



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

الدين والادب

وغيره من الكتب

على يد المؤلفين والكتّاب

الذين هم

المعتمدون

على يد المؤلفين والكتّاب

دار الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرسائل الفقيهيه

كاتب:

ملا اسماعيل خواجهوئى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب الاسلامى

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	الرسائل الفقهيه المجلد ١
٩	اشاره
٩	اشاره
١٧	تذكره الوداد في حكم رفع اليدين حال القنوت
٣٥	رساله في شرح حديث الطلاق بيد من أخذ بالساق
٤١	رساله في حرمه النظر الى وجه الأجنبيةه
٤١	اشاره
٥٨	تأييد فيه تأكيد
٦٠	فصل المناقشه في الاخبار الداله على جواز النظر
٦٩	فصل حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأه
٧٣	فائده
٧٥	رساله خمسيه
٧٥	اشاره
٨٠	المقدمه
٩٠	الفصل الأول: إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً
٩٠	اشاره
١١٣	تنبيه
١١٤	الفصل الثاني: ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً
١٢٢	الفصل الثالث: ضعف القول بالوصيه بالخمس و دفته
١٢٤	الفصل الرابع: في تعيين من له الولاية لتفريق ما يخصه عليه السلام في المحاويج
١٣٠	الخاتمه
١٣١	رساله في أقل المده بين العمرتين
١٣١	اشاره

١٣٥	فصل الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين
١٣٨	فصل الجمع بين الاخبار الواردة
١٤١	فصل الأقوال في أقل المده بين العمرتين
١٤٤	فصل حول الروايه الداله على التوالى بين العمرتين
١٤٩	فصل تأييد القول بالتوالى بين العمرتين
١٥٠	فصل مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين
١٥٢	فصل تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائده
١٦٣	رساله فى الرضاع
١٦٣	اشاره
١٧٣	تنبيه المتنازع
١٧٤	فصل الاستدلال بالخبر على المدعى
١٧٤	اشاره
١٧٩	تنبيه
١٨٠	فصل تحكيم المرام من الخبر و الاثر
١٨٠	اشاره
١٨٥	نقل كلام لتقرير مرام
١٩٣	فصل فيه وصل المناقشه فى أدله المتنازع
٢٢٣	رساله فى التعويل على أذان الغير فى دخول الوقت
٢٣٥	رساله فى حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميت
٢٤١	رساله فى حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا
٢٤٧	رساله فى شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار
٢٥٧	رساله فى حكم الغسل فى الارض الباردة و مع الماء الباردة
٢٤٣	رساله فى أفضلية التسبيح على القراءه فى الركعتين الاخيرتين
٢٤٣	اشاره
٢٤٨	فصل ظاهر الصدوق يفيد تعين التسبيح مطلقا للامام و المنفرد
٢٤٩	فصل خبر محمد بن عمران، و كذا الفضل بن شاذان معلى

٢٧٢	فصل ما يدل من الاخبار على رجحان التسبيح
٢٧٤	فصل ما يجزى من التسبيح في الركعتين الاخيرتين
٢٧٧	رساله في تحقيق وجوب غسل مس الميت
٢٧٧	اشاره
٢٨٤	تتمه مهمه
٢٨٧	رساله في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه
٢٩٧	رساله في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاه و غيرها
٢٩٧	اشاره
٣٢٤	تنبيه نبيه:
٣٢٧	رساله في حكم الغسل قبل الاستبراء
٣٢٧	اشاره
٣٣١	الفصل الأول: ما دل من الأخبار على اعاده الغسل
٣٣٨	الفصل الثاني: ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة
٣٣٨	اشاره
٣٤١	تبيان:
٣٤٧	تذنيب:
٣٥٩	الفصول الأربعة: في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر
٣٥٩	اشاره
٣٦٢	الفصل الأول: الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر
٣٧٩	الفصل الثاني: التحقيق في أخبار المسأله سناً و متناً
٣٩٠	الفصل الثالث: تحقيق حول المسأله
٤٠٠	الفصل الرابع: المناقشه في كلام الأصحاب في المسأله
٤١٣	رساله في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه
٤١٣	اشاره
٤١٥	فصل الاستدلال على وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه
٤٤٨	فصل اعتبار النصاب بعد اخراج المؤن

- ٤٤٨ اشاره
- ٤٥٠ تنبيه:
- ٤٦١ تنبيه:
- ٤٦٥ رساله فى صلاه الجمعه -
- ٤٦٥ اشاره
- ٤٧٣ المناقشه فى الايات الداله على وجوب صلاه الجمعه عيناً
- ٤٧٣ اشاره
- ٤٨٠ وهم و تنبيه:
- ٤٨٣ وهم و تنبيه:
- ٤٨٦ تنبيه نبيه:
- ٤٩٦ المناقشه فى الروايات النبويه الداله على وجوب
- ٤٩٦ اشاره
- ٥١٢ تنبيه:
- ٥١٣ هدايه فيها درايه
- ٥٢١ المناقشه فى الاخبار الداله على وجوب الصلاه عيناً
- ٥٥٢ تعريف مركز

سرشناسه: خواجهوئی، اسماعیل بن محمد حسین، - ۱۱۷۳ق.

عنوان و نام پدیدآور: الرسائل الفقيه / محمد اسماعیل بن الحسین بن محمد رضا المازندرانی الخواجهوئی؛ تحقیق مهدی الرجائی.

مشخصات نشر: قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۱۱ق. = ۱۳۶۹ -

مشخصات ظاهری: ۲ ج.

فروست: سلسله آثار المحقق الخواجهوئی؛ ۹.

شابک: ۲۷۵۰ ریال

یادداشت: عربی.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ اول: ۱۴۱۱ق. = ۱۳۶۹).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: فقه جعفری -- قرن ۱۱ق.

شناسه افزوده: رجایی، سید مهدی، ۱۳۳۶ -، گردآورنده و مصحح

رده بندی کنگره: ۱۸۳/۵/BP ۱۳۶۹ ۵/۱۶

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۲۵۶۸۷

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

الرسائل الفقيهيه

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجوي

تحقيق مهدي الرجائي.

ص: ٤

فهرست

ص: ۵

فهرست

ص: ۶

تذكرة الوداد فى حكم رفع اليدين حال القنوت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذى قنتت له القانتات، و خضعت له القانتون، و ذلت له السماوات و دانت له الأرضون، و الصلاة و السلام على خير خلقه و مظهر لطفه محمد المتبع لدينه المسلمون، و على آله الشفعاء الذين يرجوا شفاعتهم المؤمنات المجرمات و المؤمنون المجرمون.

و بعد: فقد سألتنى بعض الأخلاء الأجلاء أيده الله تعالى عما اشتهر بين علمائنا الإماميه و فقهاءنا الاثنا عشرية رحم الله السلف منهم و الخلف من استحباب رفع اليدين حال القنوت فى الصلاة الخمس موازياً بوجهه بطونهما الى السماء مضمومه الأصابع إلا الإبهامين، و قال: انه ليس لهم على ذلك دليل يعول عليه أو حديث يركن اليه الا فى صلاة الوتر.

