإذا تحقق البلوغ بالاحتلام تحقق بالإنزال؛ لأن الاحتلام سبب لنزول الماء عادة، فعلق الحكم به. وكذا الإحبال؛ لأنه لا يتحقق بدون الإنزال عادة". وعن المالكية أن "علامات البلوغ الطبيعية سبعة: خمسة منها مشتركة بين الجنسين، واثنان مختصان بالأنثى؛ فالحيض والحبل خاص بالمرأة، وإنزال المني مطلقاً في نوم أو يقظة... مشترك بين الذكر والأنثى". وعن الحنابلة أن البلوغ يحصل "بخروج المنيّ وقت إمكانه من ذكر أو أنثى". وهذا مذهب الشافعية أيضاً(٢).

وقد تقدّم الحديث حول دلالة الكتاب العزيز على هذا الحُكم، بل هو أبرز محقّقات العنوان القرآني: "بلوغ النكاح"، وهو

---

(١) العاملي، السيد محمد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة، دار التراث، بيروت، لبنان، ط١، ١٩٩٨م، ج ١٢، ص ٤١٦.

(٢) راجع: الزحيلي، د. وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط٤، ١٩٩٧، ج٦، ص٤٤٧٢- ٤٤٧٥.

مصداق قوله تعالى: (وإذا بلغ الأطفال منكم الحُلُم) الذي سبق التعرّض له. ولعلّ هذا الأمر من الواضحات التي لا حاجة معها للاستدلال؛ ولكن للاستئناس نعرض للروايات الواردة في المقام، وذلك على النحو التالي:

١ـ النبوي الذي رواه جميع المُسلمين، وقد عبّر عنه ابن إدريس بأنّه "مُجمع على روايته": "**رُفع القلم عن ثلاثة: عن الصبيّ حتّى يحتلم، وعن المجنون حتّى يُفيق، وعن النائم حتّى ينتبه**". والتركيز فيه على عنوان الاحتلام، وأنّه الغاية التي ينتهي بها الصبا، وتبدأ بها المسؤولية (١).

٢ـ ما رواه صاحب الوسائل، نقلاً عن الخصال، عن الحسن بن محمد السكوني، عن الحضرمي، عن ابراهيم بن معاوية، عن أبيه، عن الأعمش، عن ابن ظبيان، قال: "**أتي عُمر بمجنونة قد**

(١) على ضوء هذا وما تمت استفادته من كتاب الله العزيز يمكن أن يأتي الاحتمال الذي أشار اليه الفقهاء أن ما ذكر من العلامات الأخرى. كانبات الشعر على العانة أو بلوغ الخمسة عشر أو الأربعة عشر. أو بلوغ العشر أو التسع أو الحيض أو الحبل بالنسبة للنساء. ليس هي أسباب للبلوغ، بل هي علامات غالبة على وصول الصبي الى المرحلة التي يبلغ فيها النكاح: لأنه قد يقال. وكما أن سن الخامسة عشرة علماً أن ثمة روايات بالأربعة عشر والثلاثة عشر - غالباً ما تلازم بلوغ هذه المرحلة. وربما تسبقها. لكن نادراً ما يتأخر البلوغ الجنسي عنها، وخصوصاً عندما لا تكون هناك أية معلومات عن استعداده للاحتلام، لأنه لم يحتلم مثلاً. فيعرف ببلوغ السن أو بغيره (منه دام ظله).

زنت، فأمر برجمها، فقال له عليّ (ع): أما علمتَ أن القلم يُرفع عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ"(١).

٣ـ عن حمّاد بن عمر وأنس بن محمّد عن أبيه، جميعاً، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه (ع)، في وصيّة النبي (ص) لعليّ (ع): "**يا عليّ لا يُتمَ بعد احتلام**"(٢). وقد روى هذا الحديث أبو داوود من السُنّة عن عليّ بن أبي طالب (ع)، قال: "**حفظت عن رسول الله..**" الحديث(٣).

٤ـ الكليني، عن أحمد بن محمد بن عيسى، [عن محمد بن عيسى]، عن منصور، عن هشام، عن أبي عبد الله (ع) قال: "**انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام، وهو أشدّه، وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفيهاً أو ضعيفاً فليمسك عنه وليّه ماله**"(٤).

---

(١) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، م. سابق، ج ١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١، والحديث ضعيف سنداً.

(٢) الحرّ العاملي، المصدر السابق، ح٩، والحديث ضيعف سنداً.

(٣) نقلاً عن د. وهبة الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلّته، دار الفكر ودار الفكر المعاصر، ط ٤، ١٩٩٧، دمشق، سورياج ٦ ص ٤٤٧٣.

(٤) الكليني،الكافي، كتاب الوصايا، الباب ٣٩، ح٢، ورواه في التهذيب في باب وصيّة الصبيّ والمحجور عليه، والفقيه في باب انقطاع يتم اليتيم.

٥ـ عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن بعض أصحابه، عن مثنّى بن راشد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع): "**سألته عن يتيم قد قرأ القرآن وليس بعقله بأس وله مال على يدي رجل، فأراد الرجل الذي عنده المال أن يعمل بمال اليتيم مضاربة فأذن له الغلام في ذلك، فقال: "لا يصلح أن يعمل به حتى يحتلم ويدفع إليه ماله، قال: وإن احتلم ولم يكن له عقل لم يدفع إليه شيء أبداً**"(١).

٦ـ الكُليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله (ع)، قال: " **إن أولاد المُسلمين موسومون عند الله، شافعٌ ومشفّع، فإذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كُتبت لهم الحسنات، فإذا بلغوا الحُلُم كُتبت عليهم السيّئات**"(٢). ورواه الصدوق في كتاب "التوحيد" عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن

---

(١) الكليني، الكافي، المرجع السابق، ح٣، ورواه في التهذيب، الباب ٨ باب وصيّة الصبي والمحجور عليه، ح١٢، وفي الفقيه، باب ١١٣، باب انقطاع يتم اليتيم، ح١.

(٢) الحر العاملي، مرجع سابق، ح ١، وأمّا سند الحديث ففيه طلحة بن زيد الشامي الذي هو عامّي لم يوثّقه النجاشي، وقال الشيخ: "عامّي إلا أنّ كتابه معتمد".(الفهرست رقم: ٢٣٢)

الصفّار، عن العبّاس بن معروف، عن محمد بن سنان، عن طلحة بن زيد، مثله"(١).

٧ـ الكليني أيضاً عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عبد العزيز العبدي، عن حمزة بن حمران، عن حمران، قال: **سألتُ أبا جعفر (ع) قلتُ له: متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامة، وتقام عليه ويؤخذ بها؟، قال" إذا خرج عنه اليُتم وأدرك، قلتُ: فلذلك حدّ يُعرف به؟، فقال: "إذا احتلم، أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك، اقيمت عليه الحدود التامة، وأخذ بها وأخذت له...** وقال: "**والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليُتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر، أو ينبت قبل ذلك**"(٢). ورواه ابن إدريس في آخر السرائر نقلاً عن كتاب "المشيخة" للحسن بن محبوب، مثله، إلا أنّه أسقط قوله: عن حمران(٣).

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ذيل الحديث السابق.
(٢) المرجع السابق، ح٢، وسيوافيك تحقيق حال السند عند الحديث عن سنّ بلوغ الذكر.
(٣) المصدر نفسه، ذيل الحديث السابق.

٨ـ في الكافي، بالإسناد عن أبي أيوب، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب، عن سليمان بن خالد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) ـ في حديث ـ في غلام صغير لم يدرك، ابن عشر سنين، زنى بامرأة محصنة، قال: "**لا تُرجم، لأن الذي نكحها ليس بمدرك، ولو كان مدركاً رجمت**"(١).

وعمدة الدلالة في الرواية على البلوغ هو قوله: "... **ليس** بمدرك، ولو كان مدركاً..."، حيث لا يبعد أنّ اللفظ ممّا يُستعمل لدى العرف في مقام الدلالة على البلوغ عرفاً المساوق للاحتلام. والرواية وإن كانت تتحدّث عن حكم المرأة، فإنّ إثبات الحكم، وهو الرجم، في صورة الإدراك، وعدمه في صورة العدم، قد يظهر منه أنّه ناشئ من عدم قابليّة الغلام للنكاح، فيكون إدخال عضوه في فرج المرأة كإدخال إصبعه، فتأمّل.

٩ـ الحميري في "قرب الإسناد"، عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر (ع) قال: **سألته عن اليتيم متى ينقطع يُتمه؟ قال: "إذا احتلم وعرف الأخذ**

(١) الحر العاملي، مرجع سابق، ح ٤، والحديث صحيح سنداً.

والعطاء"(١).

١٠ـ محمد بن الحسن بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن القاسم بن محمد، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) أنه قال: "**على الصبي إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة، فإنه ليس عليها خمار إلا أن تحب أن تختمر وعليها الصيام**"(٢).

١١ـ وعن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن الحسن بن علي، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبد الله (ع)، قال:

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ح٦، والحديث غير موثّق سنداً.

(٢) الحر العاملي، مرجع سابق، ج ١٠، الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم. أمّا الكلام في سند الحديث ففيه عليّ بن أبي حمزة البطائني ، الذي قال فيه الكشي في رجاله (ج٤٠٣/٥) عن علي بن الحسن بن فضال أنه قال:" علي بن أبي حمزة كذّاب متّهم"، وقد ذكر السيد الخوئي في معجمه (ج١٢/ط٥، منقحة ومزيدة، ١٤١٣ه، ص٢٤٤وما بعدها) أنه" وقف ولم يعترف بإمامة الرضا (ع)، وكان من المعاندين، إلا أنه قد يتوهم أنه رجع عن الوقف وقال بالحق، ولكن الروايتان ضعيفتان"، وذكر ستة وجوه للقول بوثاقته أقواها عنده أمران: الأول أن الشيخ قد وثقه في كتاب العدّة، وقال: لأجل ذلك عملت الطائفة بأخباره والثاني وقوعه في كامل الزيارات وقد شهد ابن قولويه على أن لا يروي في هذا الكتاب الا عن الثقات لا تثبت أمام النقد، وأمام ما تقدم عن ابن فضال، علماً أنه رجع عن توثيق كل من ورد في أسانيد كامل الزيارات. وفي سند الحديث أيضاً القاسم بن محمّد الذي بنى السيّد الخوئي (ره) توثيقه على شهادة ابن قولويه فقال: "والصحيح أن يُتمسّك في الحكم بوثاقته بشهادة ابن قولويه"فتأمل.

سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ فقال: "إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة، وجرى عليه القلم، والجارية مثل وذلك، إن أتى لها ثلاث عشرة سنة، أو حاضت قبل ذلك، فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم"(١).

١٢ـ محمّد بن عليّ بن الحسين، بإسناده، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن الرضا (ع) قال: "**يؤخذ الغلام بالصلاة وهو ابن سبع سنين، ولاتغطي المرأة شعرها منه حتى يحتلم**"(٢).

قال المحدث البحراني في مقام التعليق على الرواية:"وفي هذا الخبر دلالة على جواز كشف المرأة رأسها ما لم يبلغ. والظاهر أن ذكر الشعر إنما خرج مخرج التمثيل؛ لأنه لا فرق بينه وبين سائر الجسد في تحريم النظر إليه من الأجنبي الذي ليس بمحرم"(٣).

وكيف كان، فالمتبادر من الاحتلام هو خروج المنيّ بالاحتلام، لا مجرّد الاحتلام ولو مع عدم خروج المنيّ، كما قدّمناه

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ج١، ح١٢.
(٢) المرجع نفسه، ج٢٠، باب وجوب القناع على الحرّة بعد البلوغ لا قبله، وستر شعرها عن البالغ الأجنبي خاصّة، ح٣. والرواية صحيحة سنداً.
(٣) البحراني، المحدث الشيخ يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ج٢، ص ٣٤٥.

في آية الاستئذان. وقد قال صاحب الجواهر في المقام: "لو كان الاعتبار بالاحتلام لزم أن لا يتحقق البلوغ في الرجال ما لم يتحقق الاحتلام، وإن نكحوا وأولدوا، وهو واضح البطلان"(١).

هل علاميّة الاحتلام مختصّة بالذكور؟

قال في المختصر النافع بعد ذكر الإنبات والاحتلام: "ويشترك في هذين الذكور والإناث"(٢). وكذا في "كشف الرموز"، و"جامع الشرائع"، و"قواعد الأحكام"، و"إرشاد الأذهان"، و"مجمع الفائدة والبرهان"، و"المقنعة"، وغيرها. وهو مذهب فقهاء السنّة، كما تقدّم.

وهذا القول مشكل بناء على تفسير الاحتلام بخروج المنيّ؛ لأنه قد بُحث في محلّه، أن المرأة لا منيّ لها كما للرجل، وهذا ما استفدناه من الحقيقة العلميّة التي توصّل إليها علم الطبّ

---

(١) الحلي، جعفر بن الحسن، المختصر النافع في فقه الإمامية، منشورات الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، قم، ايران، ط٣، ص ١٤٠.

(٢) الفرق بين الحقيقة العلمية والنظرية العلمية هو في إفادة الأولى القطع بمفادها بخلاف الثانية التي هي مجرّد حدس علمي تفسيري لظاهرة معيّنة يبقى في دائرة الظن كحد أقصى، ولذا نأخذ بالحقيقة العلمية دون النظرية بناء على حجّية القطع، ونردّ ما خالفه إلى أهله إن لم نستطع تفسيره، والله العالم.

والتشريح، مما لا مجال معه للشكّ.

إن قلت: ماذا تقول في الماء الذي تفرزه المرأة حين بلوغها قمة اللذة؟

قلت: إن هذا الماء ليس إلا عبارة عن إفرازات تبدأ من حين الإثارة، لتسهيل عملية الجماع، ولا يتغيّر نوع هذه الإفرازات حتى بعد وصولها إلى الذروة، إلا من حيث الكمّية، ولذا لم نلتزم بوجوب الغسل على المرأة إلا بالجماع. وإذا كان قد ورد وجوب الغسل على المرأة بإنزال الماء، وأنّها تمني كما يمني الرجل(١)، فهو معارضٌ بما دلّ على عدم وجوب الغسل عليها (٢). وإن أبيتَ، فلا

---

(١) ورد في وجوب الغسل عليها مع الإنزال روايات كثيرة، فيها الصحيح سنداً والموثّق. منها ما ورد عن الإمام الصادق (ع)، وذلك قوله: "إن أنزلت فعليها الغسل، وإن لم تنزل فليس عليها الغسل"، وما عنه (ع): "إذا أمنت المرأة من شهوة، جامعها الرجل أم لم يجامعها، في نوم كان ذلك أو في يقظة، فإنّ عليها الغسل"، وما عن الرضا (ع): "إذا أنزلت من شهوة فعليها الغسل"، وغيرها من الروايات.(راجع: الحر العاملي، م.سابق، ج٢، الباب ٧ من أبواب الجنابة)

(٢) ورد في عدم وجوب الغسل على المرأة بالإنزال عدّة روايات، فيها ـ أيضاً ـ الصحيح والموثّق. فعن الصادق (ع): "قيل له: الرجل يضع ذكره على فرج المرأة فيُمني، عليه غسل؟ فقال: إن أصابها من الماء شيء فلتغسله، وليس عليها شيء إلا أن يُدخله. قلت: فإن أمنت هي ولم يدخله؟ قال: ليس عليها الغسل". وفي رواية عمر بن يزيد عن الصادق (ع): "اغتسلت يوم الجمعة...فأمذيتُ أنا وأمنت هي...، فسألت أبا عبد الله (ع)... قال: ليس عليك وضوء ولا عليها غسل". وفي رواية أخرى عن الصادق (ع): "المرأة تحتلم في المنام فتهريق الماء الأعظم، قال: ليس عليها غسل".(راجع: الحر العاملي، المصدر نفسه في الهامش السابق)

بدّ من ردّ علم ما أوجب الغسل إلى أهله؛ لما ذكرنا(٣).

(٣) قد يُقال: إذا استفيد أنّ المدار على النضج الجنسي، لم يكن ثمّة مانع من الالتزام بكلّ ما يُعلم منه الوصول إلى تلك المرحلة، ومنه الاحتلام. نعم، إن ما ذكر من علامية الاحتلام على البلوغ في لسان الروايات لا يظهر شموله للمرأة، خصوصاً على مبنى من اقتصر في بلوغ المرأة على التسع، فإنّه نادراً ما يتقدّم الاحتلام عليها، إن لم يُنف بحسب العادة؛ ولعلّ بعضهم فسّر عدم ذكر الاحتلام كعلامة على بلوغ المرأة في ألسنة الروايات بندرته خارجاً (المقرّر).

الإنبات والإشعار

المراد من الإنبات هنا إنبات الشعر على العانة، ومن الإشعار إنبات الشعر على الوجه، وهو خصوص الشارب واللحية. والمراد من الشعر خصوص الخشن منه. قال في التذكرة: "والاعتماد من شعر العانة على الخشن، دون الضعيف الذي لا يحوج الى الحلق"، ثم قال: "ويحتمل عندي أن شعر الإبط الخشن والوجه يلحقان بشعر العانة. ونبات الشارب كاللحية، ولا أثر لاخضرار الشارب"(١). وما ذكره لا غبار عليه، بعد أن كان الشعر الضعيف المسمّى بالزغب مما يوجد مع الولادة، فلا معنى لجعله علامة على البلوغ كما هو واضح.

وكيف كان، فقد أطبقت كلمات الفقهاء على اعتبار الإنبات علامة من علامات البلوغ، وإن اختلفوا فيما بينهم أنه بلوغ بنفسه، أو علامة على سبق البلوغ. وخالف أبو حنيفة فقال: "لا يثبت بالإنبات حكم وليس هو ببلوغ، ولا دلالة عليه"(٢). وكذلك الشافعي

---

(١) الحلي، العلامة الحسن بن يوسف بن المطهر، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث، ١٤١٦ه، قم، ايران، ج٩، ص ٦٤.

(٢) سابق، الشيخ سيد، فقه السنة، دار الفكر، ط٢، بيروت، لبنان، ١٩٩٨، ج١٠، ص٥٤٠.

فيما نقل من أحد قوليه، حيث خصّ الإنبات بغير المسلمين. وهو عجيب بعد أن كان الإنبات مما تقتضيه طبيعة الجسد، لا المعتقد. ولكن علّله ابن قدامة أن ذلك" لأنه لا يمكن الرجوع إلى قولهم في الاحتلام وعدد السنين، وليس بعلامة عليه في حق المسلمين لإمكان ذلك فيهم"(١).

وعلى كل حال، فشأن هذا الإجماع شأن كثير من الإجماعات، فإنّنا لا نقول بحجّيته إلا من باب الكشف عن الدليل الشرعي، ومع احتمال المدركية، يكون حال المجمع عليه حال مدركه إثباتاً ونفياً.

وأياً كان، فقد استدلّ للإنبات بما روي عن عطية القرظي، قال: "**عُرضت على رسول الله (ص) يوم قريظة، فشكّوا فيّ، فأمر النبي (ص) أن ينظروا إليّ هل أنبتُّ، فنظروا إليّ، فلم يجدوني أنبتُّ، فخلّى عني وألحقني بالسبي**"(٢).

---

(١) ابن قدامة، عبدالله، المغني، دار الكتاب العربي، ج١٠، ص٥٤٠. أقول: إن هذا التعليل عليل أيضاً؛ لأنه إن كان علامة على الإحتلام فلا يختلف الحال بين المسلمين وغيرهم، وإن لم يكن علامة على الإحتلام وإنما جعله الشارع كذلك تعبداً منه فهو غير واضح من الأدلة، مضافاً إلى أنه خلف ما ذكره في التعليل (المقرر).

(٢) النيسابوري، الحاكم، المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ج٢، ص١٢٣.

وذكر في الوسائل عن قرب الإسناد، عن السندي بن محمد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه (ع) أنه قال: "**عرضهم رسول الله (ص) يومئذ_ يعني بني قريظة_ على العانات، فمن وجده أنبت قتله، ومن لم يجده أنبت ألحقه بالذراري**"(١).

وفي رواية حمزة بن حمران، عن حمران، عن الباقر (ع): "... **إذا خرج عنه اليتم وأدرك، قلت: فلذلك حدّ يُعرف به؟، فقال: إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر أو أنبت قبل ذلك...**"(٢).

وفي رواية يزيد الكناسي: "**إن الغلام إذا زوّجه أبوه ولم يدرك كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة، أو يشعر في وجهه، أو ينبت في عانته**"(٣).

---

(١) الحر العاملي، وسائل الشيعة، مرجع سابق، ج١، باب ٤ (مقدمة العبادات)، ح٨، والحديث ضعيف سنداً بأبي البختري وهب بن وهب القرشي. قال عنه النجاشي في رجاله (ص ٤٣٠): "روى عن أبي عبد الله (ع) وكان كذّاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب"، وقال عنه الشيخ في الفهرست (ص٣٠٣): "ضعيف لا يعوّل على ما ينفرد به"، ونقل الكشي (ص٣٠٩) عن الفضل بن شاذان: "كان أبو البختري من أكذب البرية".

(٢) المرجع نفسه، ح٢، وسيوافيك تحقيق السند في البحث في سنّ بلوغ الذكر.

(٣) المرجع نفسه، وسيوافيك تحقيق الحديث في سنّ بلوغ الذكر.

وفي المحكي عن تفسير علي بن إبراهيم في قوله تعالى: "وابتلوا اليتامى..." قال: "**ومن كان بيده بعض اليتامى فلا يجوز له أن يعطيه حتى يبلغ النكاح ويحتلم... وإن كانوا لا يعلمون أنه قد بلغ، فإنه يُمتحن بريح إبطه أو نبت عانته، فإن كان ذلك فقد بلغ**"، هذا بناء على رجوع الضمير إلى الصادق (ع) كما رواه في تفسير الصافي مسنداً، على ما ذكر في الجواهر (١).