لما روى فى الصحيح عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: تدعو فى الوتر على العدو، و ان شئت سميتهم و تستغفر، و ترفع يديك فى الوتر حيال وجهك، و ان شئت تحت ثوبك (١).

ص: ٩

و ان ما لا نص فيه على التعيين يجب حمله على ما يقتضيه الأصل المفيد لليقين، والأصل هاهنا يقتضى عدم استحباب رفعهما حال القنوت، سواء فيه كل المصلين لانه تكليف و الأصل عدمه، مع ما يترأى من كونه بدعه و تشريعاً فى الدين لعدم ورود نص صحيح يعتمد به فيه على اليقين.

قال: و أيضاً فلخصومنا أن يشنعوا علينا و يقولوا: انكم أحدثتم فى دينكم ما ليس بمرورى عن أئمتكم، فإنكم ترفعون أيديكم بالقنوت فى صلواتكم الخمس و هو ليس بمنقول عنهم بحديث تعتمدون عليه، أو بأصل آخر ترجعون اليه. و هذا مما يقدح فى صحه دينكم، بل يدل على أنكم تفعلون ما تشتهون.

و ذكر أن الأمر إذا كان كذلك، فالاشتغال بتأليف رساله محتويه على الدليل الدال على ذلك المدعى لا يخلو من فائده دينيه، مع ما فيه من التقرب و الزلفى.

ثم انى لما أمعنت النظر وجدته صادقاً فى دعواه، مصيباً فيما اجتهد فيه و أنشأه، لخلو الكتب الاخباريه و الزبر الاستدلاليه على ما تصفحناه من حديث صحيح صريح فى ذلك المطلب بخصوص، بل لم نقف فيه على روايه تدل بمنطوقها عليه بعمومه.

فأجبناه الى مسئوله، و أسعفناه الى مأموله، لوجوب قضاء حاجه المؤمن مهما أمكن، و لا سيما إذا كان موصوفاً بالصدقه و الخله، و منعوته بالمحبه و الموده و لذلك سميتها ب«تذكره الوداد» راجياً من الله أن ينفعنا بها فى يوم المعاد.

فأقول، و أنا العبد الراجى إلى رحمة ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا بن علاء الدين محمد الشهير بإسماعيل: القنوت دعاء و كل دعاء يستحب فيه رفع اليدين.

أما الأولى، فلما ذكر ابن الأثير فى النهايه من قوله: فيه «تفكر ساعه خير من قنوت ليله» و قد تكرر ذكر القنوت فى الحديث، و يرد بمعان متعدده،

كالطاعة، والخشوع، والصلاة، والدعاء، والعبادة، والقيام، وطول القيام، والسكوت، فيصرف في كل واحد من هذه المعانى الى ما يحتمله لفظ الحديث الوارد فيه.

و فى حديث زيد بن أرقم «كنا نتكلم فى الصلاة حتى نزل: وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ، فأمسكنا عن الكلام» أراد به السكوت. وقال ابن الأنبارى: القنوت على أربعة أقسام: الصلاة، وطول القيام، و اقامه الطاعة، و السكوت انتهى (١).

و قال فى القاموس: القنوت الطاعة و السكوت و الدعاء و القيام فى الصلاة و الإمساك عن الكلام، و أقنت دعا على عدوه، و أطال القيام فى صلاته، و أدام الحج، و أطال الغزو تواضع لله (٢).

و قال فى الصحاح: القنوت الطاعة، هذا هو الأصل، ثم سمي القيام فى الصلاة قنوتاً. و فى الحديث «أفضل الصلاة طول القنوت» و منه قنوت الوتر انتهى (٣).

و لا- ريب فى أن المراد من لفظ القنوت فيما نحن فيه- أعنى: فى الأحاديث التى دلت على وجوبه (٤) أو استحبابه على اختلاف القولين فيه من هذه المعانى- هو الدعاء لا غير بقريته المقام.

و قال ابن عباس فى قوله تعالى وَ قُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (٥) معناه: داعين،

ص: ١١

١- ١) نهايه ابن الأثير ١١١/٤.

٢- ٢) القاموس المحيط ١٥٥/١.

٣- ٣) الصحاح ٢٦١/١.

٤- ٤) القائل بالوجوب محمد بن بابويه رحمه الله عليه، فإنه قال فى كتابه: القنوت سنه واجبه من تركه عمداً أعاده. و نحوه قال ابن أبى عقيل. و المعتمد الاستحباب، كما ذهب اليه كثير من الأصحاب «منه».

٥- ٥) سورة البقره: ٢٣٨.

و القنوت هو الدعاء فى الصلاه حال القيام، و هو المروى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السّلام. و كذلك فسره محمد بن بابويه بقوله: داعين. و قيل: طائعين.

و قيل: خاشعين (١).

و قال فى الكشاف: هو الركود و كف الأيدى و البصر (٢).

و قيل: الاولى أن يفسر القنوت بذكر الله قائماً أنسب من الدعاء فإنه أعم، و الأصحاب لا يشترطون الدعاء فى القنوت، فإنهم يجعلون كلمات الفرج أفضله و ليس فيها دعاء.

و كل ذلك تفسير فى مقابل النص، فهو غير مسموع، فتأمل.

و أما الثانيه، فلما روى ابن فهد فى عده الداعى عنه صلّى الله عليه و آله أنه كان يرفع يديه إذا (٣) ابتهل و دعا كما يستطعم المسكين، و فيما أوحى الله الى موسى عليه السّلام: ألق كفيك ذلاً بين يدي كفعل العبد المستصرخ الى سيده، فإذا فعلت ذلك رحمت و أنا أكرم الأكرمين الحديث (٤).

و روى فى الفقيه عن صفوان بن مهران الجمال قال: رأيت أبا عبد الله عليه السّلام إذا صلى و فرغ من صلاته رفع يديه فوق رأسه (٥).

و قال أبو جعفر عليه السّلام: ما بسط عبد يديه الى الله عز و جل الا و استحى الله أن

ص: ١٢

١-١) راجع مجمع البيان ٣٤٣/١.

٢-٢) الكشاف ٣٧٦/١.

٣-٣) كلمه «إذا» و ان لم تكن فى اللغه للعموم، لكونها من السور الجزئى لكنها بحسب العرف تفيده، كما فى قوله تعالى إذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ - إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ - إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ و غيرها و قد نص بذلك كثير من المحققين، منهم المولى أحمد الأردبيلى فى آيات أحكامه «منه».

٤-٤) عده الداعى ص ١٨٢-١٨٣.

٥-٥) من لا يحضره الفقيه ٣٢٥/١، ح ٩٥٢.

يردها صفرًا حتى يجعل فيها من فضله و رحمته ما يشاء، فإذا دعا أحدكم فلا يرد يديه حتى يمسح بهما على رأسه و وجهه.

و فى خبر آخر: على وجهه و صدره (١).

و قال أمير المؤمنين عليه السّلام إذا فرغ أحدكم من الصلاه فليرفع يديه الى السماء و لينصب فى الدعاء. فقال ابن سبأ: يا أمير المؤمنين أليس الله بكل مكان؟ قال بلى. قال: فلم يرفع يديه الى السماء؟ فقال: أو ما تقرأ و فى السّماء رزقكم و ما تُوعِدُونَ (٢) فمن أين يطلب الرزق الأيمن موضعه، و موضع الرزق و ما وعد الله عز و جل السماء (٣).

و سأل أبو بصير الصادق عليه السّلام عن الدعاء و رفع اليدين، قال: على خمسة أوجه: أما التعود فتستقبل القبلة بباطن كفيك. و أما الدعاء فى الرزق فتبسط كفيك و تفضى بباطنهما الى السماء. و أما التبتل فايماؤك بإصبعك السبابة، و أما الابتهاج فترفع يديك تجاوز بهما رأسك. و أما التضرع فأن تحرك إصبعك السبابة تجاه وجهك و هو دعاء الخيفه (٤).

و قال عليه السّلام: الرغبة تبسط يديك و تظهر باطنهما، و الرهبة تبسط يديك و تظهر ظهرهما، و التضرع تحرك السبابة اليمنى يمينًا و شمالًا، و التبتل تحرك السبابة اليسرى ترفعهما الى السماء رسلا و تضعها رسلا. و الابتهاج تبسط يديك و ذراعيك الى السماء، و الابتهاج حين ترى أسباب البكاء (٥).

و عن سعيد بن يسار قال قال الصادق عليه السّلام: هكذا الرغبة و أبرز باطن راحتيه

ص: ١٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٢٥، ح ٩٥٣.

٢- ٢) سورة الذاريات: ٢٢.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ١/٣٢٥، ح ٩٥٥.

٤- ٤) بحار الأنوار ٩٣/٣٣٩، ح ٨، أصول الكافي ٢/٤٨١، ح ٥.

٥- ٥) أصول الكافي ٢/٤٨٠.

إلى السماء، وهكذا الرهبه و جعل ظهر كفيه الى السماء، وهكذا التضرع و حرك أصابعه يميناً و شمالاً، و هكذا التبتل يرفع إصبعه مره و يضعها اخرى، و هكذا الابتهاال مد يديه تلقاء وجهه. و قال: لا تبتهل حتى ترى الدمعه (١).

و عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: مر بي رجل و أنا أدعو في صلاتي يساري، فقال: يا أبا عبد الله يمينك، فقلت: يا عبد الله ان لله تبارك و تعالى حقاً على هذه كحقه على هذه (٢).

و أيضاً لما كان القنوت دعاءً و رغبه و سؤالاً، فكان ينبغي للعبد أن يبسط كفيه رافعاً بين يديه تعالى، لكونه أقرب الى حاله في بسط ماله و حسن ظنه بافضاله و رجائه له، فكأنه بذلك يسأل الأمان فيبسط كفيه لما يقع فيهما من الإحسان، و لأنه أقرب الى العبوديه و الاحتقار و الذله، فكأنه كالغريق الرافع يديه الحاسر عن ذراعيه المتشبت بأذيال رحمته، و المتعلق بدوائب رحمته التي نجت الهالكين و أغاثه المكرويين، مع ما فيه من الاشعار بوقوفه موقف العبد الذليل و اشتغاله بخالقه الجليل عن طلب الآمال و التعرض للسوء.

و روى ركن المله و الدين ثقه الإسلام محمد بن يعقوب الكليني سقى الله ضريحه في كتاب الكافي، و روى أيضاً آيه الله في العالمين طاب ثراه في التذكرة و منتهى المطلب عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال: كان رسول الله صلى الله عليه و آله إذا أهل هلال شهر رمضان استقبل القبلة و رفع يديه قال: اللهم أهله علينا بالأمن و الايمان الدعاء (٣).

و روى الشيخ الصدوق طاب ثراه في كتاب من لا يحضره الفقيه نقلا عن

ص: ١٤

١-١) أصول الكافي ٢/٤٨٠، ح ٣.

٢-٢) أصول الكافي ٢/٤٨٠، ح ٤.

٣-٣) فروع الكافي ٤/٧٠، ح ١.

أبيه رضى الله عنه فى الرساله.و ذكر السيد الجليل الطاهر ذو المناقب و المفاخر رضى الدين على بن طاوس قدس الله نفسه و نور رسمه انه مروى عن الصادق عليه السلام قال:فاذا رأيت هلال شهر رمضان فلا تشر اليه و لكن استقبل القبلة و ارفع يديك الى الله عز و جل و خاطب الهلال و قل ربى و ربك الدعاء (١).

و قال شيخنا البهائى طاب ثراه فى حديثه بعد نقل هذين الحديثين و غيرهما يستفاد من هذه الروايات بعض الآداب التى ينبغى مراعاتها حال قراءه الدعاء عند رؤيه الهلال،منها:استقبال القبلة حال الدعاء،كما تضمنه الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه و آله من انه كان يفعل ذلك و منها:رفع اليدين الى الله عز و جل وقت قراءه الدعاء كما تضمنه الحديثان المذكوران و لا خصوصيه لهذين الأمرين بهلال شهر رمضان،و ان تضمن الخبران أن فعل النبى صلى الله عليه و آله ذلك كان فى هلاله، و كذلك أمر الصادق عليه السلام بذلك بل لا خصوصيه لهما بدعاء الهلال،فإنهما يعمان كل دعاء الى آخر ما ذكره (٢).

لا يقال حديث محمد بن مسلم السابق ذكره يدل على أنه عليه السلام قد رفع يده اليسرى فى صلاته.و قوله عليه السلام فى جواب الرجل «ان لله تبارك و تعالى حقاً على هذه كحقه على هذه» يدل على استحباب رفع اليمنى أيضاً فبمجموع هذا الحديث يثبت استحباب رفع اليدين فى الصلاة،و هذا هو المطلوب.

لأننا نقول:ليس المدعى كما سبق مطلق الصلاة،بل انما هو الصلوات الخمس بخصوصها.و هذا الحديث لا يدل عليه بخصوصه،لجواز أن تكون الصلاة المذكوره فيه هى النافله بل الوتر بخصوصها،و هو الظاهر لما مر فى صحيحه محمد بن سنان.

و لما روى محمد بن بابويه رحمه الله عليه فى الفقيه بإسناده عن عبد الله بن

ص:١٥

١-١) من لا يحضره الفقيه ٢/١٠٠.

٢-٢) الحديثه الهاليله ص ٢٧٦،الطبعه الحجرية.

أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: استغفر الله في الوتر سبعين مره تنصب يدك اليسرى و تعد باليمنى الاستغفار الحديث (١). وهو كما ترى نص بالباب و الله أعلم بالصواب.

فان قيل: يمكن أن يستدل على استحباب رفع اليدين حال القنوت في الصلاه بما روى الشيخ في التهذيب و الاستبصار بإسناده عن معاوية بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: التكبير في صلاه الفرض في الخمس الصلوات خمس و تسعون تكبيره، منها تكبيره القنوت خمس (٢).

و عنه عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة، و فسرهن في الظهر احدى و عشرون تكبيره، و في العصر احدى و عشرون تكبيره، و في المغرب ستة عشر تكبيره، و في العشاء الآخرة احدى و عشرون تكبيره، و في الفجر احدى عشره تكبيره، و خمس تكبيرات في القنوت في خمس صلوات (٣).

و عن أبي الصباح المزني قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: خمس و تسعون تكبيره في اليوم و الليله للصلوات الخمس. منها تكبيره القنوت (٤).