أقول: لا إشكال في دلالة هذه الروايات على ثبوت التكليف بالإنبات، مع الغضّ عمّا في أسانيد أكثرها، ولكن تفترق روايتا حمران ويزيد الكناسي بذكر الإشعار علامة في عرض الإنبات، وهو في الوجه خاصة، كما قيّدت رواية الأخير. وهو ما وقع فيه الخلاف بين الفقهاء. قال الشيخ في "المبسوط": "لا خلاف أن إنبات اللحية لا يُحكم بمجرّده بالبلوغ، وكذا سائر الشعور"(٢)،

---

(١) النجفي، م. سابق، ص٧. قال ما نصّه: "... بناء على أنّ الضمير في قوله "قال" راجع إلى الصادق (ع) المذكور في الآية السابقة كما عن الصافي روايته عنه مسنداً إليه، ولعله وجده كذلك فيما وصل إليه من النسخ، وإلا كان من كلامه على عادة القدماء، وهو وإن لم يكن حجّة، لكنّه لا يخلو من تأييد..."والظاهر ان نسبته الى الصادق (ع) اشتباه منه (ره)، والصحيح أنه عن الباقر (ع) وذلك بمراجعة تفسير الصافي نفسه.

(٢) الطوسي، شيخ الطائفة محمد بن الحسن بن علي، المبسوط في فقه الإمامية،نشر المكتبة الرضوية، ج٢، ص٢٨٣.

وفي "التحرير" أنّ "الأقرب أن إنبات اللحية دليل على البلوغ، أما باقي الشعور فلا"(١)، وقال الشهيد الثاني في الروضة: "وفي إلحاق اخضرار الشارب ونبات اللحية بالعانة قول قوي"(٢)، ولكنّه قال في "المسالك" تعليقاً على قول صاحب "الشرائع" "ويعلم بلوغه بإنبات الشعر الخشن على العانة": "احترز بالخشن عن الشعر الضعيف الذي ينبت قبل الخشن ثم يزول ويعبّر عنه بالزغب، وبشعر العانة عن غيره، كشعر الإبط والشارب واللحية، فلا عبرة بها عندنا، وإن كان الأغلب تأخّرها عن البلوغ، إذ لم يثبت كون ذلك دليلاً شرعاً خلافاً لبعض العامّة"(٣). وظاهر الشيخ في المبسوط تبنّي هذه الغلبة واعتبار إنبات اللحية دليلاً على البلوغ. قال ما نصّه:"وفي الناس من قال إنه علَم على البلوغ، وهو الأولى، لأنه لم تجر العادة بخروج اللحية من غير بلوغ"(٤). ويقرب من هذا ما ذكره في "جامع

---

(١) العلامة الحلّي، تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية، نشر مؤسسة الامام الصادق (ع)، قم، ايران، ط ١، ١٤٢٠هـ، ج٢، ص ٥٣٥.

(٢) العاملي، زين الدين الجبعي، المعروف بالشهيد الثاني، الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة، ج٢، ص ١٤٥.

(٣) العاملي، زين الدين الجبعي المعروف بالشهيد الثاني ، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، ج٤، ص١٤١.

(٤)الشيخ الطوسي، المبسوط، م. سابق، ص ٢٨٣.

المدارك" حيث قال: "ويمكن أن يقال: إن إنبات الشعر ليس من الأمارات التي تحتاج أماريتها إلى التعبّد، بل هي من الأمارات التي تعتبرها العقلاء، وتوجب الاطمئنان بحصول البلوغ، وما لم يردع عنه الشرع يكون حجة"(١).

وقد ذكر لنا بعض أهل الخبرة في الطب بأن إنبات الشعر على العانة غير مرتبط بالنضوج الجنسي تكويناً، فإذا صحّت هذه الدعوى بنحو القطع يشكل الحكم بالبلوغ على أساس الإنبات؛ إذ ليس من محققات العنوان القرآني المشار إليه سابقاً، وهو بلوغ النكاح والحلم.

أقول: إذا استظهرنا ـ بحسب ما قرّبناه سابقاً ـ أنّ ذكر هذه العلامات ليس من باب التعبّد المطلق، وإنّما هو من باب كونها أمارات على بلوغ النكاح والحُلُم، والأمارات إنّما تُعتبر أماريّتها عقلائيّاً من جهة الغلبة، فلا يبعد اعتبار الإنبات دليلاً على سبق البلوغ، وذلك إذا كان الإنبات كثيفاً بنحو يُعلم منه تحقق البلوغ بحسب العادة، فما لم يكن كاشفاً، كما لو كان الإنبات ضعيفاً، أو كان مُكتسباً بنحو العقاقير الطبّية المسرّعة للإنبات من دون أن

(١) الخوانساري، السيد أحمد، م. سابق، ص ٣٦٣.

يكون له صلّة بعالم البلوغ، لم يمكن الحكم بالبلوغ حينئذٍ. ويُمكن أن يكون ما ذكرناه هو الوجه في عدّ الروايات الإنبات من علامات البلوغ.

وما يصُح بالنسبة للإنبات يصُح أيضاً بالنسبة للإشعار في الوجه ونحوه من العلامات المرتبطة بنبات الشعر في أماكن معينة من الجسد، كما يومئ إليه قوله (ع): "فيمتحن بريح إبطه"، والله أعلم.

اشتراك الجنسين

بعد ورود الإنبات في مورد الحديث عن الذكر، بل في بعض الروايات عبارة من قبيل: "إن الجارية ليست مثل الغلام"، كما في رواية حمران، وقد ذكر فيها الإنبات والإشعار بعد التفريق المذكور، أُشكل بأنّ العلامة المذكورة هل هي مختصّة بالذكور، أمّ أنّها تعمّهم والإناث؟

حاول صاحب الجواهر (ره) الاستدلال على الاشتراك بمعقد إجماعي الخلاف والتذكرة على العموم للذكور والإناث، بل قد "صرّحا به، وإن لم يكن في المعقد المزبور"، مؤيّداً بأن "الإنبات أمارة طبيعية اعتبرها الشارع لكشفه عن تحقق الإدراك فلا

يختلف"، ثمّ علّل (ره) عدم ذكر الإنبات في الروايات بحقّ المرأة بندرة الاحتياج إليه فيهن، كالاحتلام، وذلك لقضاء العادة بتأخّر إنبات هذا الشعر عن تسع سنين بكثير"(١).

وقال في "الحدائق": "وأنت خبير بأن مورد الروايات في هذه العلامة، والتي قبلها، إنما هو المذكّر، فكان مستند هاتين العلامتين في الأنثى إنما هو الإجماع حيث لا قائل بخلاف ذلك"(٢).

وأنت خبير بأنّه إن لم يتمّ الدليل على اعتبارها في الإناث، فحالها فيهنّ كما ذكرناه أخيراً بالنسبة للذكر، حيث إن عُلم تحقّق البلوغ من خلال نبات الشعر ـ أيّاً كان المختار في معنى البلوغ ـ حُكم به، وإلا فللكلام فيه مجال، والله العالم.

* * *

أمّا **البلوغ بالسنّ** فينقسم البحث حوله إلى قسمين: **الأوّل**: سنّ بلوغ الذكر، والمراد به تحديد السنّ الذي يُحكم معه بترتب التكليف الشرعي على الذكر وإن لم يبلغ الحُلُم فعلاً قبله؛ وإلا فقد عرفتَ بلوغه بالاحتلام، أو من خلال الإنبات، من دون اعتبار للسنّ

(١) النجفي، م. سابق، ص ٧.
(٢) البحراني، م.سابق، ج٢٠، ص ٣٤٨.

عندئذ. **الثاني**: أنّ الأنثى هل تبلغ بالسنّ أو بالحيض؟.

ولأجل أنّ البحث الثاني يردّد بين كون البلوغ بالسنّ أو بالحيض، سنعتمد للبحثين القادمين العنوانين التاليين: **سنّ بلوغ الذكر، وبلوغ الأنثى**.

سنّ بلوغ الذكر

اختلفت الروايات في تحديد سنّ البلوغ عند الذكر. منها ما دلّ على الخامسة عشرة، ومنها ما دلّ على الرابعة عشرة، ومنها ما دل على الثالثة عشرة، وبعضها ذكر السادسة عشرة، بالإضافة إلى روايات وردت بسنّ العاشرة أو الثامنة.

وقد اختلف العلماء، تبعاً لاختلاف الروايات، في إمكانية الجمع والتوفيق فيما بينها، أو في المعتبر منها عند الترجيح في ظرف التعارض. وظهرت محاولات للتوفيق بين بعض تلك الروايات، بحمل بعضها على الدخول في السنّ، والبعض على الإكمال، كما في روايات الخامسة عشرة والرابعة عشرة، أو في هذه والثالثة عشرة. وسنقف على مناقشة كل ذلك حين التعرّض لفقه الرواية.

أقوال الفقهاء.

قال صاحب "الجواهر" (ره): "يُعلم البلوغ شرعاً-إن لم يكن عرفاً- بالسنّ، وهو بلوغ خمس عشرة سنة للذكر، على

المشهور بين الأصحاب في المقام شهرةً عظيمة كادت أن تكون إجماعاً، كما اعترف بذلك في "المسالك"، بل نقلها مستفيض أو متواتر، كالإجماع صريحاً أو ظاهراً على ما في "مفتاح الكرامة"(١). قال في "مفتاح الكرامة": "ويدلّ على المشهور في الذكور الأصول الكثيرة، والإجماعات التي كادت تبلغ اثني عشر إجماعاً، من صريح، وظاهر، ومشعر به، بل هو معلوم مع ذلك؛ فقد أيّدت بالشهرات المستفيض نقلها مع العلم بها وأخبار الباب"(٢).

وذكر صاحب "الجواهر" أنّ "انحصار المخالف في ابن الجنيد، على ما يظهر من "المختلف" و"المهذّب البارع" و"شرح الشرائع" و"عوالي اللآلي"، لا يقدح في الإجماع، خصوصاً مع ضعف مأخذه وشذّة وهنه وشذوذه"(٣)، بالإضافة إلى معلوميّة نسبه

---

(١) النجفي، م. سابق، ج٢٦، ص١٦.

(٢) العاملي السيد محمد جواد، مفتاح الكرامة، ، دار التراث، ط١، ١٤١٨هـ بيروت، لبنان، ج١٢، ص٤٢٣.

(٣) مقتضى منهجيّة البحث العلمي أن تتمّ مناقشة أيّ رأي من خلال أدلّته، وليس من السليم حذف شخص ما من دائرة النقاش العلمي الموضوعي بعد أن كانت أسسه الاجتهادية هي الأسس المعتمدة لدى العموم. وأمّا تأثره بثقافات سابقة فهو جزء من المناقشة التفصيليّة في كلّ مسألة؛ إذ إنّ التأثيرات الطارئة على الفهم الفقهي الاجتهادي قد تكون من علوم أخرى، كالفلسفة وغيرها، ممّا قد لا يسلم منه حتى أساطين علمائنا، وإنّما أوردنا هذا تعليقاً على أسلوب حسم المسألة من قبل صاحب الجواهر (ره)، بقطع النظر عن أيّ أمر آخر، فتدبّر. (المقرّر).

كما يعبّر (ره)، وترقّى صاحب الجواهر فقال: "على أنّه لو تطرّق المنع إلى الإجماع من خلافه وخلاف بعض متأخّري المتأخّرين، فلا ارتياب في تحقّقه فيما بينهما؛ حيث ارتفع الخلاف من زمن ابن زهرة إلى زمن ثاني الشهيدين، كما تشهد بذلك تصانيفهم المضبوطة، بل قطع بعضهم بالحكم ولم يقيّد بخلافه، فحكى الإجماع، بل نفى الخلاف"(١).

وقال الشيخ البحراني (ره) في "الحدائق الناضرة" ـ بعد ذكره أن المشهور هو تحقّق البلوغ بالخمس عشرة ـ: "وقيل في الذكر بأربع عشرة سنة، نقله في المختلف عن ابن الجنيد. ونقل بعض أفاضل متأخّري المتأخّرين عن بعض القدماء والشيخ في كتابي الأخبار وأكثر محقّقي المتأخّرين أنهم قالوا بحصول البلوغ بالدخول في الرابعة عشرة. قال في المفاتيح: ولا يخلو من قوّة..."، ثمّ قال (ره): "وعلى هذا فما تقدّم نقله عن ابن الجنيد من القول بالأربع عشرة إن أريد به الدخول فيها، فهو راجع إلى هذا القول الذي دلّت عليه هذه الأخبار، وإن أريد به إكمالها فيمكن أن يكون مستنده قوله (ع) في رواية عيسى بن زيد: "ويحتلم لأربع عشرة"،

(١) النجفي، م. سابق، ص١٦.

بحملها على كمال الأربع عشرة"(١).

أمّا روايات البلوغ بالعشر والثماني سنوات، فقد قطع الجميع(٢) بعدم علاقتها بالبلوغ.

بناء على ما تقدّم، فأقوال فقهاء الإماميّة في المقام كالتالي:

الأول: الخامسة عشرة. وهو المشهور "شهرة عظيمة كادت أن تكون إجماعاً"، كما عبّر في "الجواهر".

الثاني: الثالثة عشرة. وهو مختار "أكثر محقّقي المتأخّرين وبعض القدماء والشيخ في كتابيْ الأخبار، كما نقله في الحدائق، وكذلك ما نسب الى الشيخ في "النهاية". وقال المحقق الأردبيلي في "مجمع الفائدة والبرهان": "والظاهر أن البلوغ يحصل بالشروع في خمسة عشر في المذكّر، كما هو مذهب بعض العامة وبعض أصحابنا أيضاً. وفي تحققه بالشروع في أربعة عشر وجه قويّ"(٣).

---

(١) البحراني، م.سابق، ج ٢٠، ص٣٤٩.

(٢) إلا ما قد يظهر من السبزواري في كفاية الأحكام. وقد ذهبت بعض الكتابات الحديثة في البلوغ الى طريقة جديدة في تصوير التعارض، حيث جعلت روايات التسع والعشر في الأنثى معارضةً بمثلها في الذكر، فتأمل (المقرر).

(٣) الأردبيلي، المولى أحمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الأذهان، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ١٤٠٦هـ ،ج٨ ، ص١٥٣.

وقال العاملي في "المدارك": " ذكر الشارح وغيره أن المراد ببلوغ الخمس عشرة إكمالها، فلا يكفي الطعن فيها، ولا خلاف في تحقق البلوغ بذلك، وإنما الخلاف في الإكتفاء بما دونه، فقيل بالإكتفاء ببلوغ أربعة عشرة سنة، وقيل بالإكتفاء بإتمام ثلاث عشرة سنة والدخول في الرابعة عشرة. ويدلّ عليه ما رواه الشيخ وابن بابويه في الصحيح عن عبدالله بن سنان... وسيجيء تمام الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى"(١).

الثالث: الرابعة عشرة. نُقل ـ كما مرّ ـ عن ابن الجنيد، وقد مرّ إمكان رجوعه إلى القول الثاني، على ما ذكره في الحدائق. ولكن ذكر في الجواهر أنّ "الدخول في الأربع عشرة وإن كان يُفهم من السيوري، وابن فهد، وابن أبي جمهور، أنّه مذهب ابن الجنيد؛ حيث استدلّوا له بخبر ابن سنان الذي هو نصّ في ذلك، لكنّ التحقيق خلافه؛ إذ الأصل في حكاية قول ابن الجنيد الفاضل في المختلف، والظاهر مما نقله إرادة الإكمال الذي هو المفهوم من العدد لغة وعرفاً، خصوصاً مع اقترانه بالقول المشهور الذي

---

(١) العاملي، السيد محمد، مدارك الأحكام في شرح شرائع الاسلام، مؤسسة آل البيت (ع)، قم، ايران، ١٤١٠هـ، ج٦، ص١٥٨.

قد عرفت كون المراد منه ذلك". ونقل (ره) عن "المصابيح" أنّ "منشأ التوهّم احتجاج الفاضل له برواية الثمالي المتضمّنة لجريان الأحكام على الصبيان في ثلاث عشرة وأربع عشر، ففهم السيوري منها تحديد البلوغ بالأخذ في الأربع عشر(١).

أمّا فقهاء السنّة فأقوالهم، على ما نقله القرطبي في "الجامع لأحكام القرآن"، هي خمس عشرة سنة لمن لم يحتلم. وبه قال "الأوزاعي، والشافعي، وابن حنبل". وهو قول "ابن وهب، وأصبغ، وعبد الملك بن الماجشون، وعمر بن عبد العزيز، وجماعة من أهل المدينة. واختاره ابن العربي"، وقال: "وتجب الحدود والفرائض عندهم على من بلغ هذا السنّ".

ولكن، "قال مالك، وأبو حنيفة، وغيرهما: لا يحكم لمن لم يحتلم حتى يبلغ ما لم يبلغه أحدٌ إلا احتلم، وذلك سبعة عشر سنة،... وعن أبي حنيفة رواية أخرى: تسع عشرة سنة، وهي الأشهر،... وروى اللؤلؤي عنه ثمان عشرة سنة.. وقال داود: لا يبلغ بالسنّ ما لم يحتلم ولو بلغ أربعين سنة"(٢).

---

(١) النجفي، م. سابق، ص ٢٩.

(٢) القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، دار احياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ١٩٨٥م، ج٥، ص٣٥.

وعلى هذا، فالذي يبدو أن هنا خلافين في مسألة البلوغ بالسن. أحدهما: أن السنّ بعنوانه هل هو للبلوغ، أو أنّه لا عبرة به إلا من جهة كاشفيته عن سبق البلوغ؟ وقد أشار المحقق الكركي إلى هذا الخلاف في "جامع المقاصد" بقوله: "قوله: السن. وهو دليل البلوغ عندنا، وبه قال جماهير العامّة..."(١)، والخلاف الثاني هو في تحديد سنّ البلوغ بعد الفراغ عن الأول.

على أنّه لا ينبغي الإشكال في الحكم بالبلوغ بالسنّ، وذلك لتضافر الروايات الدالة عليه، سواء أكان السنّ بنفسه بلوغاً، أم بلحاظ كونه كاشفاً عن تحقّق البلوغ الطبيعي، بحسب الغالب، على ما قرّبناه سابقاً في فقه القرآن. وعلى كلّ حال، فالكلام في تحديده يقتضي النظر في الأدلة، وهي الإجماع والأخبار.

أمّا الإجماع، وتالياً الشهرة الفتوائيّة، فلا نقول بحجّية أيّ منهما إذا لم يكشف عن الحكم الشرعي، والإجماع في المقام محتمل المدركيّة، بل مظنونها إن لم يكن محققاً كونه كذلك. وعليه، فالنظر إلى مستند الإجماع، فإن فهمنا ما عليه إجماعهم أو

---

(١) الكركي الشيخ علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت(ع) لإحياء التراث، قم، ايران، ط١، ١٤٠٨هـ، ج٥، ص ١٨٢.

شهرتهم أخذنا به، وإلا فللنظر فيه مجال (١).

النظر في الروايات.

من هنا، فإنه لا محيص لنا من النظر في الروايات، والتأمّل فيها بذهنية موضوعية(٢). وهذه الروايات نوردها على النحو التالي:

---

(١) سجّل سماحته بعض علامات الاستفهام على الإجماع غير المدركيّ، بعد أن عرفتَ حال المدركيّ منه؛ لأنّ أمثال هذه القضايا والتي تعتبر من باب النقل التاريخي للأقوال والأحداث لا بدّ من دراستها مع المنهج المناسب لها ولا يكفي الأحتمال العقلي التجريدي في توجيهها، وقال ما ملخّصه: "نختلف مع الذين يكتفون بالإمكان العقلي التجريدي الذي قد يكون متناهياً في الضآلة بما لا يكاد يساعد عليه الواقع الموضوعي الذي تتحرّك الأشياء في نطاقه وضمن سننه، وعليه فلنا أن نتساءل أمام كثير من الإجماعات: ما هي المناسبة في مثل القضايا التي لا مشكلة تعتورها وتفرض إخفاءها وتمنع من نقلها، كما يُفرض في قضايا المذهب التي قد تفرض بعض الظروف إخفاءها، ما هي المناسبة التي تجعل المجمعين يتّفقون على إخفاء جميع ما صدر عن المعصوم في هذه القضيّة الخاصة، مع كونهم يهتمّون بذكر أمور ليست ذات أهمّية كبيرة في عالم الفقه، أو غيره؟. وبعبارة أخرى: إذا كان الإجماع مستنداً ـ في أصله ـ على قول المعصوم أو فعله أو تقريره، وفرضنا أن كلّ دواعي النقل متوفّرة، فإنّ اتّفاقهم ـ ولو عن غير قصد ـ على عدم نقل هذا المستند مما يدعو للغرابة والتأمّل".

(٢) المقصود بالذهنية الموضوعية هي الذهنية التي لا تحمل في طيّاتها التأثّر المسبق بالنتيجة التي يُراد البحث عنها، كمن حكم مسبقاً على ما نحن فيه من أن البلوغ بالسنّ يتحقق بكذا، سواء كان هذا التأثر من خلال أقوال العلماء أو غير ذلك من المؤثّرات، لأن كل ذلك سوف يؤثّر على طريقة الفهم والاستنباط بشكل وبآخر، ويكون الجهد منصبّاً على الموضوع نفسه، أعني الروايات وما يُستفاد منها. (المقرّر).

الطائفة الأولى: ما استدلّ به على الخامسة عشرة:

وفيها عدة روايات:

١ - ما رواه الكليني عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن بن محبوب، عن عبد العزيز العبدي، عن حمزة بن حمران، عن حمران[١]، **قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام)، قلتُ له: متى يجب على الغلام أن يُؤخذ بالحدود التامّة، وتقام عليه، ويؤخذ بها؟، قال: إذا خرج عنه اليُتم وأدرك، قلت: فلذلك حدّ يُعرف به؟، فقال:"إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك، أقيمت عليه الحدود التامّة، وأخذ بها وأخذت له". قلت: فالجارية، متى يجب عليها الحدود التامة، وتؤخذ بها، ويؤخذ لها؟** قال: "إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوجت، ودُخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليُتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامّة، وأخذ لها وبها". قال: "**والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج عن اليُتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة، أو يحتلم، أو يشعر أو ينبت قبل ذلك**"[٢].

---

(١) سيأتي الكلام حول ذكر حمران في الرواية.

(٢) الحرّ العاملي، م. سابق، ج١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٢.

في سند الرواية عبد العزيز العبدي وحمزة بن حمران وحمران. أمّا عبد العزيز فهو من أصحاب الصادق (عليه السلام) كما في رجال الشيخ، وعدّه البرقي أيضاً من أصحابه (عليه السلام) مقتصراً على قوله: "عبد العزيز العبدي: كوفيّ"، وقال النجاشي: "عبد العزيز العبدي: كوفي، روى عن أبي عبد الله (عليه السلام)، ضعيف"(١). ولكن قال في الجواهر: "نعم عبد العزيز لم ينصّ عليه بمدح ولا ذمّ، لكن رواية الحسن بن محبوب، وخصوصاً في كتاب المشيخة المعروف بالاعتماد قد يحصل منه الظنّ بعدالته"(٢).

وقد ذكر البعض(٣) أنّ تضعيف النجاشي له لا يدل على عدم صدق لسانه، واحتمل جداً أن يكون تضعيفه لوجود الغلو في عقيدته الذي لا ينافي صدق لسانه، وأيّده باحتمال اتحاده مع عبد العزيز بن عبد الله الذي روى الاربلّي في "كشف الغمة" ما يدل على وجود الغلو فيه.

---

(١) الخوئي السيد أبو القاسم ، معجم رجال الحديث، ج ١٠، رقم٦٥٥٥، تحت عنوان: عبد العزيز بن عبد الله، وذكره تحت رقم ٦٥٧٤، ص٤٤، ١٩٨٣م، ط٣، بيروت، لبنان.

(٢) النجفي، م. سابق، ص٢٦.

(٣) راجع: السبحاني، الشيخ جعفر، رسالة في البلوغ ، منشورات مؤسسة الامام الصادق (ع)، قم، ايران، ط ١، ١٤١٨هـ ، ص٢٤.

ويرد على ما ذكر أوّلاً أنّ مجرّد رواية ابن محبوب عنه لا يدلّ على وثاقته، وذلك لتحقّق رواية أمثاله عن الضعفاء، وعلى ما ذكر ثانياً أنّه لم يظهر من النجاشي سبب تضعيفه له، فالاحتمال المذكور لا دليل عليه.

أمّا حمزة بن حمران، فمع "كونه من آل أعين المعلوم جلالتهم وعظم منزلتهم في الشيعة، سديد الحديث، كثير الرواية، قد روى عنه الأجلاّء، كعبد الله بن مسكان وابن بكير وابن أبي عمير والحسن بن محبوب، بل في بعض طرق كتابه صفوان بن يحيى، وهم من أصحاب الإجماع"(١) ؛ لكن، قد يشكل في الرواية من جهة أخرى، وذلك بما ذكره صاحب الجواهر عن "ظاهر النجاشي، ورسالة أبي غالب من أنه من أصحاب الصادق (عليه السلام) خاصّة"، مؤيّداً بأن الخبر "في الوسائل والوافي عن حمزة بن حمران عن حمران عن أبي جعفر (عليه السلام)"، وبالتالي تكون الرواية مرسلة، إذ لا واسطة بين حمزة والإمام الباقر (عليه السلام).

إلا أنّ صاحب الجواهر عاد ودفع الإشكال بـ"تصريح غير

---

(١) النجفي، م. سابق، ص ٢٥.

واحد أنه من أصحابهما معاً، وإن كانت روايته عن الصادق (عليه السلام) أكثر وأشهر"، ولذا لا تكون الرواية مرسلة. كما نقل عن العلامة الطباطبائي في مصابيحه قوله: "أن الذي وجدتُه في بعض النُسخ المصحّحة من الكافي والتهذيب رواية حمزة بن حمران عنه (عليه السلام)، وقد رواه في المستطرفات كذلك"، وهذا كأنه الأصح ـ كما يعبّر صاحب الجواهر ـ.

أمّا حمران فذكر في الجواهر أنّه "أجلّ من أن يُتعرّض لبيان حاله"(١)، وعن رسالة أبي غالب: "وكان أخوه حمران من أصحاب السجّاد، والباقر، والصادق (ع)، من أكبر مشايخ الشيعة المفضّلين الذين لا يُشكّ فيهم، أحد حملة القرآن، ومن يُعدّ ويُذكر اسمه في كتب القرّاء"(٢).

وعلى كل حال، فإن صاحب الجواهر قد حسم المسألة قبل النقاش المذكور "بانجبار الخبر عنده بالشهرة العظيمة ومحكي الإجماع أو محصّله"(٣). كما أنّه، وبناء على رأينا بأن عمل المشهور

---

(١) النجفي، م.سابق، ص٢٦.
(٢) الزراري، أبو غالب ، تاريخ آل زرارة، ج١، ص٢٤.
(٣) النجفي، م. سابق، ص٢٥-٢٦.

برواية قد يجبر ضعف السند، فقد يمكن إضافة عملهم إلى ما ذكروه من القرائن، لتحقيق الوثاقة النوعيّة بالصدور.

وكيف كان، فالرواية واضحة الدلالة على تحقق البلوغ بالخمس عشرة. نعم، يمكن الإشكال من جهة دلالتها على إكمال الخمس عشرة، أو كفاية الدخول فيها. وفي هذا قال المحقّق الأردبيلي: "وليس على إكمال خمس عشرة إجماع، فإن البعض على أن الشروع يكفي"، ثمّ قال: "والظاهر أنّه لا يُشترط إكمال خمس عشرة، بل يحصل بالشروع فيه وإكمال أربع عشرة"(١)، وقد يكون ذلك اعتماداً على أنّ معنى البلوغ، لغةً، الوصول.

ولكن يمكن أن يقال بأن قوله (ع): "بلغ خمس عشرة" يدل على الإكمال، لا الشروع، فإن هذا هو المتفاهم العرفي من هذا التعبير. ولا يُقال: بلغ خمس عشرة" إذا كان داخلاً فيها. وفي تشخيص الظهورات لا بد أن يكون المرجع هو العرف لا أوضاع اللغة، باعتبار أن المعنى العرفي قد يختلف سعة وضيقاً عن المعنى اللغوي. وإلى هذا أشار في المسالك حيث قال (ره): "يُعتبر إكمال الخامسة عشرة، والتاسعة في الأنثى، فلا يكفي الطعن فيهما، عملاً

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، م.سابق، ج٩، ص١٩٠.

بالاستصحاب وفتوى الأصحاب، ولأن الداخل في السنة الأخيرة لا يسمّى ابن خمس عشرة(١) لغةً وعرفاً"(٢).

٢ – ما رواه في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن يزيد الكناسي، قلت لأبي جعفر (ع): متى يجوز للأب أن يزوج ابنته ولا يستأمرها؟، قال: إذا جازت تسع سنين، فإن زوّجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين، قلت: فإن زوجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين فبلغها ذلك فسكتت ولم تأبَ ذلك، أيجوز عليها؟، قال: ليس يجوز عليها رضاء في نفسها، ولا يجوز لها تأبّ ولا سخط في نفسها حتى تستكمل تسع سنين، وإذا بلغت تسع سنين جاز

---

(١) يمكن التعليق على كلامه (ره) بأن الوارد في الروايات ليس عنوان "ابن خمس عشرة" حتى يقال بعدم صدقه في حال الشروع لغة وعرفاً، فإن الوارد في لسان الروايات هو "بلوغ خمس عشرة"، وقد عرفتَ إمكان الدلالة على الشروع لغةً، نعم قد يُستشكل في الصدق عرفاً كما تقدّم أعلاه، هذا. مع أنّ الوارد في الأخبار بلسان تعداد السنوات كابن كذا سنين هو "ابن أربع عشرة"، كما في خبر عيسى بن يزيد عن أبي عبد الله (ع): "قال: قال أمير المؤمنين (ع): ينتظر الصبي لسبع سنين، ويؤمر بالصلاة لتسع، ويُفرق بينهم في المضاجع لعشر، ويحتلم لأربع عشرة" [الوسائل،ب٤٤ (أحكام الوصايا)، ح١٠]، وهذا قد يكون مؤيّداً لاستفادة كفاية الشروع في الخمس عشرة من الرواية، أو على الأقل احتمال الرواية لكلا الوجهين: الشروع والإكمال، والله العالم (المقرّر).

(٢) الجبعي، الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، م.سابق، ج٤، ص١٤٤.

لها القول في نفسها بالرضا والتأبّي، وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء، قلت: أفتقام عليها الحدود وتؤخذ بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟

قال: نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وأقيمت الحدود التامة عليها ولها. قلت: **فالغلام يجري في ذلك مجرى الجارية؟، فقال: يا أبا خالد، إن الغلام إذا زوّجه أبوه ولم يدرك كان بالخيار إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة، أو يشعر في وجهه أو ينبت في عانته قبل ذلك. قلت: فإن أدخلت عليه امرأته قبل أن يدرك فمكث معها ما شاء الله، ثم أدرك بعد فكرهـ[ها] وتأبّاها. قال: إذا كان أبوه الذي زوجه ودخل بها ولذّ منها وأقام معها سنة فلا خيار له إذا أدرك، ولا ينبغي أن يردّ على أبيه ما صنع، ولا يحلّ له ذلك.**

قلت: فإن زوّجه أبوه ودخل بها وهو غير مدرك، أتقام عليه الحدود وهو في تلك الحال؟، قال:

أما الحدود الكاملة التي يؤخذ بها الرجال فلا، ولكن يُجلد في الحدود كلها على قدر مبلغ سنّه، يؤخذ بذلك ما بينه وبين

خمس عشرة سنة، ولا تبطل حدود الله في خلقه، ولا تبطل حقوق المسلمين فيما بينهم...."(١).

وجه الاستدلال بالرواية أنّ الإمام (ع) نفى أخذ الغلام بالحدود التامة التي يؤخذ بها الرجال على الغلام الذي لم يدرك، ولكن هذا لا يمنع أن يؤدّب أو يعزّر على مبلغ سنّه إلى أن يبلغ الخامسة عشرة من عمره. والظاهر من الحديث أن سنّ الخامسة عشرة هو الحدّ الذي يبلغ فيه الغلام مبلغ الرجال، ومعنى ذلك أن الغلام قبل الإدراك- وهو تعبير عن البلوغ في العرف العام آنذاك- يتدرّج حكم العقاب بالنسبة إليه بحسب سنّه حتى الخامسة عشرة، حيث يكون قد وصل إلى الحد الذي تثبت عليه فيه الأحكام الكاملة التي يؤخذ بها الرجال، على ما عبّرت به الرواية. ثمّ إن الرواية أكّدت سنّ الخامسة عشرة في قوله: "إذا أدرك وبلغ خمس عشرة سنة"، فلا إشكال من هذه الجهة.

نعم، في الرواية إشكال من حيث السند، وذلك من جهة أبي خالد يزيد الكناسي، فإنّ توثيقه مبنيّ على اتحاده مع يزيد أبي خالد القمّاط الذي وثّقه النجاشي.

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج٢٠ ، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٩.

تحقيق الحال أنّ الشيخ (ره) قد ذكر في "رجاله" "يزيد أبو خالد الكناسي"(١) وعدّه في أصحاب الإمام الصادق (ع)، كما ذكره في أصحاب الباقر (ع) بقوله: "يزيد، يكنّى أبا خالد الكناسي"(٢)، كما عدّ في أصحاب الصادق (ع) "بريد الكناسي"(٣). والحال أنّ الشيخ لم يوثّقه في الموارد التي ذكره فيها. أمّا البرقي، فعدّه تارة في أصحاب الباقر (ع) وأخرى في أصحاب الصادق (ع)، ولم يوثّقه في الموردين. وذكره في الأول بعنوان: "يزيد أبو خالد الكناسي"(٤)، وفي الثاني بعنوان: "أبو خالد الكناسي"(٥).

أمّا يزيد القمّاط، والمكنّى أيضاً بأبي خالد، فقد قال عنه النجاشي: "يزيد أبو خالد القمّاط، مولى بني عجل، كوفيّ، ثقة، روى عن أبي عبد الله، له كتاب يرويه جماعة"(٦). وقال الشيخ

---

(١) الطوسي، محمد بن الحسن، رجال الطوسي، ص٣٢٣، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٥هـ قم، إيران. وقد ذكر الوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان أنّه "لا يبعد اتحاده ـ أي الكناسي ـ مع أبي خالد القمّاط الثقة، وإن ذكرهما الشيخ في رجاله، كما لا يخفى على من لاحظ طريقته فيه، ويروي عنه الأجلة مثل: هشام بن سالم وأبي أيوب الخزاز" [ص٣٧٥]، وقد عرفت حال هذا الأمر.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٤) رجال البرقي، ص ١٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٦) رجال النجاشي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ص٤٥٢.

في الفهرست: "أبو خالد القمّاط، له كتاب، وقال ابن عقدة: اسمه كنكر"(١). وقال في رجاله: "خالد بن يزيد، يكنّى أبا خالد القمّاط"(٢). وفي مكان آخر منه قال: "كنكر أبو خالد القمّاط كوفيّ"(٣). ولم يوثّقه الكشي أيضاً، واكتفى بذكر رواية عن "أبي خالد القمّاط"(٤). أمّا البرقي فعدّه من أصحاب الإمام الصادق (ع)، وقال: "يزيد أبو خالد القمّاط، كوفيّ"(٥). وفي رجال ابن داود: "يزيد، أبو خالد القمّاط مولى بني عجل بن لجيم، ثقة، كوفيّ"(٦). وفي الخلاصة للحلّي: "أبو خالد القمّاط، اسمه يزيد"(٧).

أقول: لو كانا متّحدين لاقتضى أن يذكر النجاشي في توثيقه لأبي خالد القمّاط وصف "الكناسي" لشهرته به أيضاً، خصوصاً أن المروي من طريق "الكناسي" بهذه النسبة عشرون حديثاً، على ما أحصاه السيّد الخوئي (ره) في "معجم رجال الحديث".

على أنّ ما يبعث على التأمّل أنّ من وثّقه النجاشي قد عدّه

(١) الطوسي، الفهرست، ص ٥٢٢.
(٢) رجال الطوسي، ص ٢٠١.
(٣) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.
(٤) رجال الكشي، ج٥، ص ٤١١.
(٥) رجال البرقي، ص ٣١.
(٦) رجال ابن داود، ج١، ص ٣٧٧.
(٧) الخلاصة للحلّي، ص ٢٦٩.

من أصحاب الصادق (ع)، في الوقت الذي عُدّ فيه الكناسي تارة من أصحاب الباقر (ع) وأخرى من أصحاب الصادق (ع)، فلو كانا متّحدين لكان لزاماً على النجاشي أن يعدّه من أصحاب الباقر (ع)، خصوصاً أنّ الكناسي لم يروِ ـ من رواياته العشرين تلك ـ إلا رواية واحدة عن الصادق (ع)، بينما روى الباقي ـ وهي تسع عشرة رواية ـ عن الباقر (ع).

هذا، ولم يستبعد السيد الأستاذ الخوئي (ره) اتحادهما، معلّلاً بأنّ "النجاشي ذَكَر أن يزيد أبا خالد القمّاط له كتاب، ومع ذلك فلم يذكر الشيخ في رجاله إلا يزيد أبا خالد الكناسي، فلو لم يكن الكناسي متحداً مع القمّاط لم يكن لترك ذكره وجه"، واعتبره "مما يوجب الاطمئنان بأن يزيد الكناسي هو يزيد أبو خالد القمّاط، وحينئذ فينفع توثيق النجاشي ليزيد أبي خالد القماط في إثبات وثاقة يزيد الكناسي"(١). ولكن قد عرفتَ أنّ الشيخ قد ذكر القمّاط في "رجاله"، وإن سمّاه تارة "خالد بن يزيد" وأخرى "كنكر"، إلا أنّ كنيته واحدة في الموردين وهي "أبو خالد القمّاط".

---

(١)الخوئي، السيد أبو القاسم، كتاب النكاح، المباني في شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي (ره)، ١٤١٨هـ قم، إيران ج٣٣، ص٢٢٦ .

ثمّ قال السيّد الأستاذ (ره): "ويؤيّد الاتحاد أيضاً أن يزيد أبا خالد القمّاط كوفيّ، على ما صرّح به النجاشي، والكناسة محلّة من محلاّت الكوفة، فيزيد أبو خالد قمّاط كوفي كناسي. ولكنّه عاد واستدرك بأنّ ذكر البرقي أبا خالد الكناسي ويزيد أبا خالد القمّاط كلاًّ من العنوانين في أصحاب الصادق (ع) يُشعر بالتعدد..."(١). ولكنّه قوّى في كتاب النكاح ما ذكره البرقي ـ بعد بنائه على عدم ذكر الشيخ للقمّاط في رجاله ـ فقال ما نصّه: "غير أن ذلك معارض بأن البرقي، الذي هو أقدم من الشيخ وأعرف منه بالرجال، لقرب عهده إلى الرواة، ذكر العنوانين معاً، فقد ترجم يزيد الكناسي ويزيد أبا خالد القمّاط كلاً على حدة، وهو إنما يكشف عن عدم اتحاد الرجلين. وعلى هذا الأساس فلا تنفع وثاقة يزيد أبي خالد القمّاط في إثبات وثاقة يزيد الكناسي، وعليه فتكون الرواية ساقطة عن الاعتبار سنداً"(٢).

وذكر في تنقيح المقال عن مرآة العقول قوله: "يزيد الكناسي

---

(١) الخوئي، السيد أبو القاسم، معجم رجال الحديث، م.سابق، ج ٢٠، ص١٠٤.
(٢) الخوئي، كتاب النكاح، م. سابق، ص٢٢٦.

مجهول على المشهور، وكان الوالد يعدّه صحيحاً. الظاهر اتحاد يزيد الكناسي وأبي خالد القمّاط"، وعلّق بقوله: "وأقول الاتحاد مما لا شاهد عليه"(١). ولكن قد عرفتَ الشاهد عليه، والنقاش في ذلك أيضاً.

وقال في "قاموس الرجال": "وبالجملة يزيد الكناسي غير يزيد القمّاط وإن اتحدا في الاسم والكنية"(٢).

ولصاحب تنقيح المقال رأي آخر في ذلك، قال: "أنّهما رجلان بريد الكناسي بالموحدة من أصحاب الصادق (ع) ويزيد أبو خالد الكناسي بالمثناة من أصحاب الباقر (ع)، ولكن الذي يسهّل الخطب اشتراكهما في الحسن وعراءهما عن الضعف والجهالة على الأظهر"(٣).

وفي "الفوائد الرجالية": "وعلى تقدير المغايرة، فالحديث من جهة يزيد الكناسي حسن، لما حكاه العلامة في (الإيضاح) عن السيد الصفي محمد بن معد الموسوي عن الدار قطني ـ من محدثي العامة ـ : أن يزيد الكناسي شيخ من شيوخ الشيعة"، ونقل

---

(١) تنقيح المقال، ج٢، ص٣٢٤.
(٢) قاموس الرجال، ج٩، ص٤٣٤.
(٣) تنقيح المقال، ج١، ص ١٦٤.

في هامشه عن الإيضاح ما لفظه: "يزيد... أبو خالد... ثقة، وجدت بخط السيد صفي الدين حاشية صورتها: إن أراد بيزيد_ هذا _ الكناسي فالذي ذكره الدار قطني أنه بريد"(١).

وعلى كلّ حال وحيث لا يُعلم الاتحاد ـ على الأقلّ ـ فلا مصير إلى الحكم بوثاقة يزيد الكناسي، إن لم نقل بالتعدّد على ما يظهر مما تقدّم، وربما لأجل ذلك ولما تقدم في رواية حمران، قال المحقق الأردبيلي: "وبالجملة ما رأيت خبراً صحيحاً صريحاً في الدلالة على خمس عشرة سنة فكيف في إكماله"(٢).

ثمّ إنّ دعوى جبر الرواية بعمل المشهور يتوقّف على أن يكون المشهور قد اعتمدوا على هذه الرواية بالذات، ومع احتمال أن يكون مستندهم الرواية الأولى المتقدّمة، لا يكفي لإثبات وثاقة هذه الرواية، والله العالم.

ثمّ إن في الرواية إشكالاً لجهة متنها، حيث ذكر السيّد الخوئي في كتاب النكاح معلّقاً على الرواية ما نصّه: "إلا أن هذه

---

(١) بحر العلوم، السيد مهدي، رجال السيد بحر العلوم المعروف بالفوائد الرجالية، مكتبة الصادق، طهران، ايران، ط١، ١٣٦٣هـ، ج٤، ص٥٧.
(٢) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، م.سابق، ص١٨٨.

الرواية لا يمكن العمل بها من جهة بُعد التفصيل المذكور فيها، فإنه لا يحتمل ثبوت الخيار للتي زوّجها الأب قبل تسع سنين، وعدم ثبوته للتي زوّجها بعد ذلك"(١). كما أنّ ظاهر الرواية ترتيب دفع المال إليها على التزويج والدخول مضافاً لبلوغها تسعاً، من دون اعتبار للرشد، ولا يقول به أحد، إلا ما عرفتَ من المنسوب إلى ابن الجنيد، وما قد يلوح من عبارة السرائر، مع أنّ ظاهر القرآن اعتبار البلوغ والرشد معاً كشرطين لدفع المال لليتيم، فتأمّل؛ إذ قد يُقال: إنّ الرواية ناظرة إلى اختلاف حالة البلوغ عن حالة الصبا. أمّا اشتراط الرشد فهي كمسألة اشتراط العقل الذي لا إشكال في اعتباره، بعد أن كان السفيه ممن يُحجر عليه، وإنّما لم يذكر هنا اشتراط الرشد، فلأنّه يُستفاد من الشروط العامّة الأخرى، لاستقلال الإنسان بالتصرّف.

وعلى كلٍ، فقد ذكروا أنه إن دلّ الدليل على سقوط جزء من الحديث عن الاعتبار، للتعارض أو غيره، فإنه لا يمنع من التمسّك بالجزء الباقي السالم عمّا يمنع من الأخذ بمضمونه، وهو

(١) الخوئي، كتاب النكاح، م. سابق، ص ٢٢٥.

ما دلّ على بلوغ الصبي بالخمس عشرة.