قلت: غايه ما تدل عليه تلك الاخبار على تقدير التسليم استحباب رفع اليدين بالتكبير في الصلوات الخمس إذا كان المصلي مريداً للقنوت، و أما أنها تدل على استحبابه حال القنوت (٥) فلا، إذ دلالة فيها عليه بشيء من الدلالات، فان استحباب

ص: ١٦

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٤٨٩، ح ١٤٠٦.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢/٨٧، ح ٩١، و الاستبصار ١/٣٣٦، ح ١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢/٨٧، ح ٩٢، و الاستبصار ١/٣٣٦، ح ٢.

٤- ٤) تهذيب الاحكام ٢/٨٧، ح ٩٣، و الاستبصار ١/٣٣٦-٣٣٧.

٥- ٥) انما قلنا ذلك لانه ليس فيها ما يدل على استحباب رفعهما وقت التكبير للقنوت أيضاً، بل الذي دل عليه بمنطوقها انما هو التكبير قبل القنوت، و ذلك لا يستلزم رفعهما بالتكبير رفعهما لمطلق التكبيرات الصلاتيه في غير حال التقيه مستحب، و ذلك مفهوم من الأخبار كما سيجيء لا منها «منه».

رفعهما بالتكبير للقنوت لا يستلزم استحبابه وقت قراءه القنوت الذى كلامنا فيه، كما لا يخفى على الناقد البصير.

ثم ان الشيخ رحمه الله بعد نقل تلك الأخبار التى أسلفناها قال:ينبغى أن يكون العمل عليها و بها كان يفتى شيخنا المفيد قديماً ثم عن له فى آخر عمره ترك العمل بها و العمل على رفع اليدين بغير تكبير.و القول الأول أولى لوجود الروايات بها، و ما عداه لست أرى به حديثاً أصلاً.

و ليس لأحد أن يتأول هذه الاخبار بأن يقول:ما زاد على التسعين تكبيره أحمله على أنه إذا نهض من التشهد الأول إلى الثالثه يقوم بتكبيره لأمر:

أحدها أنه انما تتأول الاخبار و تترك ظواهرها إذا تعارضت و كان ينافى بعضها بعضاً،و ليس هاهنا ما ينافى هذه الروايات،فلا يجوز العدول عن ظواهرها بضرب من التأويل.

و ثانيها:أنه ليس كل الصلوات فيها نهوض من الثانيه إلى الثالثه،و انما هو موجود فى أربع صلوات،فلو كان المراد ذلك لكان يقول أربع و تسعون تكبيره.

و ثالثها:أن الحديث المفصل تضمن ذكر احدى عشر تكبيره فى صلاه الغداه و تكبيره بعد ذلك للقنوت مضافاً إليها،فلو كان الأمر على ما يأول عليه لكان التكبير فيها إحدى عشره تكبيره فقط.

و رابعها:أنه قد وردت روايات منفردة بأنه ينبغى أن يقوم الإنسان من التشهد الأول إلى الثالثه و يقول:بحول الله و قوته أقوم و أقعد.و لم يذكر التكبير،فلو كان يجب القيام بالتكبير لكان يقول:ثم يكبر و يقوم إلى الثالثه،كما أنهم لما ذكروا الركوع و السجود قالوا:ثم يكبر و يركع و يكبر و يسجد و يرفع رأسه من السجود و يكبر،فلو كان هاهنا تكبيراً كان يقول مثل ذلك.

و قد روى ذلك عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا جلست في الركعتين الأولتين فتشهدت ثم قمت، فقل: بحول الله و قوته أقوم و أقعد، ثم ذكر حديثين آخرين بهذا المضمون (١) انتهى.

فإن قلت: ما تقول في حديث روى محمد بن يعقوب في الروضة بإسناده عن معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان في وصيه النبي صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام أن قال: يا على أوصيك في نفسك بخصال فاحفظها عني، ثم ساق الكلام عليه السلام الى أن قال: و عليك بصلاته الليل، و عليك بصلاته الزوال، قال ذلك ثلاثاً، ثم قال: و عليك بتلاوه القرآن على كل حال، و عليك برفع يديك في صلاتك و تقلبيهما الحديث (٢).

فإنه صريح الدلالة على استحباب رفع اليدين حال القنوت.

قلت: لا صراحة فيه بذلك المطلب، بل لا دلالة له عليه أصلاً، لاحتمال أن يكون المراد و عليك برفع يديك في صلاتك وقت تكبيره الإحرام، أو وقت سائر التكبيرات، سواء كانت للركوع أو السجود أو غيرهما، فإنه يستحب للمصلي أن يرفع بها يديه إلى أذنيه، و يكون معنى قوله عليه السلام «و تقلبيهما» ترديدهما و توجيههما إلى جهه السماء، بأن يجعل باطن كفيه في حال رفع اليدين بالتكبير الى جانب السماء، أو الى جهه القبلة.

و يدل على ما ذكرناه روايات منها: ما روى الشيخ رحمه الله في الصحيح عن معاوية بن عمار قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام يرفع يديه إذا ركع، و إذا رفع رأسه من الركوع، و إذا سجد، و إذا رفع رأسه من السجود، و إذا أراد أن يسجد

ص: ١٨

١-١ (١) الاستبصار ١/٣٣٧-٣٣٨.

٢-٢ (٢) الروضة من الكافي ٨/٧٩.

و منها: ما روى في الصحيح أيضاً عن ابن مسكان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

في الرجل يرفع يده كلما أهوى للركوع أو السجود، و كلما رفع رأسه من ركوع أو سجود، قال: هي العبودية (٢).

و في الصحيح أيضاً عن صفوان بن مهران الجمال، قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام إذا كبر في الصلاة يرفع يديه حتى تكاد تبلغ أذنيه (٣).

و في صحيحه ابن سنان قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام يصلي يرفع يديه حيال وجهه حين استفتح (٤).

و عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث صحيح في قول الله عز و جل فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ قال: هو رفع يديك حذاء وجهك (٥).

و في صحيحه منصور بن حازم قال: رأيت أبا عبد الله عليه السلام افتتح الصلاة، فرفع يديه حيال وجهه، و استقبل القبلة ببطن كفيه (٦).

و في حسنه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا افتتحت الصلاة فارفع كفيك ثم ابسطها بسطاً الحديث (٧).

مع أنا نقول: و على تقدير أن يكون المراد و عليك برفع يديك في صلاتك حال القنوت لا دلالة لهذا الحديث على ذلك المطلب أيضاً، لأن كلامنا في خصوص

ص: ١٩

١-١ تهذيب الاحكام ٧٥/٢، ح ٤٧.

٢-٢ تهذيب الاحكام ٧٥/٢، ح ٤٨.

٣-٣ تهذيب الاحكام ٦٥/٢-٦٦، ح ٣.

٤-٤ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٤.

٥-٥ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٥.

٦-٦ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٨.

٧-٧ تهذيب الاحكام ٦٧/٢، ح ١٢.

الصلوات الخمس المفروضات، وهذا الحديث أعم منه، ولا دلالة للعام على الخاص بشيء من الدلالة نعم لو كان في المقام نص صريح على المدعى لأمكن أن يجعل هذا الحديث بعمومه مؤيداً له وليس فليس.