ولكن، قد يُقال بأن مبنى العقلاء في الوثوق بالرواية لا يفيد قبول الرواية إذا ما قامت القرينة على بطلان جزء منها؛ لأنّ من أوّل عناصر الوثوق هو دقّة الراوي في نقل الخبر، ومع عدمه في جانب، أو مع احتماله على الأقل، لا يُمكن حصول الوثوق به في الجانب الآخر. وبعبارة أخرى: لمّا كان بناء العقلاء هو الأساس المعتمد في البناء على حجّية الخبر الموثوق به نوعاً، فإنّ القدر المتيقّن منه هو صورة عدم احتفاف الرواية بما ينافي الوثوق(١). وعلى كلّ حال، فالأمر سهل إذا بنينا على حجّية الرواية الأولى، فإنّ المضمون فيهما واحد في الجُملة.

٣ـ محمد بن يعقوب، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن فضالة بن أيوب، عن معاوية بن وهب، قال: **سألتُ أبا عبد الله (ع): في كم يؤخذ الصبي في**

---

(١) وقد يُقال الأمر عينه بناء على حجّية خبر الثقة. ألا ترى أنّه لو أخبر ثقةٌ بخبر، بعضُه مما هو ممتنع في ذاته، فإنّ العقلاء يتوقّفون في الجانب الآخر من خبره، حتى يلتمسوا دليل صدقه من غير خبره، ومن الواضح عندئذ عدم تماميّة عناصر الحجّية لديهم بالنسبة للخبر الأوّل؛ بل قد يقال بأننا حتى لو بنينا على حجية خبر الثقة تعبداً، فقد يُدعى انصراف أدلة الحجية عن مثل موردنا، وذلك لمناسبة الحكم والموضوع، فتأمّل (المقرّر).

الصيام؟ قال: "فيما بينه وبين خمس عشرة سنة وأربع عشرة سنة، فإن هو صام قبل ذلك فدعه، ولقد صام ابني فلان قبل ذلك فتركته"(١). ورواه الصدوق بإسناده عن معاوية بن وهب، ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن العباس بن معروف وعلي السندي جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن معاوية بن وهب مثله، إلا أنه أسقط في إحدى الروايتين ما بعد قوله "فدعه". هذا، وقد نقل في الجواهر عن النهاية عطف الأربع عشرة والخمس عشرة بـ"أو".

ولا غبار على سند الرواية من طريق الشيخ، أمّا من طريق الكليني ففيها مشكلة الإرسال، وذلك قوله "عن عدة من أصحابنا"، إلا أن من الممكن دعوى الوثوق من تعبير كهذا، بخلاف الرواية عن رجل أو نحو ذلك.

وعلى كلّ حال، فليس في الرواية وضوح من حيث التحديد، بسبب الترديد بين الخامسة عشرة والرابعة عشرة ، وإن

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج١٠، الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١. وقد ذكر في الجواهر صحيحتين لابن وهب، وبالتأمّل، قد يظهر وحدتهما، نُقل في مورد السؤال عن وقت الأخذ بالصلاة والصيام، وفي آخر اقتصر على الصيام، فلاحظ (المقرّر).

كان قد وجّهه في الجواهر بقوله: "مقتضى السياق والترديد كون ما تقدّم عليهما وقتاً للتمرين والأخذ على سبيل التأديب، فيكون البلوغ حينئذٍ بأحدهما، ويمتنع أن يكون الأقل، وإلا لم يكن الزمان المتوسط بينه وبين الأكثر تمرينياً، فيتعيّن كونه الأكثر، ولعلّ النكتة في الترديد التنبيه على الفرق بين المتوسّط بينهما والمتقدّم عليهما في التضييق وعدمه بالنسبة إلى التمرين، فلأن الصبي يضيّق عليه فيما بين الأربعة عشر والخمسة عشر، بخلاف ما تقدّم من الزمان فإنه لا يضيق عليه لبعده عن البلوغ"(١).

وهذا الذي يذكره (ره) مجرّد محاولة لتوجيه الترديد، ولكن من دون قرينة؛ لأنّ الظاهر من الرواية أنّ حال الإلزام يبدأ من الرابعة عشرة، كما الخامسة عشرة.

وللفيض الكاشاني استفادة أخرى. قال: "بيان: العائد في "بينه" يرجع إلى الصبيّ. يعني وقت مؤاخذته بالصيام ووجوبه عليه بلوغه خمس عشرة سنة وأربع عشرة سنة، وإنّما لم يعيّن أحدهما لاختلاف الصبيان في الحلم والاحتلام، وكان أحدهما أقلّه والآخر

---

(١) النجفي، م. سابق، ص٢٧.

أكثره"(١)، وهو أقرب. وبعبارة أخرى: إذا أردنا توجيهاً للترديد، فهو أنّ الرواية ليست في مقام بيان سنّ البلوغ والتخيير فيه بين الرابعة عشرة والخامسة عشرة، وإنّما بصدد الإشارة إلى السنّ التي يغلب فيها الاحتلام، والغالب فيه وقوعه بينهما، بحيث يكون ذلك موضع احتمال حصول البلوغ الطبيعي لدى الصبيّ. ويشهد لهذا الاحتمال روايات الاحتلام الجارية مجرى القاعدة، مضافاً إلى ما ورد في القرآن الكريم مما بيّناه سابقاً.

٤ـ في "الخصال" عن جعفر بن علي، عن أبيه علي بن الحسن، عن أبيه الحسن بن علي، عن جدّه عبد الله بن المغيرة، عن العباس بن عامر، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله (ع) قال: "**يؤدّب الصبي على الصوم ما بين خمس عشرة سنة إلى ستّ عشرة سنة**"(٢). والرواية بغض النظر عمّا في سندها، تمتاز عن سابقاتها بذكر سنّ السادسة عشرة، وهو ما لا يقول به أحد. إلا أن يقال بأن المقصود بالرواية هو الدخول في الخامسة عشرة حتى إكمالها، وهذا مساوق للسادسة عشرة. وعلى كلّ حال، فلا يخلو حالها من

---

(١) الوافي، الفيض الكاشاني، ج٢، ص١٧.
(٢) الحر العاملي، ج١٠، الباب ٢٩ من أبواب من يصح منه الصوم، ح١٣.

غموض.

٥ـ الصدوق في "المقنع"، قال: روي أن الغلام يؤخذ بالصيام ما بين أربع عشرة سنة إلا أن يقوى قبل ذلك(١).

٦ـ روى مسلم، في صحيحه، عن محمد بن عبد الله بن نمير، عن عبيد الله بن نافع، عن ابن عمر، قال: "**عرضني أبي على رسول الله (ص) يوم أحد في القتال وأنا ابن أربع عشرة سنة، فلم يجزني، وعرضني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة، فأجازني**". وحدّثه به أبو بكر بن شيبة، عن عبد الله بن إدريس وعبد الرحيم بن سليمان. وحدّثه محمد بن المثنّى عن عبد الوهاب، يعني الثقفي، جميعاً، عن عبد الله، وفيه: "**وأنا ابن أربع عشرة سنة فاستصغرني**"(٢).

٧ـ في منتقى ابن الجارود، قال: حدّثنا محمد بن يحيى والحسن بن محمّد الزعفراني، قال: حدّثنا محمد بن عبيد، قال: حدثنا عبيد الله، عن نافع، عن ابن عمر، بالحديث السابق. قال: فقدمتُ على عمر (٣)، وعمر يومئذٍ خليفة، فحدّثته بهذا الحديث،

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ح١٤.
(٢) النيسابوري مسلم ، صحيح مسلم، ج٣، ص ١٤٩.
(٣) المتحدّث هو نافع، وقد قدم على عمر بن عبد العزيز.

فقال: إن هذا الحدّ بين الصغير والكبير، فكتب إلى عمّاله أن افرضوا لابن خمس عشرة، وما كان دون ذلك فألحقوه بالعيال(١). ورواه البخاري(٢) عن نافع أيضاً.

٨ـ ابن حبّان: أخبرنا محمد بن عبد الرحمن بن محمد الدغولي بخبر غريب من كتابه، قال: حدّثنا محمد بن داود بن دينار الكرماني، قال: حدّثنا عبد الله بن نافع، قال: حدّثنا مالك بن أنس، وغيره، عن نافع، عن ابن عمر، قال: **عرضتُ على النبيّ (ص) يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة سنة ولم احتلم فلم يقبلني، ثمّ عُرضتُ عليه يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة فقبلني**(٣).

وقد نلاحظ على ما روي عن ابن عمر أنّه لم يظهر منها ما هو الأساس في الاستصغار والإجازة؛ إذ من المحتمل أن يكون الأساس هو الاحتلام فقط. وبعبارة أخرى: لا يُفهم من الرواية التعبّد بسنّ معيّن، خصوصاً مع ملاحظة قوله: "ولم أحتلم" الذي قد يلوح منه كونه هو الأساس في البلوغ، بالإضافة إلى ما ورد من معنى

---

(١) منتقى ابن الجارود، ج١، ص ٢٠٥.
(٢) البخاري، صحيح البخاري، ج٢، ص ٩٤٨.
(٣) ابن حبان، صحيح ابن حبّان، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٩٣م، ج١١، ص٢٩.

"الأشدّ"، والروايات التي هي على مستوى القاعدة، والتي توحي بأجمعها بأنّ الارتكاز إنّما هو للاحتلام. وأمّا ما ظهر منها لعمر بن عبد العزيز، وحكم على أثره أنّ ابن أربع عشرة ليس ببالغ وإنّما يُلحق بالعيال، فهو فهمه الذي ليس له حجّية في ذاته، فلاحظ.

نعم، هذه الرواية تعارض في دلالتها ما يأتي من روايات الطائفة الثانية.

٩ـ نقل الشيخ الطوسي في الخلاف عن أنس بن مالك أنّ النبيّ (ص) قال: "**إذا استكمل المولود خمس عشرة سنة كُتب ما له وما عليه، وأخذت منه الحدود**"(١).

هذه هي الروايات الواردة في الخمس عشرة مما استدل به على البلوغ بهذه السنّ.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنّ البلوغ بإكمال ثلاث عشرة سنة:

وفيها عدة روايات:

---

(١) الطوسي،الشيخ محمد بن الحسن، الخلاف،مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ايران، ١٤١١هـ، ج٣، ص ٢٨٣. وتمتاز هذه الرواية بإطلاقها الشامل للذكور والاناث، لصدق "المولود" على كل منهما، إلا ان يدّعى الانصراف الى خصوص الذكر، فتأمل كما أنها تمتاز بصراحتها في إكمال الخمس عشرة سنة، (المقرر).

١ـ ما رواه الشيخ في التهذيب، عن محمد وأحمد ابني الحسن، عن أبيهما، عن أحمد بن عمر الحلبي، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **سأله أبي وأنا حاضر عن قول الله عزّ وجل: (حتى يبلغ أشدّه)، قال: الاحتلام، قال: فقال: يحتلم في ستّ عشرة وسبع عشرة ونحوها، فقال: لا، إذا أتت عليه ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنات، وكتبت عليه السيّئات، وجاز أمره، إلا أن يكون سفيهاً أو ضعيفاً، فقال: وما السفيه؟، فقال: الذي يشتري الدرهم بأضعافه، قال: وما الضعيف؟ قال: الأبله**"(١).

والرواية صحيحة السند، وهي واضحة الدلالة على تحقّق البلوغ بإكمال الثلاث عشرة، وذلك ظهور قوله عليه السلام: "إذا أتت عليه..".

ويلفت في الرواية نقطتان:

الأولى: أنّها جعلت العنوان الأساس في البلوغ هو الإحتلام، والذي يدلّ على النضج الجنسي ـ كما قدّمناه مراراً ـ حيث فسَّر الإمام(ع) الأشدّ بالاحتلام أولاً، ولكن عندما استشكل السائل في

(١) الحر العاملي،م.سابق، ج١٩، باب ٤٤ من أبواب أحكام الوصايا، حديث ٨.

كون الاحتلام الفعلي قد يتأخّر إلى السادسة عشرة والسابعة عشرة، في الوقت الذي يُعتبر بالغُ هذه السنّ رجلاً في نظر العرف، ولا يطلق عليه الصبيّ بحال، أجابه الإمام (ع) بتحديد السنّ. ولكن قد يُقال إنّ الظاهر أنّ الإمام لم يكن في مقام التحديد بالسنّ تعبّداً، بل باعتبار غلبة الاحتلام في هذه السنّ واقعيّاً؛ لأنّ المسألة في سياقها ظاهرة في تحديد سنّ الاحتلام، لا سنّ البلوغ بقطع النظر عن الاحتلام.

الثانية: أن المضمون المذكور موافق للاعتبار الشرعي، والوارد في القرآن، في ترتيب الأثر على معاملات البالغ، والتي لا بدّ فيه من إيناس الرشد، خلافاً لما تقدّم من بعض أخبار البلوغ بالخمس عشرة ونحوها مما علّق فيه الحكم على مجرّد البلوغ بالسنّ، وإن كان قد سبق منا توجيه ذلك، فراجع.

٢ـ في التهذيب ـ أيضاً ـ عن الحسن ابن بنت إلياس، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **إذا بلغ أشدّه ثلاث عشرة سنة ودخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتلمين احتلم أو لم يحتلم، وكتب عليه السيّئات، وكتبت له الحسنات، وجاز له كل شيء إلا أن يكون ضعيفاً**

أو سفيهاً". ورواه الكليني كالذي قبله. ورواه الصدوق، في الفقيه، بإسناده عن الحسن بن علي الوشاء. ورواه في الخصال عن أبيه، عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد مثله(١).

والرواية نصّ في تحقّق البلوغ بإكمال الثلاث عشرة؛ حيث إنّ الدخول في الأربع عشرة مظهر لهذا الإكمال. وسند الرواية صحيح.

ويمكن أن تكون الروايتان المتقدّمتان رواية واحدة ـ كما في الجواهر (٢) ـ، وربّما يقال: يمكن أن تكون هناك مناسبة في موقع آخر للحديث حول الموضوع جواباً على سؤال آخر، فتكونان روايتين، فتأمل.

٣ـ في التهذيب، عن الحسن بن سماعة، عن آدم بيّاع اللؤلؤ، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: "**إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة كتبت له الحسنة وكتبت عليه السيّئة وعوقب، وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك**

---

(١) الحر العاملي، م. سابق، ج١٩، ص ٣٦٤، ح١١.

(٢) قال في الجواهر م.سابق،ج٢٦، ص٣٥ـ ما نصّه: "والأوّل مع كونه من قسم الموثّق... غير صالح لمعارضة ما تقدّم من وجوه، وكذا ما بعده من النصوص التي هي في قوّة خبر واحد، باعتبار كون الأصل فيها عبد الله بن سنان، وأنّ التعدّد إنّما هو في الطريق إليه".

أنها تحيض لتسع سنين". ورواه الكليني عن حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة(١).

لا إشكال في سند الرواية، وهي واضحة الدلالة على البلوغ الملازم لجريان القلم والعقاب. نعم، لا تعرّض في هذه الرواية لعالم المعاملات كما مرّ في سابقتيها.

٤ـ في التهذيب: عن الصفّار، عن السندي بن الربيع، عن يحيى بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن عاصم بن حميد، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قلت له: **في كم تجري الأحكام على الصبيان؟ قال: في ثلاث عشرة وأربع عشرة، قلت: فإنه لم يحتلم فيها، قال: وإن كان لم يحتلم فإن الأحكام تجري عليه**"(٢).

---

(١) الحر العاملي، م. سابق، ج١٩، ص ٣٦٥، ح١٢.

(٢) الحرّ العاملي، م. سابق، ج١، ص٣٢. علق ابن إدريس على هذا الخبر بقوله: "قال محمد بن إدريس: قد ورد هذا الحديث، وهو من أخبار الآحاد، والاعتماد عند أصحابنا على البلوغ في الرجال، وهو إمّا بالاحتلام أو الإنبات في العانة أو خمس عشرة سنة، وفي النساء الحيض أو الحمل أو تسع سنين، فإن شيخنا أبا جعفر رحمه الله أورد هذا الحديث في نهايته إيراداً لا اعتقاداً، إلا أنّه أورده في باب النوادر، ورجع عنه في ساير كتبه، وذهب إلى أنّ حد بلوغ النساء المحيض أو الحمل أو تسع سنين (السرائر:٢٠٢). هذا، وذكر في جامع الرواة (ج٤٩٨/٢) أن "إلى عاصم بن حميد طريق صحيح في المشيخة والفهرست"، فتأمل.

أمّا السند فالإشكال فيه في كلّ من يحيى بن المبارك، والسندي بن الربيع. أما الأول فذكره الشيخ في رجاله(١) ولم يوثقه، والبرقي(٢) كذلك. ثمّ إنّ السندي بن الربيع أيضاً لم يوثّق، وإن ذكر في بعض نسخ رجال الشيخ عبارة "ثقة"؛ إلا أنّ أكثر النسخ خالية عنه ـ كما ذكر سيّدنا الأستاذ (ره) ـ مضيفاً أنّه يدل عليه عدم تعرّض العلامة له، وتصريح ابن داود أنّه مهمل(٣). أمّا عبد الله بن جبلة فقال عنه النجاشي: "عبد الله بن جبلة بن حنان بن الحر (أبجر) الكناني أبو محمّد. عربيّ صليب، ثقة... وبيت جبلة بيت مشهور بالكوفة، وكان عبد الله واقفاً، وكان فقيهاً، ثقة، مشهوراً"(٤).

وأمّا الدلالة، فالرواية قلقة من جهة التحديد، وذلك لمكان الترديد بين الثلاث عشرة والأربع عشرة؛ إلا أن يكون كلام الإمام (ع) إشارة إلى إكمال الأولى والدخول في الثانية، إلا أنّه خلاف الظاهر. ومن الممكن أن يكون عدم منافاة جريان الأحكام عليه لعدم الاحتلام نظراً إلى إمكان أن تكون هذه السنّ هي سنّ القابليّة

---

(١) رجال الطوسي، ص ٣٦٨.
(٢) رجال البرقي، ص ٥٤.
(٣) راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث، م. سابق، ج٨، ص ٣١٤.
(٤) النجاشي، رجال النجاشي، م.سابق، ص٢١٦.

التكوينيّة من خلال الغلبة، كما قدّمنا بيانه.

٥ـ في التهذيب، عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبي محمد المدائني، عن عائذ بن حبيب، عن زيد بن عيسى(١)، عن جعفر بن محمد عليهما السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: "**يثغر الصبيّ لسبع، ويؤمر بالصلاة لتسع، ويفرّق بينهم في المضاجع لعشر، ويحتلم لأربع عشرة، ومنتهى طوله لإحدى وعشرين، ومنتهى عقله لثمان وعشرين إلا التجارب**". ورواه الكليني عن عدّة من أصحابنا عن أحمد بن محمد مثله(٢).

الرواية ضعيفة السند بالمدائني وعائذ بن حبيب وعيسى بن زيد؛ إذ كلّهم من المجاهيل. وأمّا متنها، فمن الواضح دلالته على الملازمة بين الاحتلام والأربع عشرة. والتعبير بذلك فيها كناية عن البلوغ المعتبر شرعاً للتكليف. والأربع عشرة إن حُملت على الدخول كانت الرواية كسابقاتها في الدلالة على الثلاث عشرة، أمّا لو حملت على الإكمال فهي رأي جديد قد يمكن التوفيق بينه

---

(١) في الكافي: عيسى بن زيد (هامش المخطوطة) وكذلك في التهذيب.
(٢) الحر العاملي، م.سابق، ج١٩، ص٣٦٤، ح١٠.

وبين الخمس عشرة بحمل الأخيرة على الدخول(١).

٦ـ روى الشيخ بسنده، عن محمد بن علي بن محبوب، عن محمد بن الحسين، عن أحمد بن الحسن بن علي، عن عمر بن سعيد، عن مصدّق بن صدقة، عن عمار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك، إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم**"(٢).

والرواية موثّقة. كما لا إشكال في دلالتها على البلوغ بالثلاث عشرة ما لم يحتلم قبل ذلك؛ فإن جريان القلم كناية عنه. وتمتاز الرواية في التسوية بين الغلام والفتاة في السن، والاختلاف بينهما إنما هو في الاحتلام والحيض. وفي هذا إيحاءٌ أنّ ما يقابل

---

(١) قد تصلح هذه الرواية شاهد جمع بين الروايات المختلفة، وهي مؤيدة لنظر السيد الوالد (حفظه الله)، من كون الأساس في البلوغ هو الإحتلام، وانما كان السن علامة عليه، من باب غلبة الاحتلام في سن معينة. كما أنها تصلح شاهد جمع لو بني الرأي في الروايات المختلفة على كونها في مقام التحديد، والله العالم (المقرر).

(٢) الحر العاملي،م.سابق، ج١، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١٢.

احتلام الصبيّ هو حيض الصبيّة، وليس الاحتلام مشتركاً؛ وإلا كان ينبغي ذكره. كما أنّ الرواية تعارض ما ورد في رواية الكناسي المتقدمة، من أنّ الجارية ليست مثل الغلام. وسيوافيك التعرّض لحكم الفتاة في حينه.

هذه هي الروايات المخالفة لما ذهب إليه المشهور، وقد عرفت دلالتها بأجمعها على تحقّق البلوغ لدى الذكر بإكمال الثلاث عشرة، وفيها ما هو صحيح سنداً.

إلا أن الكلام في التوفيق بينها وبين الطائفة الأولى- أعني ما دل على البلوغ بالخمس عشرة- فهل يمكن الجمع الدلالي في المقام؟ أم أنّ المصير إلى التعارض؟ وبالتالي إلى الترجيح أو التساقط عند عدم إمكان الترجيح؟

إمكان الجمع الدلالي:

من خلال كل ما تقدّم، ومع الغضّ عن الإشكال في أسانيد بعض الروايات ومتونها، فإن الجمع الدلالي بينها غير ممكن على فرض كون الروايات بأجمعها في مقام التحديد؛ لأن البلوغ حقيقة واحدة، ولا مجال للجمع بين الأعمار المختلفة مع ذلك كما لا

يخفى.

ولكن، حاول الفيض الكاشاني في "مفاتيح الشرائع" التوفيق بين الروايات، بتبنّي القول باختلاف مراتب البلوغ باختلاف الأحكام، وقال ما نصّه: "والتوفيق بين الأخبار يقتضي اختلاف معنى البلوغ بحسب السنّ بالإضافة إلى أنواع التكاليف، كما يظهر مما روي في باب الصيام: أنّه لا يجب على الأنثى قبل إكمالها الثلاث عشرة سنة، إلا إذا حاضت قبل ذلك، وما روي في باب الحدود أن الأنثى تؤاخذ بها، وهي تؤخذ لها تامّة إذا أكملت تسع سنين، إلى غير ذلك مما ورد في الوصية، والعتق، ونحوهما، أنّها تصحّ من ذي العشر"(١).

وفيه أنّ اختلاف التكاليف بالنسبة إلى سنّ البلوغ خلاف الارتكاز العرفي والمتشرّعي، ويؤيّده أنّ البلوغ حقيقة واحدة لدى العرف، والكلام من الشارع وارد في تحديده.

وقد يقرب القول أنّه، وفي نظرة إجماليّة في الروايات الواردة في بلوغ الذكر ـ وكذا الفتاة على ما يأتي ـ نجد تحديدات مختلفة، وهي "الثلاث عشرة" و"الأربع عشرة" و"الخمس عشرة"

(١) الفيض الكاشاني، مفاتيح الشرائع، ص ١٤، المفتاح الثاني.

و"الستّ عشرة" بغضّ النظر عمّا ورد من ذكر لسن "التسع" و"العشر"، كما ذُكر "الإنبات والإشعار"، وتعرّضت بعض الروايات للاختبار "بريح الإبط"، ونجد روايات كثيرة تتحدّث على مستوى القاعدة عن الاحتلام، من قبيل: "لا يُتم بعد احتلام" ونحوها. ولا إشكال في أنّ الجمع بين السنين المذكورة آنفاً غير ممكن مع كونها في مقام التحديد. ومما لا إشكال فيه أيضاً أنّ البلوغ حقيقة واحدة، والأصل فيه ـ مضافاً إلى ما عند العرف ـ قوله تعالى: (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح)، و(وإذا بلغ الأطفال منكم الحلم)، و(حتى يبلغ أشدّه)، والتي ذكرنا، في مقام الاستفادة منها، أنّ العنوان الأساس في البلوغ هو النضوج الجنسيّ الذي يقدر معه الغلام على ممارسة الجنس بما له من معنى واضح، وتلك الروايات ناظرة إلى ذلك، بل في بعضها صراحة فيه، من حيث ورودها مورد تفسير ما ورد في القرآن، كما في قوله: "حتى يبلغ النكاح ويحتلم"، أو في تفسير "الأشدّ" بالاحتلام في صحيحة هشام المتقدّمة، وعندئذٍ، ومع التسليم بكون ما في الروايات ليس تعبّدياً محضاً، فإنّ ضمّ التحديدات المختلفة إلى الآيات والروايات التي هي على مستوى القاعدة يقرّب كون تلك السنين ذُكرت كإشارات إلى السنّ الغالبة

التي يحصل معها بلوغ النكاح، وكذا بالنسبة للإنبات والإشعار وغيرهما. ولعلّ هذا يفسّر الترديد الحاصل في بعض الروايات، وإن كان بعضها الآخر قد يشير إلى جانب تعبّدي كما في قوله" وجب عليه ما وجب على المحتلمين، احتلم أو لم يحتلم"، مع احتمال أن يُراد ذلك مع تحقّق النضوج الجنسي بما يبعدها عن أن تكون واردة لبيان المسألة من الناحية التعبّدية.

وعلى أساس ما تقدّم قد يُستشكل بالاعتماد على تلك العلامات ما لم يكن ملازماً لتحقق النضوج الجنسي، وذلك اعتماداً على ما استقربناه في محلّه من أنّ العناوين القرآنية، أو ما ورد على مستوى القاعدة من الأحاديث القطعيّة، هي ما يفسّر الروايات الواردة، بعد كون الروايات مشيرة إلى تلك العناوين.

وإذا قيل: لعلّ المذكورات من باب الحكومة، التي تفيد إضافة فردٍ إلى العنوان تعبّداً، ولا تفترض أن يكون من مصاديق ذلك العنوان أو محقّقاته.

فإنّه يقال: إنّ ما يتوهّمه الأصحاب في باب الحكومة، من إلحاق فردٍ بالعنوان تعبّداً، بعد أن لم يكن فرداً حقيقة، وارد على سبيل المبالغة في التنزيل الحكمي، وليس ذلك عبارة عن

إيجاد مصداق ثانٍ للعنوان المذكور في الدليل المحكوم عليه، وإنّما إلحاق مورد بآخر، أو استثناؤه منه، في الحكم. وعليه، فلا بدّ في هذا من وجود ظهور في الدليل على الإلحاق المذكور، أو الاستثناء، وموردنا ليس من هذا القبيل.

تعارض الروايات:

وعلى كلّ حال، فلو فرض عدم إمكان الجمع الدلالي، فاللازم، بعد استحكام التعارض، الرجوع إلى أحد المرجّحات المذكورة في باب التعادل والتراجيح في الأصول، والتي نعرض لها في وجوه:

الأول: الترجيح بالشهرة

وملخّص هذا الوجه أن روايات الخمس عشرة مما ذهب إليه المشهور، وحيث إن "الشهرة هي أوّل المرجّحات" فتُقدّم روايات الخمس عشرة على روايات الثلاث عشرة، "ومعها لا تصل النوبة إلى الترجيح بمخالفة العامّة"(١).

---

(١) الروحاني، السيد محمد صادق، فقه الصادق، مدرسة الامام الصادق (ع)، قم، ايران، ط٣، ١٤١٢هـ، ج٢٠، ص ١٠٩.

وفي كتاب الصوم للشيخ الأنصاري (ره): " وأما عن روايات ابن سنان ـ التي هي بمنزلة رواية واحدة بطرق متعددة ـ فأحكم ما يقال فيها وفي روايتي الثمالي والساباطي ـ المشتمل أولاهما على الترديد بين الثلاث عشرة والأربع عشرة أو التخيير بينهما، والثانية على اتحاد حكم الأنثى والذكر، ولم يقل بشيء من ذلك أحد ـ أنها لا تقاوم أدلة المشهور من جهة اعتضادها بالشهرة، وحكاية الاجماع مستفيضة "(٢).

وهو كما ترى؛ إذ صحيح أن الشهرة من المرجّحات عند تعارض الرويات، إلا أنّها الشهرة الروائية وليست الشهرة الفتوائية التي قد تكون ناشئة من ترجيح دليل على آخر لاعتبارات اجتهاديّة، والحال أنّ روايات الثلاث عشرة ليست شاذّة في مقام الرواية، كيفَ، والشيخ قد أورد نصوص الثلاث عشرة في كتابي الأخبار؟! حتى أن بعض عباراته في الاستبصار موهم بتبنّي ما خالف المشهور، كما

---

(٢) الأنصاري، الشيخ مرتضى، كتاب الصوم، الأمانة العامة للمؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري (ره)، ط١، قم، إيران، ١٤١٣هـ ، ص٢١٠.

يومئ إليه صاحب الجواهر(١).

ثم، إن عالم الشهرة الفتوائية والإعتضاد بها، وعالم الإجماعات، لا يمكن أن يتم ـلو قلنا باعتبارهاـ في الأمور التي تختلف فيها الوجوه والاعتبارات، ومقامنا من هذا القبيل، فلاحظ.

الثاني: الترجيح بالمخالفة للعامة

ويقضي هذا الوجه بترجيح روايات الثلاث عشرة، وذلك لأنّها مخالفة لجميع مذاهب السنّة، بخلاف نصوص الخمس عشرة التي توافق مذهب الأوزاعي، والشافعي، وأبي يوسف، ومحمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل. وقد ذكر هذا الوجه صاحب الجواهر (ره)، إلا أنّه عاد ودفع هذا الحمل بوجوه:

أولاً: استبعاد خفاء مثل هذا المرجّح على الأساطين، "لا سيّما مع معروفيّة ما يقع منهم عليهم السلام تقيّة بين خواصّهم، حتى كان بعضهم يقول لبعض قد أعطاه من جراب النورة"(٢).

---

(١) النجفي، م.سابق، ج٢٦، ص٣١. وكذلك بالنسبة للكليني ـ حيث لم يذكر سوى روايات الثلاث عشرة في باب دفع المال إلى اليتيم، وإن كان ذكر الخمس عشرة في باب الأخذ بالحدود (المقرّر).

(٢) النجفي، م.سابق، ج٢٦، ص٣٥.

ولكنّ ما يلفت النظر، ويُلاحظ على ما ذكره، هو هذه الطريقة من الفقهاء في استبعاد خفاء ذلك الأمر، مع أنّهم في موارد أخرى قد يتمسّكون بقول واحدٍ من السنّة للقول بترجيح ما يخالفه.

على أنّه يُمكن القول إنّه وإن لم يخفَ على الفقهاء هذا المرجّح، لكنّهم قد يكونون رجّحوا روايات الخمس عشرة لبعض الوجوه الاجتهاديّة مما لا يُمكن الموافقة عليه، كما أنّه لا يكشف عن خلل عندهم في روايات الثلاث عشرة.

ثانياً: أنّ متابعة أسلوب كلام الأئمة (ع) يورث القطع بعدم صدور نصوص الخمس عشرة مورد التقية، وقال ما نصّه: "يمكن دعوى القطع من الفقيه الممارس لكلماتهم العارف بلسانهم وما يلحنونه في أقوالهم بعدم صدور نصوص الخمس عشرة مورد التقية".

ولكن لنا أن نسجّل ملاحظة على ما ذكره (ره)، بعد كون لسان الروايات واحداً في المقام، أنّ بعض روايات الخمس عشرة ـ كما في رواية الكناسي ـ تشتمل على مشاكل في الدلالة، مع أنّ جلّها فيه نقاش في السند، في حين أن لسان روايات الثلاث عشرة

لسان النظر إلى القرآن إما صراحة وإما إشارة، وموافقة للاعتبار الشرعي في اعتبار الرشد مضافاً إلى البلوغ بخلاف بعض روايات الخمس عشرة، التي لم تتعرّض للرشد مع البلوغ، وإن كنّا ذكرنا فيما سبق أنّ روايات التسع لا تنافي اعتبار الرشد. غاية الأمر هو أنّها لم تتعرّض لبيانه، لاحتمال الاتكال على معلوميّة اشتراطه، كما هو الحال في شرط العقل، فلاحظ وتأمل.

ثالثاً: أن أكثر روايات الخمس عشرة مروية عن الباقر والصادق (ع)، وزمان الباقر (ع) متقدّم على زمان القائل بالخمس عشرة من أهل الخلاف، بل وكذا الصادق(ع)، عدا الأوزاعي؛ بل يمكن إلغاء احتمال التقيّة من قِبَل الإمام الصادق (ع) من الأوزاعي، وذلك أنّ الظاهر من تتبّع الأخبار، أن التقية منه ومن الباقر (ع) من فقهاء الحجاز والعراق، دون الشام التي الأوزاعي منها، بل لم يكن بحيث يُتّقى منه(١).

---

(١) أشار سماحة السيد الأستاذ الوالد في مجلس بحثه إلى أن مسألة الحمل على التقيّة هي من المسائل التي لا تخضع لقاعدة ثابتة بحيث يُمكن تطبيقها بشكل آلي، حيثما وجد رأي للعامة مخالف؛ فإنّ طبيعة التقيّة من المسائل المتحرّكة التابعة لطبيعة الظرف الذي يحيط بالإمام (ع)، في بيانه لهذا الحكم الشرعي أو ذاك، مما يندرج تحت عنوان الضرورة المبيحة لإخفاء الحكم الشرعي، أو للتحدّث بخلاف الواقع. هذا ما يقتضي النظر في طبيعة المورد، وأنّه هل هو ممّا يُحتاج إلى أن يُتّقى فيه أو=

رابعاً: أن في جُملة نصوص الخمس عشرة تحديداً لبلوغ الأنثى بالتسع المخالف لما أجمعت عليه العامّة، وهو أقوى شاهد على عدم خروجها مخرج التقيّة. وبالتالي، فإذا كان من حملٍ على التقيّة، فهو لنصوص الثلاث عشرة ونحوها.

ولكن قد يُناقَش هذا الوجه بأنّ العامّة ـ مع ذهابهم إلى الحيض أو إلى الخمس عشرة أو أكثر ـ يقولون بأنّ التسع سنّ الإمكان. وقد صرّحت بعض رواياتنا أنّها تبلغ بالتسع، "وذلك أنّها تحيض لتسع"، مما يوحي بأن التسع ليست ملحوظة بما هي، بل لأنّها سنّ الحيض، إما إمكاناً وإما فعلاً، وعليه فلا يكون ذكر التسع

= لا، مضافاً إلى ملاحظة الآراء السائدة آنذاك لدى الفريق المخالف، وهل أنّ هناك خلافاً فيما بينهم أو لا. **أقول**: ولعلّ موردنا ممّا يُمكن فيه المناقشة في مسألة التقيّة من حيث مدى وجود المبرّر للجوء إلى التقيّة من رأس؛ ذلك أنّ المسلمين جميعاً متّفقون على أن العنوان الأساس هو الاحتلام والحيض، وهو ما ورد في الروايات عن أئمّة أهل البيت (ع)، مما سقناه آنفاً أو يأتي لاحقاً، ولذا احتيج إلى توجيه بعضها بحمل الحيض على الشأنية ـ كما سيأتي لاحقاً ـ ومع تحديدات معيّنة للسن، مع الاتفاق ـ في الأنثى ـ على أن التسع مبدأ لإمكان الحيض، فمن الممكن أن تكون التحديدات تقريبية، واردة بحسب ما هو الغالب من تحقّق البلوغ في المجتمع، وليست تحديدات شرعية تعبّدية حتى تجتذب المخالفة لدى السنّة، وهو ما احتمله سيّدنا الأستاذ الوالد بحسب ما تقدّم، وعليه قد يكون من المستبعد الحديث هنا عن مسألة التقيّة من رأس، خصوصاً وأن السنّة مختلفون في أصل تحقّق البلوغ بسنّ معيّن، وإنّما ذهب إلى ذلك من المذاهب الأربعة الشافعي فقط، فتدبّر (المقرّر).

مخالفاً للعامة إذا حملناه على سنّ الإمكان، وبذلك، وبناء على هذا الوجه، يكون الأولى ترجيح روايات الثلاث عشرة على روايات الخمس عشرة ، بحمل هذه على التقية، وليس العكس.

خامساً: أنّ بلوغ الذكر بإكمال خمس عشرة سنة من "شعار الشيعة والشافعية"، كما يستفيده الوحيد البهبهاني في حاشيته على مجمع الفائدة والبرهان، وقال ما نصّه: "ومن هذا يظهر أن ما دل على خلافه(١) وارد على التقيّة، لاتفاق الشيعة وكونه من شعارهم، وكون الشافعية في غالب الفتاوى موافقين للشيعة، كما لا يخفى على المطّلع، ولما حُقّق في محلّه أن التقيّة إنما تكون من المذهب المتداول في ذلك الزمان، ومعلوم أن الشافعي وجد في زمان الكاظم عليه السلام(٢) واشتهر مذهبه بعد زمانه بمدّة...، وأن الباقر عليه السلام ما كان يتّقي من وجوه أخر: منها أن بني أمية وبني العباس كانوا مشغولين بأنفسهم في المحاربة، وأوائل زمان

---

(١) أي على خلاف الخمس عشرة.

(٢) أقول: إذا صحّ ما تقدّم من أنّ عمر بن عبد العزيز حدّد البلوغ بالخمس عشرة، كجزء من قوانين الدولة، ومن الواضح أنّه من بني أميّة الذين كانت دولتهم قبل زمان الصادق (ع)، وأردنا افتراض مورد للتقيّة، فهذا الظرف ملائم كما لا يخفى. (المقرّر).

الصادق عليه السلام أيضاً كان كذلك، إلا أن أواخره صار دولة بني العباس بلا محاربة، وزمان المنصور اشتدت التقية.. ومنها أن العامة كانوا يقولون: فتاويه مأخوذة عن جابر عن الرسول (ص)، ومنها أن الرسول أبلغ إليه السلام وصرح بأنه باقر العلوم، ومنها أنه ما ظهر مذهب الشيعة والعامة كانوا في غاية الاختلاف في الفتاوى، وما كان العصبية ومذهب أهل السنة مشتدة.."(١).

ونلاحظ على ذلك أن نفي التقية في روايات الخمس عشرة، مع كونها منتفية أيضاً في روايات الثلاث عشرة، لا يعيّن الأخذ بروايات الخمس عشرة، فإن المصير عندئذٍ إلى التعارض بينها وبين روايات الثلاث عشرة كما هو واضح. كما نلاحظ أيضاً أن من المستعبد التقية في مثل هذه الموارد، ولا سيما أن العامة

---

(١) البهبهاني، الوحيد ، حاشية مجمع الفائدة والبرهان، ص ٣٧٤. وقد يُقال هنا: إنّ كون الخمس عشرة من شعارهم بحاجة إلى استقراء كلماتهم في المقام. وقد تقدّمت الإشارة إلى احتمال كون الأساس في رأي الشافعيّة ما رواه ابن عمر، أو قوله: إذا استكمل المولود خمس عشرة...، وعندئذ فاحتمال استنادهم إلى تلك الروايات، دون التأثّر بالشيعة وارد. ثمّ إنّ جملة من الشُيعة رووا ما يخالف الخمس عشرة، ومعه يكون شعار الشيعة ناشئاً من فتاوى العلماء وآرائهم، لا من خلال الروايات المتّفقة المعنى، بل قد يوجب هذا الشكّ في الإشارة إلى شعار واحد للشيعة، فضلاً عن أن يتأثّر به غيرهم. علماً أن هذا الرأي يلتقي مع ما ذكرناه سابقاً – في الهامش– من أن طبيعة الظروف والموضوع قد لا تكون مبررة للتقية من رأس، والله العالم. (المقرّر).

مختلفون بشكل وبآخر. وهذا الإستعباد ناشئ من كون التقية تنشأ غالباً من ظروف تتصل بالجانب المذهبي، فتأمل.

ولعلّه لا بأس في نهاية هذا البحث بإيراد ما استقربه صاحب الحدائق (ره) وردّده من احتمالات الجمع بين الأخبار. قال ما نصّه:"لا يخفى ما بين هذه الأخبار من التدافع في تعيين البلوغ بالسن بالنسبة إلى الغلام. وقد وردت أيضا أخبار في باب الوصايا والعتق دالة على صحة وصية ابن عشر سنين وعتقه وصدقته مع رشده وتمييزه. وجعلها صاحب المفاتيح دالة على البلوغ بالنسبة إلى هذه الأشياء، وجعل البلوغ مراتب باعتبار التكليفات. والظاهر بُعده؛ فإنه ليس في شيء منها ما يشير إلى حصول البلوغ بذلك، فضلاً عن التصريح به، ولا صرح بذلك أحد من أصحابنا. والظاهر منها إنما هو إرادة بيان رفع الحجر عنه في أمور خاصة متى كان مميزاً وإن لم يكن بالغاً. وأكثر الأخبار التي ذكرناها دال على البلوغ بكمال ثلاث عشرة والدخول في الرابعة عشرة ، وهى دالّة على ما ذهب إليه ابن الجنيد. ويمكن أن يحمل الاختلاف في هذه الأخبار على اختلاف الناس في الفهم والذكاء وقوة العقل وقوة البدن. ولذا ردد في رواية الثمالي " في ثلاث عشرة أو أربع عشرة

"، وفي صحيحة معاوية بن وهب " خمس عشرة وأربع عشرة "، ولذا تراها أيضا اختلفت في الاحتلام، فظاهر موثقة عبد الله بن سنان أنّ الاحتلام في ست عشرة وسبع عشرة ونحوهما، وظاهر رواية عيسى بن زيد أنه يحتلم لأربع عشرة، وظاهر موثقة عمار أنّه يحتلم قبل ثلاث عشرة؛ إلا أنه لا يبعد أن يكون هذا من قبيل ما يقع في رواياته من التهافتات والغرائب، كما يفهم منها أيضاً من أن بلوغ الجارية إذا أتى لها ثلاث عشرة سنة مع استفاضة الأخبار واتفاق العلماء على أنها تبلغ بتسع سنين أو عشر". ثم قال:"ولا يبعد عندي في الجمع بين الأخبار المذكورة حمل ما دل على البلوغ بخمس عشرة على الحدود والمعاملات، كما هو مقتضى سياق رواية حمران، وحمل ما دل على ما دون ذلك على العبادات. ويحتمل خروج بعضها مخرج التقية، إلا أنه لا يحضرني الآن مذهب العامة في هذه المسألة. وكيف كان فالمسألة لا تخلو من شوب الإشكال(١).

وعلى كلّ حال، فإن أريد الترجيح بالجهة، فممن الممكن القول بأنّ اشتهار القول بالخمس عشرة لدى السنّة يرجّح روايات

(١) البحراني، الحدائق الناضرة، م. سابق، ج٣١، ص ١٨٤-١٨٥.

الثلاث عشرة؛ لأنّه لا محمل لها غير بيان الحكم الواقعي، إلا ما ذكرناه من ارتكاز الروايات بمجملها على مسألة النضج الجنسي الذي لا تبتعد عنه روايات الخمس عشرة، بحيث تكون كلّ تلك الروايات مشيرة إلى ذلك العنوان، وليست في مقام التحديد الشرعي، على طريقة "عباراتنا شتّى وحُسنُك واحد".

أو يُقال: إذا رأى المستدلّ التعارض مستقرّاً بين الروايات، فعندئذٍ يكون مصيرها إلى التساقط، ومعه يُرجع إلى القرآن. وقد عرفتَ دلالته على تحقّق البلوغ بالنضوج الجنسي، وهو الاحتلام، والله تعالى أعلم بحقائق الأمور.