فان قلت: يمكن أن يستدل على ذلك المطلوب بما رواه الشيخ رحمه الله في التهذيب في باب طويل يذكر فيه الصلاة و صفتها و المفروض منها و المسنون في الصحيح عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السّلام قال قال: علي الامام أن يرفع يده في الصلاة ليس على غيره أن يرفع يده في الصلاة (١).

بأن يحمل الامام على المعصوم، و يقال: المراد رفع اليد في القنوت لعدم التقية في شأنه عليه السّلام، لان المعلوم من مذهبه ذلك بخلاف غيره عليه السّلام، فان عليه أن يتقى و لا يرفع يديه للقنوت، بل يقنت غير مرفوع اليدين، فيدل على أن غير الامام عليه السّلام إذا كان في حال غير التقية يستحب له أن يرفع يديه للقنوت، و بذلك يثبت المطلوب.

قلت: فيه أولاً: ان التقية كما يجب على غيره عليه السّلام كذلك يجب عليه أيضاً بل في شأنه العزيز أشد و أكد، كما يرشدك اليه قوله عليه السّلام «التقية ديني و دين آبائي» (٢).

اللهم الا أن يأول بتقيه لا يكون فيها إلا مشقه يسيره لا تبلغ الى حد الخوف على النفس أو المال، فان تركها حينئذ جائز، لكن على هذا يكون نسبه الى غيره عليه السّلام كنسبه الى نفسه في أنه لا ينبغي التقية فيه، و حينئذ فليس للتخصيص به وجه، و هو ظاهر.

و ثانياً: أنه ليس فيه تصريح بالمطلوب، لان رفع اليد مطلق في الحديث

ص: ٢٠

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٨٧، ح ٩.

٢-٢) أصول الكافي ٢/٢١٩، ح ١٢.

فكما يمكن حمله على ما ذكرت مع ما فيه من التكلف و التعسف، كذلك يمكن أن يحمل على رفعها بالتكبير للإحرام أو الركوع أو غيرهما، و بذلك يبطل الاستدلال به عليه.

بل نقول: هذا الحمل أقرب و أولى، كما حمل عليه الشيخ رحمه الله حيث قال: المعنى فى هذا الخبر أن فعل الإمام أكثر فضلاً و أشد تأكيداً من فعل المأموم و ان كان فعل المأموم أيضاً فيه فضل على ما بيناه فيما مضى (١).

و هو منه رحمه الله إشاره الى ما قال فيما سبق منه من استحباب رفع اليدين للتكبير مطلقاً اماماً كان أو مأموماً.

و ثالثاً: أنه ليست فى المقام قرينه تدل على أن المراد بالإمام هو المعصوم، فكيف يحمل عليه فى مقام الاستدلال، بل الظاهر أن المراد به امام الصلاة دون المعصوم، و قد أوماً إليه الشيخ فيما نقلنا عنه آنفاً، فتأمل.

فإن قيل: يمكن استفادة استحباب رفع اليد فى القنوت مما روى الشيخ فى التهذيب فى الباب المذكور بإسناده عن على بن محمد بن سليمان، قال كتبت الى الفقيه أسأله عن القنوت، فكتب: إذا كانت ضروره شديده، فلا ترفع اليدين و قل ثلاث مرات بسم الله الرحمن الرحيم (٢).

و عن الحكم بن مسكين عن عمار بن موسى الساباطى قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام أخاف أن أقت و خلفى مخالفاً، فقال: رفعك يديك يجرى عنى رفعهما كأنك تركع (٣).

قلت: هذان حديثان مجهولان، أما الأول، فبعلى بن محمد بن سليمان، على

ص: ٢١

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٨٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢/٣١٥، ح ١٤٢.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢/٣١٦، ح ١٤٤.

أن فيه ضعف من وجه آخر (١)، وقد اتفقوا على أن الحديث الضعيف لا يثبت به الأحكام الشرعية، والاستحباب حكم شرعي فلا يثبت به، وذلك لأن الحرمة في الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل، فهو مردد بين كونه سنه ورد بها الحديث في الجملة، وبين كونه تشريعاً وحرماً لما ليس من الدين فيه، ولا ريب أن ترك السنه أولى من الوقوع في البدعه، فإن تاركها متيقن للسلامه وفاعلها متعرض للندامه.

و أما قولهم باستحباب بعض الأعمال التي وردت بها أخبار ضعيفه و حكمهم بترتب الثواب عليها، فليس مستنداً في الحقيقه إلى تلك الاخبار، بل الى قوله عليه السلام «من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له أجره و ان لم يكن على ما بلغه» (٢) و هو كما قيل: حديث حسن الطريق متلقى بالقبول متأيّد بأخبار آخر.

و من الأصحاب من لم يعمل بالحسان أيضاً و ان اشتهرت و اعتضدت بغيرها بل اقتصر على العمل بالصالح فقط، بل و منهم من لم يعمل بالاخبار الآحاد مطلقاً، فكيف يستدل بتلك الأخبار الضعيفه الغير الناطقه باستحباب المعهود عليه، فتأمل.

و مع قطع النظر عن ذلك يمكن أن يكون المراد فلا- ترفع اليدين بالتكبير للقنوت، و ذلك بحسب مفهومه المخالف لا يستلزم استحباب رفع اليدين حال القنوت في غير وقت القنوت، بل غايه استحباب رفعهما في وقت التكبير للقنوت إذا لم يكن هناك تقيه، و قد عرفت فيما سبق منا أن ذلك غير مستلزم للمطلوب، فتأمل.

على أنا نقول: في كون مفهوم المخالفه دليلاً خلاف بين الأصوليين، و لذلك

ص: ٢٢

١- ١) و هو أن هذه الروايه مع كونها ضعيفه السند مكاتبه لا تعطى الوثوق «منه».

٢- ٢) وسائل الشيعه ٥٩/١.

اختلف العلماء فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم الزكاه» (١) هل هذا بمفهومه الخطاب تدل على انتفاء الزكاه عن المعلوفه أم لا؟ و أما الثانى فبالحكم بن مسكين مع ما فيه من المخالفه، لما رواه محمد بن يعقوب الكلينى فى أوائل كتاب الروضه عن أبى عبد الله عليه السّلام فى حديث طويل نأخذ منه موضع الحاجه قال عليه السّلام: دعوا رفع أيديكم فى الصلاه إلا مره واحده حين تفتتح الصلاه، فإن الناس قد شهروكم بذلك، والله المستعان و لا حول و لا قوه إلا بالله الحديث (٢).

و بعد اللتيا و التى لا تصریح فيهما على ذلك المطلب على الوجه الذى قد سبق ذكره، و هو استحباب رفع اليدين حال القنوت موازياً بوجهه بطونهما الى السماء مضمومه الأصابع إلا الإبهامين، كما صرح به الأصحاب، و الغرض من تلك المسأله بيان ذلك و لم يبين منهما، و حينئذ فالاعتماد فى إثباته على ما ذكرناه أولاً.

ثم ان صاحب المدارك لما لم يعثر على ذلك المطلب بدليل قال فيه بعد نقل كلام المصنف قدس الله روحهما «الرابع شغل اليدين بأن تكونا فى حال قيامه على فخذه بحذاء ركبتيه، و فى حال القنوت تلقاء وجهه»: و أما استحباب جعلهما فى حال القنوت تلقاء وجهه، فربما كان مستنده قوله عليه السّلام فى صحيحه ابن سنان الوارده فى قنوت الوتر «و ترفع يديك فى الوتر حياى وجهك و ان شئت تحت ثوبك» ثم قال: و يستحب أن تكونا مبسوطتين يستقبل بهما بطونهما السماء و ظهورهما الأرض. و حكى المصنف فى المعبر قولاً بجعل باطنهما إلى الأرض

ص: ٢٣

١- ١) عوالى اللئالى ٣٩٩/١، برقم: ٥٠.

٢- ٢) الروضه من الكافى ٧/٨.

ثم قال: وكلا الأمرين جائز (١) انتهى كلامه رفع مقامه.

وقال في الذكرى: الثامنة يستحب رفع اليدين به تلقاء وجهه مبسوطتين، يستقبل ببطونهما السماء و ظهورهما الأرض قاله الأصحاب. و روى عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السّلام و ترفع يديك حيال وجهك و ان شئت تحت ثوبك و تتلقى بباطنهما السماء. و قال المفيد: يرفع يديه حيال صدره، و حكي في المعبر قولاً - بجعل باطنهما إلى الأرض و يفرق الإبهام عن الأصابع قاله ابن إدريس.

و يستحب نظره الى بطونهما ذكره الجماعة، و يجوز ترك الرفع للتقيه، لروايه على بن محمد أنه كتب الى الفقيه يسأله عن القنوت، فكتب إذا كانت ضروره شديده فلا - ترفع اليدين و قل ثلاث مرات بسم الله الرحمن الرحيم و يمسح وجهه بيديه و يمرهما على لحيته و صدره قاله الجعفي، و هو مذهب بعض العامه (٢) انتهى كلامه طاب منامه.

و أنت بعد خبرك بما زبرنا في تضاعيف البحث تعرف ما يرد عليهما ان كنت من المتأملين.

نعم يمكن أن يستدل على إثبات هذا المطلب بما رواه الشيخ رحمه الله في التهذيب بسند موثق عن سماعه عن أبي بصير قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: إذا دخلت المسجد فاحمد الله و أثن عليه، و وصل على النبي صلى الله عليه و آله، فإذا افتتحت الصلاة فكبرت فلا تجاوز أذنيك و لا ترفع يديك بالدعاء في المكتوبه تجاوز بهما رأسك (٣).

فإن فيه دلالة بحسب مفهومه المخالف على جواز رفع اليدين بالدعاء في المكتوبه، و لكن لا يجوز أن يتجاوز بهما رأسه.

ص: ٢٤

١-١) مدارك الاحكام ص ٢٠٥.

٢-٢) الذكرى ص ١٨٤.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٦٥/٢، ح ١.

و فيه مع ما عرفت سابقاً أن الغرض المسوق له الكلام بيان استحباب رفعهما حال القنوت في الصلاة المكتوبة، وهو غير لازم منه، لا مجرد الجواز و الإباحه كما يلزم منه على تقدير التسليم، مع أنه ليس بصريح في القنوت لجواز أن يراد بالدعاء الدعاء الذي يدعى به بين الأذان و الإقامه فتدبر.

و الأظهر عندي أن مستند الأصحاب في ذلك الباب ما مر في صدر تلك الرساله من العمومات الداله على استحباب رفع اليدين في الدعاء مطلقاً، و تلك الأخبار المذكوره على تقدير ثبوتها و صحتها مؤيده لها و كاشفه عن صحه مضمونها.

هذا و يمكن أن يستدل على إثبات ذلك المطلب بفتاوى الأصحاب، فإن جمعاً كثيراً من العلماء و جمماً غفيراً من الفقهاء من السلف الى الخلف رحمهم الله قد ذكروا ذلك في كتبهم الفقيهيه، و حكموا باستحبابه من غير نكير، فإن التبع يشهد بعدم الخلاف في ذلك بينهم. و الظاهر أن ذلك و ان لم يبلغ مبلغ الإجمال لكنه حجه.

قال في الذكرى: إذا أفتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف فليس إجماعاً قطعاً، و خصوصاً مع علم العين للجزم بعدم دخول الإمام حينئذ، و مع عدم علم العين لا يعلم أن الباقي موافقون، و لا يكفي عدم علم خلافهم، فإن الإجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف.

و هل هو حجه مع عدم متمسك ظاهر من حجه نقلية أو عقلية؟ الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الفتوى بغير علم، و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل، خصوصاً و قد تطرق الدروس الى كثير من الأحاديث لمعارضه الدول المخالفه و مباينه الفرق المنافيه، و عدم تطرق الباقي الى الرد له، مع أن الظاهر وقوفهم عليه، و انهم لا يقرون ما يعلمون خلافه.

فان قلت: لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين.

قلت: فيبقى قول أولئك سليماً من المعارض، ولا فرق بين كثره القائل بذلك أو قلته مع عدم معارض، وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرائع الشيخ أبي الحسن ابن بابويه رحمه الله عليه عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به، وإن فتواه كروايته.

و بالجمله ينزل فتاويهم منزله رواياتهم، هذا مع ندور هذا الفرض، إذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التأمل [\(١\)](#) انتهى.

أقول: ويمكن القول بأن ما نحن فيه ليس من جملة هذا الفرض النادر، لما عرفت من الدليل الدال عليه عند التأمل، وعلى تقدير كونه منها لا بأس به أيضاً، لأنه مما يمكن أن يتمسك به عند الحاجة كما عرفت، ولعل في قول صاحب الذكرى قوله الأصحاب إيماء إلى ذلك فتبصر.

هذا ما عندنا في جواب مسألتك هذه على سبيل الاستعجال والله ورسوله والأئمة من بعده أعلم بحقيقته الحال، وصلى الله على خير خلقه ومظهر لطفه سيدنا محمد وآله خير آل.

و تم استنساخ و تصحيح الرسالة في (٢٩) ذي القعدة سنة (١٤١٠) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٦

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١٠)

رساله في شرح حديث الطلاق بيد من أخذ بالساق

للعلامة المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله:الطلاق بيد من أخذ بالساق (١).

الطلاق مشتق من الإطلاق، يقال: أطلق قيده إذا أحله، ثم نقل الى إزاله قيد النكاح من غير عوض بصيغه طالق.

و المراد به فيما ورد فى الطلاق من الآيات و الروايات، مثل إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ (٢) الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (٣) «المتعاه تبين بغير طلاق» (٤) و أمثال ذلك هو هذا المعنى، لانه المتبادر من إطلاق الطلاق فى عرف الشرع.

وقد تقرر فى الأصول أنه إذا صدر من الشارع ماله محمل لغوى و محمل شرعى، كالطواف بالبيت صلاه، فمثل هذا لا يكون مجملًا بل يحمل على المحمل الشرعى، لأن عرف الشارع أن يعرف الأحكام الشرعيه و لذلك بعث، و لم يبعث لتعريف الموضوعات اللغويه، فكانت ذلك قرينه موضحه للدلاله فلا إجمال.

ص: ٢٩

١-١ (١) عوالى اللئالى ٢٣٤/١، برقم: ١٣٧.

٢-٢ (٢) سوره الطلاق: ١.