* * *

بلوغ الأنثى

المشهور بين فقهائنا، "بل هو الذي استقرّ عليه المذهب" ـ كما في الجواهر(١) ـ أن الأنثى تبلغ بإكمال تسع سنين. وقال الشيخ الطوسي (ره) في "النهاية": "وان كانت بالغاً وقد بلغت حدّ البلوغ، وهو تسع سنين إلى عشر، جاز له العقد عليها من غير إذن أبيها"(٢). وقال في "الخلاف": "وفي الإناث تسع سنين، وقال الشافعي ففي خمس عشرة مثل الذكور ... دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم قد أوردناها في الكتاب الكبير"(٣). وفي "المبسوط": وأما البلوغ فهو شرط في وجوب العبادات الشرعية وحدّه هو الإحتلام في الرجال، والحيض في النساء، أو الإنبات أو الإشعار، أو يكمل له خمس عشرة سنة، والمرأة تبلغ عشرة سنين"(٤). وفي موضع آخر منه،

---

(١) النجفي،م. سابق، ج ٢٦، ص ٣٨.

(٢) الطوسي، محمد بن الحسن بن علي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، نشر قدس محمدي، قم، ايران، ص ٤٩٠.

(٣) الطوسي ، محمد بن الحسن بن علي، الخلاف ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة الدرّسين ، قم ، إيران ، ١٤١١هـ ، ج ٣ ، ص ٢٨٣.

(٤) الطوسي، المبسوط، م.سابق، ج١، ص٢٦٦.

قال: "وأما الحيض فقد ذكرناه في كتاب الحيض... وأما الدليل على أنه بلوغ فما روي عن النبي(ص) أنه قال:" لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار يسترها"(١). وفي موضع ثالث، قال: "وأما السن فحدّه في الذكور خمس عشرة، وفي الإناث تسع سنين، وروي عشر سنين"(٢).

وقال ابن حمزة في"الوسيلة": "وبلوغ المرأة بأحد شيئين: الحيض وتمام عشر سنين، والحبل علامة البلوغ"(٣).

وفي المبسوط للشيخ (ره) بعدما حكى ما يشترك فيه الذكر والأنثى من علامات البلوغ، قال: "وأما ما تختص به الجارية فالحيض، فمتى حاضت فقد بلغت، وإن حملت لم يكن الحمل بلوغاً، لكنه دلالة على البلوغ؛ فإن الحمل لا يكون إلا عن إنزال الماء الدافق(٤)، وهو بلوغ"(٥).

---

(١) المصدر السابق، ج٢، ص ٢٨٢.
(٢) المصدر السابق، ج٢، ص٢٨٣.
(٣) الطوسي، أبو جعفر محمد بن علي المعروف بابن حمزة، الوسيلة الى نيل الفضيلة، نشر مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، ايران، ط ١، ١٤٠٨هـ ، ص١٣٧.
(٤) الصحيح أن الحمل ملازم للحيض؛ لأن المرأة لا مني لها كما حقق في محلّه.
(٥) الطوسي، المبسوط،م.سابق، ج ١٨، ص٢٢.

وفي "شرائع الإسلام" بعدما حكم ببلوغ الأنثى "بإكمالها" تسع سنين، قال: "أما الحمل والحيض فليسا بلوغا في حق النساء، بل قد يكونان دليلاً على سبق البلوغ"(١).

وفي "مختلف الشيعة": "وفي النساء الاحتلام أيضاً، أو الإنبات، أو بلوغ تسع سنين، أو الحمل، أو الحيض، مع إيناس الرشد"(٢).

وقال المحقق الكركي في "جامع المقاصد" بأن الأنثى تبلغ باستكمال التسع سنين "عملاً بالاستصحاب وفتوى الأصحاب"(٣).

وفي "مجمع الفائدة والبرهان": "نعم، يوجد الأخبار الكثيرة في التسع للصبية، مع خبر دل على عدم جواز الدخول قبله، والجواز بعده، مع عدم معارض صحيح صريح"(٤). وفيه أيضاً: "قوله : "والأنثى بالأولين الخ " دليل بلوغها بحصول المني وإنبات الشعر الخشن على العانة، كأنه الإجماع. وقد مر ما يدل على الأول في

---

(١) الحلي المحقق ، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، انتشارات الاستقلال، طهران، ايران، ط٢، ١٤٠٩هـ ، ج٢، ص٣٥٢.

(٢) الحلّي العلامة ، مختلف الشيعة مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط١، منقحة، ١٤١٥هـ ، ج٦، ص٣٩١.

(٣) الكركي، م.سابق، ج٥، ص١٨٢.

(٤) الأردبيلي، م.سابق، ج٩، ص ١٨٧.

الآيات والأخبار، ويمكن فهم الثاني من الأخبار المتقدمة في الجملة. وأما السن، فالأخبار عليه كثيرة، في النكاح حيث جوز الدخول بعد التسع دون قبله، وهو مشعر بالبلوغ بعده؛ لثبوت تحريم الدخول قبله عندهم ـ كأنّه ـ بالإجماع. ويفهم من التذكرة كون البلوغ بتسع إجماعياً عندنا فتأمل، وكذا في الحدود. وفي الأخبار المتقدمة أيضا دلالة عليه فافهم. وأما تحققه بالحيض والحمل فالظاهر أنه إجماعي. ولا ثمرة كثيرة في البحث أنهما دليلان عليه أو يحصل بهما البلوغ"(١). وقال في موضع آخر: "وأما الحيض والحبل، فالظاهر أنهما دليلان على البلوغ في المرأة بالإجماع. ويمكن أن يستدل عليهما بالأخبار أيضاً، فتأمل"(٢).

وفي "مدارك الأحكام" للسيد العاملي: "قوله: (وتسع في النساء). هذا هو المشهور بين فقهاء الإمامية، وبه روايات متعددة لكنها ضعيفة"(٣).

وفي "كفاية الأحكام" للسبزواري: "وبلوغ الأنثى بخروج

---

(١) الأردبيلي، م.سابق، ص١٩١-١٩٢.
(٢) المرجع نفسه، ص١٩١.
(٣) العاملي، السيد محمد ، م.سابق، ج ٦، ص ١٥٩.

المني، ونبات الشعر الخشن على العانة، وبتسع على الأقرب المشهور بين الأصحاب. ويدل عليه موثقة ابن سنان... ورواية يزيد الكناسي، وغيرهما، وقد روي أنه يحصل بعشر سنين. وذهب ابن الجنيد الى أن الحجر لا يرتفع عنها الا بالتزويج. والحمل والحيض دليلان على سبق البلوغ عند الأصحاب"(١).

وقال السيد الحكيم في "المستمسك": "... هذا والمصرّح به في كلام جماعة، ـبل عن المسالك نفي الخلاف فيه، وعن الذكرى: "لا نعلم فيه خلافاً"، بل عن صوم الروضة الإجماع عليه، أن الحيض دليل على البلوغ. لكن المحكي عن "حجر المبسوط" وصومه ووصايا "النهاية"، وخمس "الوسيلة" ونكاحها، وحجر "الغنية"، وصوم "السرائر" ووصاياها ونوادر قضائها، وصوم "الجامع"، وحجر "التحرير"، أن الحيض بنفسه بلوغ، بل عن "الغنية" الإجماع عليه". ثم استدل لهذا قائلاً:" وهذا هو مدلول النصوص، ففي موثقة عمار... "والجارية مثل ذلك، إذا أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك... " وفي مرسل "الفقيه"... وعلى المرأة

---

(١) السبزواري، المولى محمد باقر بن محمد مؤمن، كفاية الفقه المعروف بكفاية الأحكام، مركز نشر أصفهان، ص١١٢.

إذا حاضت الصيام..."، وذكر غيرها مما يأتي بيانه مفصلاً، وخلص إلى القول أنه "لا بد من الأخذ بإطلاق النصوص المذكورة من دون تحكيم أدلّة الحدود عليها، لئلا يلزم إلغاؤها. وحينئذٍ، فإن أمكن الأخذ بظاهرها من السببية، حكم بسببيته للبلوغ مطلقاً ولو كان قبل التسع، وإلا فلا بد من حملها على الطريقية للبلوغ تعبداً عند الشكّ فيه..."(١).

ومع بناء السيد الخوئي (ره) على بلوغ الفتاة بالتسع، وفي معرض كلامه حول كون خروج الدم المتصف بأوصاف الحيض مع الشك في البلوغ تسعاً أمارة على الحيضية والبلوغ. وقال ما نصّه:"على أن تلك الأخبار(٢) أكثرها ضعيفة السند ومعارضة في موردها بما دل على ترتب الأحكام المذكورة من حين البلوغ تسعاً. فلو تمَّت من حيث السند والمعارض لم يكن أيُّ مانع من الإلتزام بمداليلها، والحكم بأن الأحكام المذكورة مترتبة على أحد الأمرين، من بلوغ ثلاث عشرة سنة أو الحيض، أو أن فيها تفصيلاً بين الصوم

---

(١) الحكيم، السيد محسن، مستمسك العروة الوثقى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ج٣،ص ١٦٥-١٦٢.

(٢) مراده ما نقله سابقاً من الروايات الدالة على ترتب التكاليف على الحيض فحسب أو على بلوغ ثلاث عشرة سنة.

فلا يجب إلا بعد إكمال ثلاث عشرة سنة، وبين وجوب الصلاة وغيرها فإنما يترتب على رؤيتها الحيض أو البلوغ تسعاً، كما فصل القاساني في مفاتيحه _على ما ببالي_"(١).

أما أئمّة المذاهب الأربعة، فنقل أقوالهم د. وهبة الزحيلي في موسوعته "الفقه الاسلامي وأدلته"، وقال ما نصّه: "ويعرف البلوغ في الأنثى بالحيض، لخبر رواه الخمسة الا النسائي: " لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار"، أو بالحبل؛ لأن الحبل دليل على إنزال المرأة فيحكم ببلوغها منذ حملت. وأدنى مدة البلوغ للغلام اثنتا عشرة سنة، وللأنثى تسع سنين، وهوالمختار عند الحنفية. فإذا لم يحصل بلوغ طبيعي ثبت البلوغ بالسن، فمتى بلغ الولد (ذكراً أو أنثى) سن الخامسة عشرة فقد بلغ الحلم على المفتى به، وهو سن المراهقة". وقال **أبو حنيفة**: يبلغ الغلام إذا أتم ثماني عشرة سنة، والأنثى سبع عشرة سنة؛ لأنه إنما يقع اليأس عن الإحتلام الذي علق الشرع الحكم بهذه السن. ومذهب **المالكية**: علامات البلوغ الطبيعية سبعة، خمسة منها مشتركة بين الجنسين، واثنان مختصان

---

(١) الخوئي، السيد أبو القاسم، التنقيح في شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار الامام الخوئي، قم، ايران، ج٧، ٧٩

بالأنثى. فالحيض والحبل خاص بالمرأة. وإنزال المني مطلقاً في نوم أو يقظة، وإنبات شعر العانة الخشن، لا الزغب، ونتن الإبط، وفرق أرنبة الأنف، وغلظ الصوت: مشترك بين الذكر والأنثى... فإن لم يظهر شيء مما ذكر، كان بلوغ الصغير بتمام ثماني عشرة سنة، وقيل: بالدخول فيها. ومذهب **الشافعية**: يحصل البلوغ إما باستكمال خمس عشرة سنة قمرية، أو بالاحتلام أو بخروج المني وقت إمكانه من ذكر أو أنثى، ووقت إمكانه: استكمال تسع سنين، أو بنبات شعر العانة الخشن الذي يحتاج في إزالته لنحو حلق. وأما نبات شعر الإبط واللحية، فليس دليلاً للبلوغ لندورهما دون خمس عشرة سنة. ويزيد على المذكور بالنسبة للمرأة: الحيض والحبل. والخلاصة: إنّ البلوغ عندهم يحصل بخمسة أشياء: ثلاثة يشترك فيها الرجل والمرأة، وهي الإنزال (الاحتلام) والإنبات والسنّ. واثنان تختصّ بهما المرأة، وهما الحيض والحبل... ومذهب **الحنابلة** كالشافعية تماماً(١).

هذه هي نبذة من أقوال الفريقين. وكيف كان فما يجب

---

(١) الزحيلي، د.وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته، م. سابق، ج٦ ص ٤٤٧٣-٤٤٧٥.

النظر فيه هو الروايات؛ لأنّها مستند الشهرة والإجماع المدّعى، وهي على طوائف:

روايات بلوغ الفتاة.

الطائفة الأولى ما استدلّ به على بلوغ الفتاة بالتسع:

١ـ في الخصال للشيخ الصدوق، عن أبيه، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير، عن غير واحد، عن أبي عبد الله (ع): "**حدّ بلوغ المرأة تسع سنين**"(١).

لا إشكال في سند الرواية إلا من جهة عدم ذكر الواسطة بين ابن أبي عمير والإمام (ع)، ورفع الإشكال يكون بأحد وجهين:

الأول: ما ذكره جماعة من الفقهاء ـ اعتماداً على كلام الشيخ في العدّة ـ وهو أن مراسيل ابن أبي عمير مسانيد، لأنّه "لا يروي ولا يُرسل إلا عن ثقة". إلا أنّ السيّد الأستاذ (ره) ناقش في ذلك كبرى وصغرى؛ أمّا نقاشه في الكبرى فلأنّه لم يثبت قوله إنّه

---

(١) القمي، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، المعروف بالشيخ الصدوق، الخصال، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ايران، ص ٤٢٠. ونقله عنه الحر العاملي في الوسائل، ج٢٠، الباب ٤٥ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح١٠.

لا يروي ولا يرسل إلا عن ثقة، وأما الصغرى فلأنّه قد تحقّقت منه الرواية عن الضعاف. فحتى لو تمّت الكبرى، فإن التمسّك بها لإثبات وثاقة المروي عنه من باب التمسّك بالعام في الشبهة المصداقية المحقّق بطلانه. وقد تعرّضنا لهذه المسألة مفصّلاً في كتابنا "فقه القضاء"، وخلصنا إلى أنّ دعوى الشيخ في العدّة ناشئة من حدسٍ واجتهاد، لا عن حسّ، فلا يُمكن التعويل عليها(١).

الثاني: اعتبار الوثاقة النوعية أساساً لقبول الخبر، وهو ما نذهب إليه ونتبنّاه، والتعبير بـ"عن غير واحد" في المقام إنما يُستعمل فيما إذا كان صدور الرواية عن الإمام واضحاً بحسب طبيعة الأمور، وهذا ما يوجب الوثاقة النوعية بالرواية.

وعلى كلّ حال، فقد استدلّ بالرواية على تحقّق بلوغ الفتاة بالتسع، حيث وردت لبيان الحدّ الذي تبلغ به الفتاة فعلاً، وهو تسع سنين.

ولكن قد يُقال ـ بقرينة ما يأتي من الروايات، وخصوصاً قوله "وذلك أنّها تحيض لتسع سنين"، وبعد اتّفاق المسلمين على

---

(١) راجع: الخشن، الشيخ حسين، فقه القضاء، تقريرات بحث آية الله العظمى السيّد محمد حسين فضل الله، ط١، ٢٠٠٤م، دار الملاك، بيروت، لبنان، ص ٧٥ وما بعدها.

كون التسع مبدأً للحيض(١)؛ إذ مَن دونَ التسع "لا تحيض ومثلها لا تحيض"- إن من الممكن أن يكون قوله (ع) "حدّ بلوغ المرأة تسع سنين" وارداً لبيان الحدّ الذي يبدأ معه احتمال البلوغ الطبيعي، وهو الحيض، وليس في مقام البيان من جهة أنّ البلوغ فعلاً يتحقّق بالتسع أو لا. وعليه، فلا تصلح الرواية دليلاً على المدّعى.

٢ـ رواية الكناسي المتقدّمة، وفيها: قلت لأبي جعفر (ع): **متى يجوز للأب أن يزوج ابنته ولا يستأمرها؟، قال: إذا جازت تسع سنين، فإن زوجها قبل بلوغ التسع سنين كان الخيار لها إذا بلغت تسع سنين، قلت: فإن زوّجها أبوها ولم تبلغ تسع سنين فبلغها ذلك فسكتت ولم تأبَ ذلك، أيجوز عليها؟، قال: ليس يجوز عليها رضاء في نفسها، ولا يجوز لها تأبّ ولا سخط في نفسها حتى تستكمل تسع سنين، وإذا بلغت تسع سنين جاز لها القول في نفسها بالرضا والتأبّي، وجاز عليها بعد ذلك وإن لم تكن أدركت مدرك النساء، قلت: أفتقام عليها الحدود وتؤخذ**

---

(١) وهذا ما عليه الطبّ الحديث، حيث ذكر لنا بعض أهل الخبرة أنّ هذا السنّ هو السنّ الذي يبدأ معه احتمال حدوث الحيض للفتاة، بحيث ينتفي الاحتمال قبله، على أنّ زمن حدوث الحيض بالنسبة للفتاة مختلف باختلاف البيئة والغذاء والوراثة وغيرها.

بها وهي في تلك الحال وإنما لها تسع سنين ولم تدرك مدرك النساء في الحيض؟ قال: نعم، إذا دخلت على زوجها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم ودفع إليها مالها وأقيمت الحدود التامة عليها ولها.."(١).

والرواية واضحة الدلالة على أنّ التسع هو سنّ ذهاب اليتم عنها، وتحوّلها إلى شخصية قانونية مستقلّة كاملة، بل هي صريحة في عدم اعتبار إدراك الحيض.

ويرد على الاستدلال بالرواية:

أولاً: ما تقدّم من إشكال سندي، وذلك أنّ وثاقتها مبنيّة على اتحاد يزيد الكناسي مع يزيد القمّاط، ولا دليل عليه.

ثانياً: ما ذكره السيّد الخوئي (ره)ـ في كتاب النكاحـ من أنّ "هذه الرواية لا يُمكن العمل بها، من جهة بُعد التفصيل المذكور فيها؛ فإنّه لا يُحتمل ثبوت الخيار للتي زوّجها الأب قبل تسع سنين، وعدم ثبوته للتي زوّجها بعد ذلك"، منضمّاً إلى ما أثرناه من الإشكال، وهو أنّه لمّا كان بناء العقلاء هو الأساس المعتمد في البناء على حجّية الخبر الموثوق به نوعاً، فإنّ القدر المتيقّن منه هو

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج ، الباب ٦ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد، ح٩.

صورة عدم احتفاف الرواية بما ينافي الوثوق.

ثالثاً: إنّ ظاهر الرواية أنّ دفع مالها إليها يحصل بمجرّد البلوغ تسعاً، من دون اعتبار للرُشد، مما يخالف الآية التي علّقت دفع مالها إليها بإيناس الرشد مضافاً للبلوغ؛ وإن كان قد يُقال بأنّ عدم ذكرها لاعتبار الرشد لا يجعل الرواية منافية للآية؛ لأنّ الرواية في مقام بيان اختلاف حالة البلوغ عن حالة الصبا، أمّا قضيّة الرشد فلا إشكال في وضوح اعتبارها، كقضيّة اشتراط العقل، فعدم ذكره هنا ناشئ من كونه مستفاداً من الأدلّة العامّة المبيّنة لشروط استقلال الإنسان بالتصرّف، وقد قدمنا هذا الوجه، فلاحظ وتأمّل.

٣ـ رواية حمران المتقدّمة، وفيها: قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام)، قلتُ له: متى يجب على الغلام أن يُؤخذ بالحدود التامّة، وتقام عليه، ويؤخذ بها؟ قال: إذا خرج عنه اليُتم وأدرك، قلت: فلذلك حدّ يُعرف به؟ فقال:"إذا احتلم أو بلغ خمس عشرة سنة، أو أشعر، أو أنبت قبل ذلك، أقيمت عليه الحدود التامّة، وأخذ بها وأخذت له". **قلت: فالجارية، متى يجب عليها الحدود التامة، وتؤخذ بها، ويؤخذ لها؟ قال: "إن الجارية ليست مثل الغلام، إن الجارية إذا تزوجت، ودُخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليُتم،**

ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامّة، وأخذ لها وبها"(١).

والرواية كسابقتها في الدلالة على البلوغ بالتسع، كما ان الملاحظة التي أوردناها حول عدم ذكرها لاشتراط الرشد في استقلالها المالي تأتي هنا أيضاً.

على أنّه يُمكن الملاحظة على هذه الرواية بأنّ افتراض كون الجارية قد تزوّجت ودُخل بها، يقرّب كون الرواية دالة على اعتبار النضوج الجنسي، وليست في مقام التعبّد بالتسع ولو مع عدم حصول النضوج؛ وذلك ناشئ من المرتكزات العرفيّة التي تفهم من خلال طبيعة الموضوع، وهو كون المرأة فيه مهيّأة للوطء، وهو لا يكون إلا مع نضوجها جنسيّاً. وهذا وارد أيضاً في الرواية السابقة، فتأمّل.

٤ـ صحيحة عبد الله بن سنان المتقدّمة، وفيها: "**إذا بلغ الغلام ثلاث عشرة سنة... وإذا بلغت الجارية تسع سنين فكذلك، وذلك لأنّها تحيض لتسع**"(٢).

---

(١) الحرّ العاملي، م. سابق، ج١، ح ٢.
(٢) الحرّ العاملي، م. سابق،ج١٩ص٣٦٥، ح١٢.

وهذه الصحيحة واضحة الدلالة على مذهب المشهور في بلوغ الفتاة في الجملة، لكن هناك عدّة ملاحظات سُجّلت حولها نعرضها على النحو التالي:

الأولى: اشتمالها على ما لا يقول به أحد، أو لا يقول به المشهور على الأقل، وهو بلوغ الغلام بالثلاث عشرة، ولذا لا بدّ من ردّ علم الرواية إلى أهلها.

وقد أجابوا عنه بأنّ اشتمال الرواية على ما لا يقول به أحد، أو ما هو ساقط عن الحجّية، لا يسقط حجّيّتها في غيره مع فرض عدم المانع من الالتزام به. وبعبارة أخرى: تكون الرواية حينئذٍ في قوّة روايتين، فإن سقطت إحداهما عن الحجّية لم تسقط الأخرى لعدم الملازمة بينهما في ذلك.