٣-٣ (٣) سوره البقره: ٢٢٩.

٤-٤ (٤) وسائل الشيعه ١٤/٤٩٥.

ثم لما كان المبتدأ معرّفًا بلام الجنس كان مفيداً للحصر، فالمستفاد من الخبر حصر المبتدأ في خبره، وهو يقتضى انحصار وقوع الطلاق المعتبر في الزوج المستحق للوصف. هذا غاية ما يمكن أن يستفاد من هذا الخبر.

و فيه أن دلالة على الحصر ضعيفه لعدم إرادته، على أن المراد باليد هاهنا القدره، كما صرح به في التنقيح (١)، واللام يجوز طلاق الوكيل مع أنه جائز، لأن يده مستفاده من يده، فليجز من الولي أيضاً، لأن الشارع نصبه ليقوم بمصالح المولى عليه.

و اليد بالمعنى المذكور كما تشمل الوكالة فكذلك تشمل الولايه، فقول بعض الأصحاب بعدم جواز طلاق الولي عن المجنون مستدلاً بهذا الخبر محل نظر.

نعم يمكن القول بعدم وقوع طلاق الولي عن الصبي، لأن له أمداً يترقب و يزول نقصه فيه، فيمكن أن يقع الطلاق بيده بلا واسطه ان أراد ذلك، بخلاف المجنون المطبق.

هذا و إذ تقرر أن المراد بالطلاق المذكور في الخبر هو المعنى الشرعى، فظاهر أنه لا يشمل نكاح المتعه، إذ لا تقع بها طلاق بل تبين بانقضاء المسده أو بهبته إياها، كما هو مذهب أصحابنا القائلين بالمتعه، و لذلك اعتبروا في عقد المطلقه الدوام، و فرعوا عليه عدم وقوع الطلاق بالمتمتع بها.

و في روايه محمد بن إسماعيل عن الرضا عليه السلام قلت: و تبين بغير طلاق يعنى المتعه؟ قال: نعم. كذا في الاستبصار (٢).

و فيه عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام في المتعه، قال: ليست من الأربع،

ص: ٣٠

١- ١) التنقيح الرائع ٢/٢٩٣.

٢- ٢) الاستبصار ٣/١٥١، ح ٢.

لأنها لا تطلق ولا ترث ولا تورث و إنما هي مستأجره (١).

و فى الفقيه عن موسى بن بكر عن زرارته قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

عده المتعه خمسه و أربعون يوماً، فإذا جاء لأجل كانت فرقه بغير طلاق (٢).

و قد نفى كثير من الأصحاب إيلاء المتعه بقولهم «و لا- يقع بها إيلاء» لقوله تعالى فى قصه الإيلاء وَ إِنِّ عَزَمُوا الطَّلَاقَ (٣) و ليس فى المتعه طلاق.

و قال فى المسالك: اقامه الهبه مقام الطلاق قياس.

و قال الشيخ على رحمه الله فى حواشيه: جعل الهبه عوض الطلاق إدخال لها فى باب القياس. و أيضاً فإن الأصحاب لم يعدوا الهبه من أقسام الطلاق.

و بما قررنا ظهر فساد ما توهمه بعض المعاصرين من عدم جواز هبه الأب المده المضروبه فى نكاح متعه ولده الصغير، مستدلاً بأنها طلاق، و الخبر المذكور يدل على عدم جواز طلاقه عنه.

و ذلك لأنه ان أراد أن الهبه المذكوره طلاق شرعى ففیه ما عرفته، و ان أراد أنها طلاق لغوى ففیه أن المراد بالطلاق المذكور فى الخبر هو الطلاق الشرعى.

و بالجمله دلالة الخبر على عدم جواز هبه الولی المده انما تثبت أن لو كان المراد بالطلاق المذكور فيه هو الطلاق بالمعنى اللغوى، و دون ثبوته خرط القتاد.

و كيف لا؟! و الأصحاب مصرحون بأن المتعه لا يقع بها طلاق كما مر. و هذا منهم صريح فى أنهم حملوا الطلاق المذكور فيه على معناه الشرعى، و الا فلا وجه لتخصيصهم الطلاق بغير المتعه، و اعتبارهم فى المطلقة الدوام على أن قول الرضا و الباقر عليهما السلام المتعه تبين بغير طلاق صريحان فى أن هبه المده لا تسمى

ص: ٣١

١- ١) الاستبصار ٣/١٤٧، ح ٥.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٦٤.

٣- ٣) سورة البقره: ٢٢٧.

طلاقاً شرعياً، و إلا لكاد بينونها في صورته الهبه بالطلاق لا بغيره.

فالأقرب صحه هبه الولي، لثبوت ولايته المجوزه للتصرف في أمور المولى عليه مع رعايه الغبطه و المصلحه و تخلفه في الطلاق لدليل خارج لا يوجب إلحاقها به، لانه قياس لا نقول به، على أن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، كما قال الصادق عليه السلام، و قد رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه (١).

و هبه الولي المده مما لم يرد فيه نهى، و خصوصاً إذا كانت المده قليله غير واصله إلى زمان بلوغ الصبي، فان في هذه الصوره لا يتصور له أمد يترقب و يزول فيه نقصه ليقع الطلاق بيده على كون الهبه طلاقاً شرعياً.

و الحاصل أن كون الولي ممنوعاً من الهبه المذكوره غير منصوص و لا- مفهوم من الخبر، و مساواتها للطلاق المنصوص في المعنى المقتضى للمنع مع أنه قياس و مخالف للأصل ممنوعه، لأن لكل منهما حدوداً و لوازم مختلفه، و اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزوم.

فلعل غرض الشارع من نهى الولي عن الطلاق دون الهبه تعلق بما هو معتبر في أحدهما دون الآخر، فهذا القياس على القول به باطل، لا انتفاء الجهه الجامعه.

فنقول: كما جاز للولي العقد أو البناء على أصله الجواز و ثبوت ولايته الشرعيه فليجز له الهبه آخراً بناءً على ذلك الأصل السالم عن المعارض، و انما خرج عنه الطلاق عن العقد الدائم للدليل من الخارج، و هو على تقدير تسليمه انما دل على كونه ممنوعاً من الطلاق و لم يدل على كونه ممنوعاً من غيره، فليقتصر عليه فيما خالف الأصل، و بالله التوفيق.

و تم استنساخ و تصحيح الرساله في (١) ذى الحجه سنه (١٤١٠هـ-ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٣٢

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١١)

رساله في حرمه النظر الى وجه الأجنبيه

اشاره

للعلامه المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٣٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد له، و الصلاة عليه، و على آله، و خصوصاً على زبده أوصيائه، و نخبه أوليائه.

و بعد: فيقول الفقير الحقير الذليل محمد بن الحسين الشهير ب«إسماعيل» اختلفت الأقوال و الروايات في جواز النظر الى وجه الأجنبيه و عدمه، و الأظهر عندى العدم.

لما فى الصحيح من مكاتبه محمد بن الحسن الصفار رضى الله عنه الى أبى محمد الحسن بن على عليه السلام فى رجل أراد أن يشهد على امرأه ليس لها بمحرم، هل يجوز له أن يشهد عليها من وراء الستر و يستمع كلامها إذا شهد عدلان أنها فلانه بنت فلان التى تشهدك و هذا كلامها، أو لا تجوز الشهاده عليها حتى تبرز و تثبتها بعينها؟ فوقع عليه السلام: [تتنقب \(١\)](#) و تظهر للشهود إن شاء الله. قال الصدوق رحمه الله: و هذا التوقيع عندى بخطه [\(٢\)](#).