ولكنّنا نعود ونسجّل تحفّظاً على ذلك، لأنّنا عندما نصير إلى المتفاهم العرفي حيث يكون الكلام مربوطاً ببعضه البعض، ويكون بعض الكلام مما هو باطل في ذاته، أو ممّا لا يقول به الإمام، فهذا ممّا يوجب الشكّ في صدور أصل الكلام من الإمام. نعم، لو كانتا أشبه بروايتين توجّه قولهم، وليس الأمر هنا كذلك بعد ربط الرواية بين شقّي الكلام ـ الباطل والمفروض صحّته ـ بقوله:

"وكذلك..."، وكون ثمّة شاهدٌ على بعض الكلام من أدلة أخرى لا يسوّغ الأخذ به من الرواية. نعم، يمكن العمل بمضمون تلك الأدلّة على فرض حجّيتها، وتكون هذه الرواية شاهداً عليها.

الثانية: تعليل الإمام لبلوغها بالتسع في قوله (ع): "وإذا بلغت الجارية.... وذلك لأنّها تحيض لتسع"، يدلّ على أنْ لا موضوعيّة للتسع في البلوغ، بل هي ملحوظة كطريق إلى معرفة الحيض، فالأساس في بلوغ الفتاة هو الحيض وليس التسع.

وقد أجابوا عن ذلك أنّنا إذا أرادنا أن نحمل كلام الإمام في قوله: "وذلك أنّها تحيض لتسع" على معنى يُعقَل صدوره منه (ع) ـ بمقتضى دلالة الاقتضاء ـ فلا بدّ من حمله على شأنيّة الحيض لا فعليّته، أي أنّها في سنّ من تحيض، لئلاّ يلزم القول بصدور الكذب من الإمام (ع)؛ إذ إنّ حمل التعليل على الفعليّة معناه أنّ كلّ امرأة تبلغ التسع فإنّها تحيض فعلاً، مع أنّ الواقع يكذّب ذلك؛ إذ العادة قاضيّة بتأخّره عن تلك السنّ غالباً.

والإنصاف أنّ ما ذكروه لا يحلّ الإشكال؛ إذ ليس الإشكال ناشئاً من خصوص تلك الرواية فقط حتى يُحل بالقول بالشأنية، بل من خلال الروايات الأخرى التي تتحدّث صراحة عن ترتّب

التكليف على الحيض الفعلي، مما تقدّم ويأتي بيانه أيضاً، ومما لا يحتمل التأويل بالشأنية.

وقد يُقال: إنّ حمل الرواية على الفعليّة لا يلزم منه تجويز الكذب عليه (ع)؛ إذ قد يكون الملحوظ هو الحالة العامّة لنساء الحجاز آنذاك، والتي يلازم الحيض فيها التسع غالباً، خصوصاً وقد ذكر لنا بعض أهل الخبرة أنّ المناخ الحارّ عامل مساعد في تعجيل الحيض لدى الفتاة، مما له علاقة بزيادة الاقتراب الجغرافي من خطّ الاستواء والتعرض للشمس، بالإضافة إلى عوامل أخرى.

ثم إن ظاهر التعليل أن المعلل ـ وهو البلوغ بالتسع ـ ليس تعبّدياً، بل هو تابع في الحكم للعلّة. وبتعبير آخر: إن الإمام (ع) أراد أن يبيّن أنّه لما كان الأساس هو الحيض، فجعل التسع إنما هو بهذا اللحاظ، خصوصاً مع مقابلته بالاحتلام الذي يُراد منه الفعليّة في عالم البلوغ وليس الشأنيّة كما التزموا به. وعندئذٍ يكون المراد من الحيض هو المراد من الاحتلام، وهو ما يتّصل بالنضوج الجنسيّ لدى الصبيّ والفتاة معاً مما تقدّم تقريبه في دلالة القرآن.

ثم إن مسألة شأنيّة الحيض إنما ترد إذا كانت الحالة الغالبة هي الحيض في تلك السن عند النساء بعامة ويكون عدمه ناشئاً

من حالة طارئة من مرض وشبهه، فلا يشمل ما إذا كان الغالب غير ذلك. وعلى هذا، فليس في الرواية إطلاق لصورة ما إذا كان الغالب في الفتاة أنها لا تحيض لتسع بل لأكثر من ذلك، والله العالم.

٥ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن رجل، عن أبي عبد الله (ع)، قال: قلت له: **الجارية ابنة كم لا تُستصبى؟ ابنة ست أو سبع؟، فقال: لا، ابنة تسع لا تُستصبى. وأجمعوا كلّهم على أنّ ابنة تسع لا تُستصبى، إلا أن يكون في عقلها ضعف، وإلا فهي إذا بلغت تسعاً فقد بلغت**(١).

لعلّ قوله في ذيل الرواية: "وأجمعوا..." ليس من كلام الإمام (ع)؛ إذ ليس من شأن الإمام الحديث عن الإجماع، والله العالم.

أمّا في دلالة الصدر، فلم يظهر من الرواية ما هو الوجه في كونها لا تُستصبى في تسع سنين؛ فإنّ من الممكن ـ بقرينة الرواية السابقة، وغيرها ـ أن يكون ذلك من جهة المنطقة الجغرافيّة آنذاك، والتي تعجّل في نُضج الفتاة من ناحية الحيض قياساً بغيرها من المناطق.

---

(١) الحرّ العاملي، م. سابق، ج٢١، ص ٣٦، ح٢.

ثمّ إنّ الرواية تعاني من مشكلة الإرسال، ولا يُمكن تصحيحها إلا على مبنى حجّية مراسيل ابن أبي عمير، وما تقدّم تعليقاً على سند الرواية الأولى من هذه الطائفة وتوجيهاً للوثوق بها لا يجيء هنا كما هو واضح.

الطائفة الثانية: ما دلّ على تحقّق البلوغ بالحيض:

وفيها عدة روايات:

١ـ محمد بن عليّ بإسناده عن صفوان، عن إسحاق بن عمّار قال: **سألت أبا الحسن (ع) عن ابن عشر سنين يحجّ؟ قال: عليه حجّة الإسلام إذا احتلم، وكذلك الجارية عليها الحجّ إذا طمثت**"(١). ورواه محمد بن يعقوب عن عدّة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن شهاب عن أبي عبد الله (ع) مثله، ورواه الشيخ بإسناده عن محمد بن يعقوب.

والرواية واضحة الدلالة على دوران البلوغ مدار النضج الجنسي، سواء في ذلك الذكر والانثى. وقد علّق عليها المحقق الأردبيلي بقوله:" وفيها إشعار بعدم حصول البلوغ بالعشر، ولو في

(١) الحرّ العاملي،م. سابق، ج ١١، ص ٤٥. الحديث صحيح سنداً، ومن طريق الكليني فيه سهل بن زياد المختلف فيه.

الجارية، فتأمل"، ثم قال: "ويترك لغيره من الأدلة الدالّة على البلوغ بالتسع"(١). وما ذكره أولاً وجيه. وأما تركه فسيجيء الرأي المختار فيه.

٢ـ في الفقيه مرسلاً: "**على الصبيّ إذا احتلم الصيام وعلى الصبية إذا حاضت الصيام**"(٢).

هذه الرواية واضحة الدلالة على أنّ تكليفها بالصيّام إنما هو بالحيض فعلاً. ولا يخفى أن الصيام رمزٌ للتكليف لعدم الخصوصيّة في المقام، وإن احتمله بعضهم أو ذهب إليه.

إلا أن الرواية مرسلة. ولا يظهر من "المقنع" عمل الصدوق بهذه الرواية، حيث قال فيه: "اعلم أن الغلام يؤخذ بالصيام إذا بلغ تسع سنين ـ على قدر ما يطيقه ـ فإن أطاق إلى الظهر... وروي أنّ الغلام يؤخذ بالصوم ما بين أربع عشرة سنة إلى خمس عشرة سنة... وروي عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال: "على الصبي إذا احتلم..."(٣). وإن كان ظاهر كلامه في "الفقيه" العمل بالرواية،

---

(١) الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، م.سابق، ج٦، ص٥٢.

(٢) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم، ايران، ط٢، ١٤٠٤هـ، ج٢، ص ١٢٢.

(٣) الشيخ الصدوق، المقنع، تحقيق لجنة التحقيق التابعة لمؤسسة الإمام الهادي (ع)، ١٤١٥هـ، ص ١٩٦.

ولاسيّما أنّه ذكر في مقدّمته أنّه لا يورد فيه إلا ما هو حجّة بينه وبين ربّه ويحكم بصحّته، وقال، بعد ذكر الخبر المزبور وغيره، ما نصّه: "وهذه الأخبار كلها متفقة المعاني، يؤخذ الصبيّ بالصيام إذا بلغ تسع سنين إلى أربع عشرة سنة أو خمس عشرة سنة وإلى الاحتلام، وكذلك المرأة إلى الحيض، ووجوب الصوم عليهما بعد الاحتلام والحيض، وما قبل ذلك تأديب"(١).

وعلى كل حال، فقد فرّق بعضهم في مراسيل الصدوق بين ما يسنده إلى رجل فلا دلالة فيها على الوثاقة، وبين ما يسنده إلى الإمام (ع) أو إلى رجل من ثقات أصحابه (ع)، فجعلوه دليلاً على أنّه قد استوثق من صدور الرواية وأحرز كونها جامعة لشروط الحجّية بالمستوى الذي لا شكّ فيه. ولكن الإنصاف أن إسناد الصدوق (ره) إلى الإمام (ع) غاية ما يدلّ على اقتناعه بصدوره عن الإمام وأنّها حجّة بحسب رأيه.

والذي يهوّن الخطب ـ من هذه الجهة ـ أنّ الشيخ (ره) قد روى مضمونها عينه في التهذيب، مسنداً عن الحسين بن سعيد،

---

(١) الشيخ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، المرجع السابق، ص ١٢٢.

عن القاسم بن محمد، عن عليّ بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) أنّه قال: "**على الصبيّ إذا احتلم الصيام، وعلى الجارية إذا حاضت الصيام والخمار إلا أن تكون مملوكة، فإنّه ليس عليها خمار إلا أن تحبّ أن تختمر وعليها الصيام**"(١)، وقد علّق عليها الحرّ في الوسائل بقوله: "ورواه الصدوق في المقنع مرسلاً"، ولكن في سندها نقاشاً أيضاً، ولكن موافقة مضمونها لمضامين موثوقة الصدور يفيد وثاقة مضمونها وان لم يُفد وثاقة الراوي. وهذا الوجه يسري في الروايات الأخرى الضعيفة سنداً فلاحظ.

٣ـ محمد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: **وسألته عن الأمة إذا ولدت، عليها الخمار؟ قال: "لو كان عليها لكان عليها إذا هي حاضت، وليس عليها التقنّع في الصلاة**"(٢)، أيّ أن الأمة لا تكلّف بالقناع في

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج٤، الباب ٢٩ من أبواب لباس المصلّي، ح٣. وفي الرواية عليّ بن أبي حمزة البطائني الذي تقدم أنه ضعيف، فراجع ص ٦٦ في الهامش.

(٢) الحر العاملي، المرجع السابق، باب عدم وجوب تغطية الأمة رأسها، ص ٤١١، ح٤. والرواية صحيحة سنداً، ورواها الشيخ الصدوق (ره) في "علل الشرائع" بسند صحيح أيضاً.

الصلاة؛ إذ لو كانت مكلّفة به لكان عليها إذا حاضت. والرواية واضحة الدلالة على اعتبار الحيض أساس البلوغ كما لا يخفى.

٤ـ الحميري، في قرب الإسناد، عن السندي بن محمد، عن أبي البختري، عن جعفر بن محمد عن أبيه، عن عليّ (ع)، قال: "**إذا حاضت الجارية فلا تصلّي إلا بخمار**"(١)، والتستّر رمز التكليف، فتدلّ الرواية على المطلوب من خلال ذلك.

٥ـ روى ابن ماجة والترمذي، وأبو داود، وفي مسند أحمد، ومستدرك الحاكم، عن عائشة عن النبيّ (ص) أنّه قال: "**لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار**"(٢). وقد ورد الحديث من طرقنا أيضاً، ولكن بتعبير آخر: عن أبي عبد الله (ع) قال: قال رسول الله (ص): **ثمانية لا يقبل الله لهم صلاة، منهم المرأة المدركة تصلّي بغير خمار**"(٣)؛ ولكن الرواية ضعيفة السند، ومثلها ما عن وصيّة النبيّ

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ص٤٠٨، ح١٣، والرواية ضعيفة بأبي البختري، وهو وهب بن وهب القرشي.

(٢) سنن ابن ماجة ١ـ ٦٥٥/٢١٥، سنن الترمذي:٣٧٧/٢١٥، سنن أبي داود ١:١٧٣/ ٦٤١، مسند أحمد ٦:١٥٠و٢١٨و٢٥٩، مستدرك الحاكم ١:٢٥١

(٣) الحر العاملي، المرجع السابق، ج٤، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، ص ٤٠٦، ح٦.

(ص) لعلي (ع)، إلا أنّه قال: "الجارية المدركة". أما دلالتها، فالظاهر منها هو أن تكليفها بالخمار هو بسبب الحيض، وبنفي خصوصية التكليف بالخمار يثبت المطلوب . لا يناقش ذلك بما ذكره العلماء من أن الوصف لا مفهوم له، فإننا بنظرة إجمالية إلى كل أحاديث الباب لا نفهم من التركيب اللفظي لهذا الحديث سوى أنّه تعبير آخر عن بيان اشتراط التكليف بالحيض. ثم إنه قد حقق في محلّه أن الظاهر عرفاً من الجملة الوصفية أن الحكم ليس ثابتاً بإطلاقه لمن انتفى عن الوصف، وإلا لزم اللغو من ذكره.

٦ـ في تفسير ابن كثير، عن أبي داود في سننه، أنّه قال: حدثنا يعقوب بن كعب الأنطاكي ومؤمل بن الفضل الحراني، قالا: حدثنا الوليد، عن سعيد بن بشير، عن قتادة، عن خالد بن دريك، عن عائشة: أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي (ص) وعليها ثياب رقاق فأعرض عنها وقال : "**يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا**"، **وأشار إلى وجهه وكفيه.** ووجه الاستدلال بالرواية مبنيّ على الملازمة بين تكليفها وتكليف الرجال بالنسبة إلى حرمة النظر. نعم، ذكر علماء السنة

أن في الرواية مشكلة في السند من جهة الإرسال؛ إذ قال أبو داود وأبو حاتم الرازي: هو مرسل. خالد بن دريك لم يسمع من عائشة، والله أعلم"(١). وذكر في السنن الكبرى أنّ البعض قوّاه بالنظر إلى أنّ مضمونه قول من مضى من الصحابة(٢). وعلى كلّ حال فالرواية تصلح مؤيّدة لروايات اعتبار البلوغ بالحيض.

٧ـ محمد بن يعقوب الكليني عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، وعن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع) قال: **"لا يصلح للجارية إذا حاضت إلا أن تختمر إلا أن لا تجده"**(٣).

وهي واضحة الدلالة على أنّها إذا حاضت فعلاً فيجب عليها الخمار الذي هو رمزٌ للتكليف عموماً، وليس له خصوصيّة بذاته بمعزل عنه.

ولكن قد يُقال هنا: إنّ الرواية لا تنفي القول بالتسع؛ إذ إنّ

(١) ابن كثير، تفسير ابن كثير، ج ٣، ص ٢٩٤.
(٢) راجع: السنن الكبرى للبيهقي، ج٢، ص ٢٢٦.
(٣) الحر العاملي، المرجع السابق، ج٢٠، الباب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح١. الرواية صحيحة السند حتى مع تضعيف سهل بن زياد لتعدّد طريق الرواية.

إثبات الخمار حال الحيض لا ينافي تحقّق البلوغ قبله..

وفيه: أنّ الظاهر أنّه (ع) كان في مقام تحديد زمان وجوب الخمار فيدلّ على المطلوب، ولاسيّما مع البناء على مفهوم الشرط.

٨ـ في "من لا يحضره الفقيه"، عن يونس بن يعقوب، أنّه سأل أبا عبد الله (ع) "**عن الرجل يصلّي في ثوب واحد؟ قال: نعم. قال: قلت: فالمرأة؟ قال: لا، ولا يصلح للحرّة إذا حاضت إلا الخمار، إلا أن لا تجده**"(١)، ودلالتها كسابقتها.

٩ـ في الكافي عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، وعن عليّ الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار جميعاً، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الرحمن بن الحجّاج قال: **سألتُ أبا إبراهيم (ع) عن الجارية التي لم تدرك، متى ينبغي لها أن تغطي رأسها ممن ليس بينها وبينه محرم؟ ومتى يجب عليها أن تقنّع رأسها للصلاة؟ قال: "لا تغطّي رأسها حتى تحرم عليها**

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج٤، الباب ٢٨ من أبواب لباس المصلي، ص٤٠٥، ح ٤. والحديث ضعيف سنداً بيونس بن يعقوب الذي لم يوثّق.

الصلاة"(١)، قال في هامشه في "الوسائل": "ورواه الصدوق، في العلل، عن أبيه عن أحمد بن إدريس".

ومن الواضح أن الملحوظ هنا هو فعلية الحيض، لا شأنيّته كما احتمل في رواية ابن سنان السابقة؛ لأن حرمة الصلاة لا تكون إلا بالحيض الفعلي. وعليه تكون هذه الرواية كالنص في وجوب الخمار بعد الحيض فعلاً.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على البلوغ بالثلاث عشرة إلا أن تحيض قبل ذلك:

وفيها رواية واحدة، وهي موثّقة عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: **سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك**

---

(١) الحر العاملي، م.سابق ج٢٠، الباب ١٢٦ من أبواب مقدمات النكاح وآدابه، ح٢. الرواية صحيحة السند في الكافي بالطريق الثاني، وفي علل الصدوق، أمّا طريق الكافي الأوّل فبناء على وثاقة محمد بن اسماعيل الذي هو النيسابوري، ووثاقته إمّا بإكثار الكليني عنه (يروي عنه الكليني بلا واسطة)، أو لوقوعه في إسناد كامل الزيارات ـ كما أفاده السيد الخوئي(ره) ـ وإن كان (ره) رجع عن قوله بتوثيق رجال كامل الزيارات مع الواسطة (راجع: الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص٩٠، رقم ١٠٢٣٨).

فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم"(١)، وهي مع تأكيدها على تحقّق التكليف بالحيض، تنافي ما دلّ على تحقّق البلوغ بالتسع، كما أنّها تساوي بين الصبيّ والفتاة، خلافاً لما ورد في رواية حمران المتقدّمة.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على عدم جواز الدخول قبل التسع:

استدل الفقهاء (رض) للبلوغ بالتسع بما ورد من الحكم بعدم جواز الدخول قبل التسع، وقد استنتجوا منها أنّ التسع هي سنّ البلوغ، فكأنّ المرأة تكون طفلة قبل ذلك، وأنّها غير قابلة للوطء قبل التسع، وبالتسع تصير امرأة. وقد يُستظهر منه كون ذلك السنّ هو سنّ تحوّلها إلى امرأة ناضجة من الناحية الجنسيّة.

ومن تلك الروايات:

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج١، باب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، حديث ١٢.

١ـ الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) قال: **إذا تزوج الرجل الجارية وهي صغيرة فلا يدخل بها حتى يأتي لها تسع سنين**(١).

وتقريب الاستدلال بالرواية أن مفهوم الغاية يفيد جواز الدخول بها بعد بلوغها التسع، وحيث إن الرواية وصفتها بالصغر حالة عدم جواز الدخول، فكأنها بالتسع تصير كبيرة، وهو كناية عن البلوغ.

ويظهر من المحقّق الأردبيلي (ره) أنّها مشعرة بالبلوغ لا ظاهرة فيه، وذلك قوله: "وأمّا السنّ فالأخبار عليه كثيرة في النكاح، حيث جوّز الدخول بعد التسع دون قبله، وهو مشعر بالبلوغ بعده لثبوت تحريم الدخول قبله عندهم ـ كأنّه ـ بالإجماع"(٢).

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج٢٠، الباب ٤٥ من ابواب مقدمات النكاح وآدابه، ح ١. الرواية صحيحة سنداً.

(٢) الأردبيلي، م.سابق، ج ٩، ص ١٩٢ وقد يناقش الاستدلال بالرواية على البلوغ بأنه لا يظهر من الرواية أنها تصير كبيرة ببلوغها تسع سنين، حتى يقال بأن كونها كبيرة كناية عن البلوغ؛ إذ إن ظاهر الغاية كونها غاية للحكم، وهو عدم جواز الدخول، وبالتالي فإنها بالتسع يجوز الدخول بها مع كونها صغيرة، وإن كانت الرواية لا تخلو من إشعارٍ بما ذكره المستدل أعلاه، فتأمل(المقرر).

٢ـ الكليني، عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن صفوان بن يحيى، عن موسى بن بكر، عن زرارة، عن أبي جعفر (ع) قال: "**لا يدخل بالجارية حتى يأتي لها تسع سنين أو عشر سنين**". ورواه الصدوق بإسناده عن موسى بن بكر، ورواه الشيخ بإسناده عن الحسين بن سعيد عن صفوان مثله، وزاد: قال: إني سمعته يقول: تسع سنين أو عشر سنين. ورواه الصدوق في الخصال عن أبيه عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أبيه عن صفوان بن يحيى مثله مع الزيادة(١).

والظاهر أن الترديد من كلام الإمام (ع)، وهو منافٍ للتحديد، فالرواية قلقة من هذه الجهة. نعم، قد يكون الترديد من جهة إمكانيّة الحيض في التسع أو العشر، فلا يكون الإمام في مقام التحديد بالسنّ؛ إذ لو كان التحديد بالتسع شرعيّاً بشكل حاسم من ناحية التكليف، فما هو معنى ترديده (ع) بين التسع وغيرها، مع

---

(١) راجع: الحر العاملي، المصدر السابق، ح ٢. أما سند الحديث، ففيه موسى بن بكر، وهو واقفيّ، وقد اختلف في وثاقته وفي وقفه أيضاً ـ كما ذكره السيّد الخوئي ـ وإن كان (ره) قد حكم بوثاقته لأنّ صفوان قد شهد بأنّ كتاب موسى بن بكر مما لا يختلف فيه أصحابنا. وأمّا حميد بن زياد فوثّقه النجاشي والشيخ، وقال عنه الأخير: "كثير التصانيف عالم جليل واسع العلم". والحسن بن محمد بن سماعة الذي هو معاند في الوقف وثّقه النجاشي، فالرواية بناء على هذا موثّقة.

كونه في مقام بيان الحكم الشرعي؟! فتدبّر.

٣ـ التهذيب، بإسناده عن محمد بن خالد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (ع)، قال: **من وطئ امرأته قبل تسع سنين فأصابها عيب فهو ضامن**". ورواه الصدوق في الخصال: عن محمد بن الحسن عن الصفار، عن يعقوب بن يزيد، عن محمد بن أبي عمير، مثله(١).

٤ـ وفي التهذيب عن محمد بن يحيى، عن غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه، عن عليّ (ع)، قال: "**لا توطأ جارية لأقلّ من عشر سنين، فإن فعل فعيبت فقد ضمن**"(٢). وغيرها من الأحاديث المذكورة في الوسائل بنفس المضمون، وبعضها صحيح سنداً.

لكنّ هذه الاستفادة التي يذكرها الفقهاء موضع تأمّل؛ إذ إنّ مناسبة الحكم والموضوع تفيد أنّ عالم الجنس، ومنه الدخول، مربوط بالتكوين الجسدي، وهو إنّما يتمّ مع حصول النضوج

---

(١) الحر العاملي، المرجع السابق، ح٥. الرواية صحيحة بسند الصدوق، دون سند الشيخ لمجهوليّة محمد بن خالد.

(٢) المرجع نفسه، ح٧. الرواية ضعيفة.

الجنسي، وإلا لم يكن ثمّة فرق بين الدخول في التسع والثمان، بعد أن لم يكن في الجسم أي تغيّر فزيولوجي يجعله مهيّأ لذلك، وخصوصاً أن بعض تلك الروايات ناظر إلى صورة العيب الذي يمكن أن يحصل بالدخول قبل التسع، وذلك لأنّ الدخول في هذه السنّ، والذي يلازم عدم بلوغ الحيض، قد يؤدي إلى حدوث عيب في الفتاة(١)، مما يعني أنّ المفروض تهيؤ الجسد للجماع بالتسع، فتدبر جيداً.

أو يُقال ـ بناءً على مذاق المشهور ـ إنّ عدم جواز الدخول قبل التسع تعبّدي محض، وعليه فلا دلالة فيه على تحقّق البلوغ بالتسع؛ إذ ليست هناك ملازمة بين البلوغ وبين جواز الدخول؛ إذ إنّه يجوز للصبيّ أن يدخل بالمرأة قبل بلوغه، فتأمل.

٥ـ في الكافي عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي أيوب الخرّاز، قال: سألت إسماعيل بن جعفر:

---

(١) لاحظ بهذا الصدد صحيحة حمران عن أبي عبد الله (ع) قال: سئل رجل تزوج جارية بكراً لم تدرك، فلمّا دخل بها اقتضها فأفضاها؟ فقال: إن كان دخل بها حين دخل بها ولها تسع سنين فلا شيء عليه، وإن كانت لم تبلغ تسع سنين أو كان لها أقل من ذلك بقليل حين دخل بها فاقتضها فإنّه قد أفسدها وعطّلها على الأزواج فعلى الإمام أن يغرمه ديتها، وإن أمسكها ولم يطلّقها حتى تموت فلا شيء عليه" (الوسائل ٢٠، ص١٠٣، تحت رقم: ٢٥١٥٠)

متى يجوز شهادة الغلام؟ فقال: إذا بلغ عشر سنين. قلتُ: ويجوز أمره؟ قال: فقال: إن رسول الله (ص) دخل بعائشة وهي بنت عشر سنين، وليس يُدخل بالجارية حتى تكون امرأة فإذا كان للغلام عشر سنين جاز أمره وجازت شهادته"(١).

الرواية ـ كما هو واضح ـ مرسلة عن رسول الله (ص). وقول إسماعيل لا حجّية له في ذاته، فلا تصلح الرواية للاستدلال بها. وليس ببعيد أن الفقرة العمدة في الاستدلال، وهي قوله "ولا يدخل بالجارية حتى تكون امرأة" من قول اسماعيل نفسه. أضف إلى ذلك أنّ مضمون الرواية غريب جداً لجهة الاستدلال على جواز شهادة الغلام بما ذكره من أمر النبيّ (ص). نعم، قد تصلح الرواية إشارة إلى المركوز في أذهان العرف آنذاك، فيما هو الأساس في مسألة الدخول. ووجه التأييد هو في كلمة "امرأة" التي هي كناية عن البلوغ، وإن كان فيه غموض لكونه بسبب السنّ أو الحيض، إلا أن يُدّعى كون المتفاهم العرفي من أمثال هذه التعابير أنّه كناية عن النضج الجسدي الملازم للحيض، والذي لا يزال مستعملاً في عصرنا الحاضر، والله العالم.

---

(١) الحر العاملي، م.سابق،ج١، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح٥.

وبالجُملة فإنّه ليس في هذه الطائفة ما يصلح للدلالة على تحقّق البلوغ بالتسع؛ بل فيها ما يؤيّد كونه ناشئاً من النضوج الجنسي، كما في رواية اسماعيل بن جعفر، فتأمّل.

الطائفة الخامسة: ما دلّ على عدم ثبوت العدّة قبل التسع:

وفيها ثلاث روايات:

١ـ الكافي، عن عدّة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نجران، عن صفوان، عن عبد الرحمن بن الحجّاج، قال: قال أبو عبد الله (ع): **ثلاث يتزوجن على كل حال: التي لم تحض ومثلها لا تحيض، قال: وما حدّها؟ قال: إذا أتى لها أقل من تسع سنين، والتي لم يدخل بها، والتي قد يئست من المحيض، ومثلها لا تحيض...**"(١)، والرواية ضعيفة بسهل بن زياد.

وفي التهذيب(٢) رواية أخرى بنفس المضمون إلا أنّها

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج٢٢، الباب ٢ من أبواب العدد، ح٤.

(٢) المرجع السابق، ج٢، الباب ٣١ من ابواب الحيض، ج٨، وج٢٢، باب ٣ من ابواب العدد، ج٥.

ضعيفة بأحمد بن عبدون وعلي بن محمد بن الزبير؛ إذ لم يوثّقا. ولكن ذكر السيد الخوئي (ره) أن "الصحيح أن أحمد بن عبدون ثقة، لأنه من مشايخ النجاشي، ومشايخه كلهم ثقات. وطريق الشيخ الى ابن فضال وإن كان ضعيفاً بعلي بن محمد الزبير، إلا أن ذلك الكتاب بعينه هو الذي للنجاشي إليه طريق صحيح، وعليه فلا أثر لضعف طريق الشيخ بعد وحدة الكتاب(١).

وكيف كان فقد استفاد منها الفقهاء أنّ التسع هي سنّ البلوغ؛ لأنّها قبل التسع لا تحيض، أمّا بعد التسع فمن الممكن أن تحمل، ولذا وجبت عليها العدّة. وهذا قد يكون واضحاً في أنّ سنّ التسع هو سنّ التحوّل من الصغر إلى كونها كغيرها من النساء.

ولقائل أن يقول: إنّ هذه الروايات في مقام بيان حد وجوب العدّة التي يُطلب فيها الاحتياط للأنساب، الأمر الذي يرجح معه ترتيب الأثر عند احتمال الحيض، وهو يكون ببلوغها تسعاً؛ لأنّ سنّ إمكان حيضها يبدأ من حينه، وليس فيه دلالة على أنّ التكاليف تترتّب عليها ببلوغها تسعاً، فتأمّل.

والعمدة القول أنّ قوله "لم تحض، ومثلها لا تحيض" يدلّ

---

(١) الخوئي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، م.سابق، ج٧، ص٧٠.

على أن الأساس هو الحيض، وأنّ عدم احتياجها إلى العدّة إنّما هو بذلك اللحاظ، وإلا لكفاه أن يقول: "إذا أتى لها أقلّ من تسع سنين"، فلو لم يكن كذلك لكان أشبه بضمّ الحجر إلى جنب الإنسان. على أنّ أقصى ما تدلّ عليه الرواية أنّ التسع هو السنّ الذي يُمكن فيه الحيض، ففيما قبل التسع مثلها لا تحيض، وهذا ممّا لا غُبار عليه؛ لأنّ التسع هو سنّ إمكان الحيض إجماعاً وبشهادة أهل الخبرة، مضافاً إلى الروايات؛ ولكنّها لا تدّل على أنّ البلوغ يحصل بالتسع جزماً كما هو واضح.

٢ـ رواية ابن بزيع عن الرضا (ع) **في حدّ الجارية الصغيرة السنّ الذي إذا لم تبلغه لم يكن على الرجل استبراؤها قال: "إذا لم تبلغ استبرأت بشهر، قلت: وإن كانت بنت سبع سنين أو نحوها مما لا تحمل؟ فقال: هي صغيرة ولا يضرّك أن لا تستبرئها. فقلت: ما بينها وبين تسع سنين؟ فقال: نعم، تسع سنين"**(١). قد يُقال بدلالتها على أنّها بالتسع تخرج من الصغر ويثبت في حقّها الاستبراء، وهو تعبير عن العدّة. والقول فيها كما

---

(١) الحر العاملي، م.سابق، ج ٢١، ص ٨٧ الباب ٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح١١.

تقدم في التعليق على الرواية السابقة.

٣ـ الشيخ في التهذيب والاستبصار بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن ابن أبي عمير، عن حماد، عن الحلبي، عن أبي عبد الله (ع) **أنّه قال في رجل ابتاع جارية ولم تطمث، قال: إن كانت صغيرة لا يتخوف عليها الحبل فليس له عليها عدّة، وليطأها إن شاء، وإن كانت قد بلغت ولم تطمث فإن عليها العدّة**" ورواه الكليني عن عليّ بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير مثله(١).

وهذه الرواية تدل على أنّها إذا بلغت ولم تطمث فإنّ عليها العدّة، ولم توضح ما هو المراد من البلوغ فيها؛ إذ المحتمل منها إمّا التسع وإما مبلغ النساء، وهي السنّ الغالبة للحيض، والله العالم.

* * *

(١) الحر العاملي، م.سابق،ج٢١، الباب ٣ من أبواب نكاح العبيد والإماء، ح١.

الرأي المختار.

هذه هي الروايات التي عثرنا عليها، بعضها على اعتبار التسع، وبعضها ردّد بينها وبين عشر سنين، وبعضٌ على اعتبار البلوغ بالحيض، والبعض على جعل الثلاث عشرة حدّاً للحكم ببلوغ من لم تحض.

والمتحصّل منها، في نظرنا، أمور:

أولاً: أن قوله تعالى: ﴿**حتى إذا بلغوا النكاح**﴾، وقوله عزّ وجل: ﴿**واذا بلغ الأطفال منكم الحلم**﴾، وكذا ما ورد في السنة الشريفة من قوله (ص): "**لا يتم إلا بعد احتلام**" أو "**رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم**"، وغيرها مما هو وارد مورد بيان القاعدة في البلوغ، مع عدم إشارة القرآن إلى سنّ معيّن، كل ذلك يستفاد منه أن العنوان الأساسي في البلوغ هو النضوج الجنسي. وبحسب المنهج الذي ارتأيناه في علاقة العناوين القرآنية الثابتة بالعناوين المتحركة الواردة في السنة، فإن هذا العنوان يحكم كل ما ورد في الروايات عن عناوين تحدد البلوغ بها مما يكون بإطلاقه اللفظي شاملاً لما تحقق معه العنوان وغيره. وبعبارة أخرى: إن ما ورد في السنة الشريفة في تحديدات للبلوغ بسن معين، كالتسع والعشر والثلاث

عشرة، أو في الذكر بالثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة وغيرها، محكومة بالعنوان القرآني الذي هو وارد مورد القاعدة، ما يعني أن دائرة إطلاق تلك العناوين ـالواردة في السنةـ ينبغي أن تقيد بالعنوان القرآني، لا أن تتم توسعة البلوغ إلى ما لا يتحقق معه ذلك العنوان، كما قرّبه الفقهاء فيما سمي باب الحكومة. ونتيجة ذلك القول بأن التسع ليست ملحوظة بذاتها، وإنما بلحاظ كونها سن الحيض، ولا سيما مع ما ورد في روايتي الكناسي وحمران ـ الواردتين في التسعـ من الدخول على زوجها أو الدخول بها، فإنه قد يقال بأن ذلك إنما هو بلحاظ بلوغها مبلغ النساء من الحيض، وليس المراد التسع على إطلاقها، فتأمل في هذا الأخير.

ثانياً:إذا أريد معالجة التعارض اللائح بين الروايات ، بقطع النظر عن منهجنا المذكور، فإنه مع الغضّ عمّا تقدم من إشكال سنديّ في روايتيّ الكناسي وحمران ، فإن التعليل الوارد في صحيحة عبد الله بن سنان- وهو قوله : «وذلك أنّها تحيض لتسع»- يفيد أن التسع لا موضوعية لها في بلوغ الفتاة، وإنما الإعتبار بالحيض. فيكون مفاد تلك الروايات أنها تبلغ بالتسع حيث يكون الحيض ملازماً لتلك السن ، ولو بلحاظ طبيعة المكان آنذاك ، وخصوصاً إذا

بنينا على ما ذكرناه سابقاً، من وجود ملازمة عرفية بين دخول المرأة على زوجها ، أو الدخول - المذكورين في روايات التسع - وبين النضوج الجنسي . فإذا تمّت هذه الملاحظة كانت روايات التسع - بنفسها - من جملة روايات إعتبار البلوغ بالحيض ، وليست في مقام التعبّد بالتسع.

ثالثاً : أن الروايات الدالّة على جواز الدخول بالتسع وعدم جوازه قبلها، والتي استدلّ بها كثير من الفقهاء على بلوغ الفتاة بالتسع ليست ظاهرة في ذلك. بل قد يقال: إن مناسبة الحكم والموضوع تفيد أن عالم الجنس، ومنه الدخول، مرتبط بالنضوج الجنسي الجسدي، ما يرجّح أن تكون التسع ملحوظة لكونها السن الغالبة للحيض، وإلا لم يكن ثمة فرق بين الدخول ببنت تسع سنين أو ثماني سنين .

رابعاً: أن روايات العدة التي استدل بها على البلوغ بالتسع، لا تنهض دليلاً على ما ذهب إليه المستدل. والأقرب فيها أن يقال: إنها مؤكدة لكون الحيض هو الأساس في ترتّب العدة. وأقصى ما تدل عليه أن التسع هو سن إمكان الحيض، وهذا لا إشكال فيه، ولكنه لا يفيد تحقق البلوغ بالتسع كما لا يخفى.

خامساً: قد تكون روايات الثلاث عشرة واردة بلحاظ أنّها السنّ التي يغلب فيها الحيض. على أنّ في تلك الروايات قوله (ع): "ما لم تحض قبلها"، والذي هو تأكيد بأنّ الحيض هو الأساس في عالم البلوغ، فإذا تأخّر الحيض، فتُلاحظ السنّ المذكورة، لكونها السنّ التي يغلب فيها الحيض.

وعليه فليس ثمّة تعارضٌ في المقام، لا بين روايات التسع والثلاث عشرة، ولا بينها وبين روايات الحيض؛ لأنّ التسع لم تُلحظ بعنوانها، بل باعتبار وقوع الحيض فيها. وعليه، فما ذهب إليه المشهور من ترجيح التسع على الثلاث عشرة غير وجيه.

وعلى تقدير استقرار التعارض بين أخبار التسع وبين أخبار الحيض، فإنّ الترجيح ليس لأخبار التسع، وإنّما هو إلى جانب أخبار الحيض؛ وذلك لموافقتها للقرآن الكريم الدالّ على اعتبار النضوج الجنسي أساساً في البلوغ، ومن الواضح كون الاحتلام لدى الذكر، ويقابله الحيض لدى الأنثى، أساساً في تحقّقه، كما أنّ روايات الثلاث عشرة مفيدةٌ لهذا المعنى، خصوصاً مع قوله (ع): "إلا أن تحيض قبل ذلك"، بحيث يكون الحيض هو الأساس في البلوغ، فإذا لم يحصل فتلاحظ السن المذكورة، بلحاظ أن سنّ

الثالثة عشرة لدى الفتاة تلازم الحيض غالباً. وقد أشار لنا بعض أهل الخبرة إلى أنّ هذا السنّ يشكّل معدّلاً وسطيّاً لبلوغ الحيض لدى الفتيات(١).

على أنّ الترجيح بمخالفة مذاهب السنّة ليس إلى جانب التسع؛ لأنّ ثمّة إجماعاً بين المسلمين على اعتبار التسع سنّ إمكان الحيض، غاية الأمر أنّ الاختلاف في اعتبارها حدّاً للبلوغ ولو لم يتحقق الحيض، وأمّا كونها ملحوظة كحدّ، فهو راجع إلى فهم الفقهاء، وفهم ذلك منهم لا يكفي للترجيح. وعليه، فإذا أريد الترجيح بمخالفة السنّة لسنّ معيّنة، كان الترجيح لصالح روايات الثلاث عشرة، أو للسن التي يغلب فيها حصول الحيض، كما هو واضح.

قد يُقال: إذا بني على أن الفتاة تبلغ بالحيض، فلازم ذلك عدم انضباطه بسن معينة، مع أنه قد يقال بأن ثمّة ارتكازاً لدى المتشرّعة، بل لدى العرف أيضاً، يقضي بلزوم فرض سنّ معيّنة،

---

(١) وقد ذكر أهل الخبرة أيضاً أن الحيض يتأثر بنوعية الغذاء والعامل الوراثي وما الى ذلك مما يختلف فيه البلدان والشعوب. كما ذكروا أن الحيض - من حيث السن - يتراوح بين التاسعة والسابعة عشرة. وأن الثلاث عشرة تعتبر معدلاً وسيطاً ولعله في المناطق ذات المناخات المتوسطية، والله العالم.

يشكّل أساساً لتطبيق الشريعة الإسلامية، خصوصاً في ظلّ قيام الدولة الإسلاميّة؛ وهذا ما عليه العقلاء في الدول والمجتمعات بعامّة؛ لأنّ السنّ لا يختلف بين فرد وآخر، بينما نجد أن الاحتلام والحيض يختلفان، وهذا ما يلزم القائمين على تطبيق القوانين الإسلامية بمراعاة كلّ فرد بحسبه.

ويرد عليه أنّ ذلك ليس لازماً باطلاً، خصوصاً مع ترتيب كثير من الأحاديث، ـ والتي هي في مقام ضرب القاعدة ـ الأثر على الاحتلام والحيض، وهو أمر مختلف(١).

وبناء على ما تقدّم، يكون المرجّح في نظرنا هو أنّ الفتاة تبلغ بالحيض، وأن ليس ثمّة وجه يُركن إليه في اعتبار سنّ معيّن تعبداً، خصوصاً بعدما استقربناه من كون الأساس هو النُضوج الجنسي، كما هو مفاد القرآن وكثير من الروايات الواردة مورد ضرب القاعدة، بالإضافة إلى تضارب الروايات في ذكر سنّ معيّنة ـ على فرض كونها في مقام التحديد ـ كما هو حال روايات التسع والثلاث عشرة في الأنثى، مقابلةً بروايات الحيض، وكما هو الحال

---

(١) كما أن الاعتبار بالحيض لا ينافي تحديد سن معينة، ولكنه يرجع الى المتعارف في المجتمع الذي، قد يتبانى على السن التي يغلب فيها الحيض أو الاحتلام.

في الذكر بين روايات الثلاث عشرة والأربع عشرة والخمس عشرة، والستّ عشرة، مضافاً إلى روايات أعرض عنها الأصحاب، وردت بسنّ التاسعة والعاشرة، وربّما السادسة والسابعة في الذكر. اللهم، إلا أن يُقال بأنّ ذكر سنّ معيّنة، يرجع إلى ما هو الغالب في المجتمع، ما يرجّح معه اعتبار السنّ الغالبة في المجتمع هو القاعدة العامّة في التعامل، عند الشكّ في حصول البلوغ .

وعلى كلّ حال، فقد ينبغي الاحتياط بترتيب آثار البلوغ في الأنثى على التسع، من وجوب الصلاة والصيام وما يجب على المرأة من الستر وغيرها من الواجبات، وعدم ترتيب الآثار الوضعية لبعض الأحكام المترتّبة على البلوغ فعلاً، كالحجّ، فإنّه لو حجّت الفتاة بعد التسع وقبل الحيض، فإن مقتضى هذا الاحتياط إعادة الحجّ إذا استطاعت له بعده، وعلى هذا القياس.

والحمد لله ربّ العالمين.

الفهرس

تقديم	٥
مقدمة	٧
تمهيد	٣٩
البلوغ في القرآن الكريم	٤١
بلوغ النكاح	٤٣
بلوغ الحكم	٥٣
بلوغ الأشد	٥٧
البلوغ في السنة	٦١
الاحتلام	٦٣
الانبات والاشعار	٧٥
سن بلوغ الذكر	٨٥
بلوغ الاثنين	١٣٧

البلوغ

بحث علمي فقهي لسماحة آية الله العظمى

السيد محمد حسين فضل الله

بقلم السيد جعفر فضل الله

إنّ قراءة النصوص الفقهيّة قراءة تفكيكيّة أو تركيبيّة من شؤون الممارسة الفقهيّة نفسها. وليس التفكيك والتركيب منهجيّتين يختار الفقيه ـ سلفاً ـ واحدةً منهما يتّبعها، على هدي ما شاع من أنّ الفقه عبارة عن تجميع المتفرّقات وتفريق المجتمعات.

هذا الكتاب يعكس رؤية جديدة للفقيه المجدّد السيّد محمد حسين فضل الله في قراءة النصوص الفقهيّة، في واحدةٍ من مهمّات المسائل، ويفتح نافذةً على آفاق جديدة في التفكير الفقهيّ، ما قد يحلّ بعض المشاكل التي يواجهها الفقيه في فهم النصوص واختلافاتها، والله من وراء القصد.

ISBN 9953-60-007-4

789953 600079

دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع ش.م.م
بيروت - لبنان - حارة حريك - قرب مستشفى الساحل
هاتف: ٠١/٤٥٠٧٦٩ - ٠٠ ٠٣/٧٥٥٢٠٠
ص.ب ٢٥/١٥٨ الضبيري