و لما فيه أيضاً عن على بن يقطين عن أبى الحسن الأول عليه السلام، قال: لا بأس

ص: ٣٥

١-١) النقاب ما تشد المرأه على وجهها «منه».

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٦٧-٦٨.

بالشهادة على إقرار المرأة و ليست بمسفرة إذا عرفت عينها، أو يحضر من عرفها و لا يجوز عندهم أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تسفر فينظر إليها (١).

قوله «ليست بمسفرة» أى: بمكشوفه الوجه بل كانت متنقبه، أو من وراء الستر و لا ينظر إليها.

فى الصحاح: سمرت المرأة كشفت عن وجهها فهى سافره (٢).

فالمسفرة بمعنى السافرو. و يظهر من هذين الحديثين إن إشهاد المرأة على إقرارها ليس من الضرورات التى توجب إباحه كشف وجهها و نظر الشهود إليها و الى وجهها مكشوفاً، بل ذلك حرام عليها و عليهم.

فليكن ذلك فى خاطر ك عسى أن ينفعك فى بعض المباحث الآتية إن شاء الله تعالى، فهما صحيحان صريحان فى عدم جواز النظر و ان كان وقت تحمل الشهاده هذا ما رواه الصدوق محمد بن بابويه فى الفقيه.

و روى محمد بن الحسن الطوسى فى التهذيب بسند مجهول عن ابن يقطين عن أبى الحسن الأول عليه السلام قال: لا بأس بالشهادة على إقرار المرأة و ليست بمسفرة إذا عرفت بعينها، أو حضر من يعرفها، فأما ان كان لا تعرف بعينها و لا يحضر من يعرفها فلا يجوز المشهود أن يشهدوا عليها و على إقرارها دون أن تسفر و ينظرون إليها (٣).

و هذا أيضاً يدل على عدم جواز النظر إليها إلا فى حاله الضروره و الشهاده مع الحاجه الى النظر، و سيجىء لذلك زياده توضيح إن شاء الله تعالى.

و يدل عليه (٤) أيضاً ما رواه فى الكافى بطريقين أحدهما فيه إرسال، و الثانى

ص: ٣٦

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣/٦٧.

٢- ٢) صحاح اللغة ٢/٦٨٦.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٦/٢٥٥، ح ٧٠.

٤- ٤) أى: على عدم جواز النظر فقط لا وقت الشهاده كما يتوهم «منه».

فيه أبو جميله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما من أحد الا و هو يصيب حقاً من الزنا فزنا العينين النظر، و زنا الفم القبلة، و زنا اليدين للمس، صدق الفرج ذلك أم كذب (١).

و ما فى كتاب الخصال و فى الفقيه عن الأصمغ بن نباته عن على عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: يا على لك أول نظره، و الثانيه عليك و لا لك (٢).

و يظهر منه أن النظره الاولى ان وقعت فلته و من غير قصد و اراده لذه معفوه فلا يجوز للناظر اعاده النظر و تكرارها لقوله «و الثانيه عليك» و فى روايه: و الثالثه فيها الهلاك. و ليكن ذلك أيضاً فى ذكرك لما قلناه آنفاً.

و عن هشام بن سالم عن عقبه قال قال أبو عبد الله عليه السلام: النظره سهم من سهام إبليس مسموم من تركها لله عز و جل لا لغيره أعقبه الله ايماناً يجد طعمه، هكذا رواه الصدوق فى الفقيه (٣).

و روى فى الكافى عن على بن عقبه عن أبيه عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

سمعتة يقول: النظره سهم من سهام إبليس مسموم، و كم من نظره أورثت حسره طويله (٤).

يفهم منه أن النظره الأولى أيضاً إذا كانت بقصد و اراده لذه و انقضاء شهوه محرمة و ناشئه من إضلال الشيطان و إغوائه. و لا شك أن ترك الحرام لله عز و جل لا لتقصد الرياء و السمععه و نحو ذلك موجب لزياده الايمان و كماله بل هو هو، و هذا معنى قوله «أعقبه الله ايماناً يجد طعمه».

ص: ٣٧

١-١) فروع الكافى ٥/٥٥٩، ح ١١.

٢-٢) الخصال ص ٣٠٦، من لا يحضره الفقيه ٤/١٩.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٤/١٨.

٤-٤) فروع الكافى ٥/٥٥٩، ح ١٢.

و روى فى جامع الاخبار عن النبى المختار صلى الله عليه و آله الأختيار أنه قال: النظر سهم مسموم من سهام إبليس (١).

و عن ابن أبى عمير عن الكاهلى قال قال أبو عبد الله عليه السلام النظر بعد النظره تزرع فى القلب الشهوه، و كفى بها لصاحبه فتنه (٢).

فيه إشاره إلى سبب منع النظر الى وجوه الأجنيبات و تكريره و عله تحريمه و هو أنه موجب لهيجان الشهوه المؤديه إلى ثوران الفتنه و هى الزنا.

و أيضاً فإن النظر يهيج الوسوس و ربما يتعلق القلب و يتعذر الوصول، فيفضى إلى التعب الشديد و هو ضرر و دفعه واجب إذا كان ممكناً مقدوراً، كما ثبت فى محله، و ها هنا لا- يمكن دفعه الا- بكف النفس عن النظر، فيكون واجباً و تركه حراماً و هو المطلوب.

و فى جامع الاخبار عن على عليه السلام قال: من أطلق ناظره أتعب خاطره، من تتابعت لحظاته دامت حسراته (٣).

ثم لا يذهب عليك أن حرمه النظر إلى الامراه بقصد لذه و اراده و انقضاء شهوه أشد، و الأمر فى مقاساه التعب و معاناهه نصب بالإضافة إليه أوكد، لامتناع الوصول إليه فى الشريعة المطهره على صادعها و آله السلام بوجه.

و عن النبى صلى الله عليه و آله: يا أيها الناس انما النظره من الشيطان، فمن وجد من ذلك شيئاً فليأت أهله (٤).

ص: ٣٨

١- ١) جامع الأخبار ص ٩٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١٨/٤.

٣- ٣) جامع الاخبار ص ٩٣.

٤- ٤) من لا يحضره الفقيه ١٩/٤. هذا الحديث مذکور فى الكافى فى باب أن النساء أشباه، مروى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: رأى رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم امرأه فأعجبته، فدخل على أم سلمه و كان يوماً فأصاب منها، و خرج الى الناس و رأسه يقطر، فقال: أيها الناس انما النظر من الشيطان، فمن وجد من ذلك شيئاً فليأت أهله «منه».

و هذا صريح فى أن النظره إذا كانت بإرادته لذه انما نشأته من الشيطان و خطواته و هو سبب لتحريك الشهوه المنجره إلى الفتنه. و يمكن دفعها بإتيان الحليله، فإنه يدفع الشهوه و يقلعها.

و يفهم منه أيضاً فضل المزوج على العزب، كما يدل عليه أخبار كثيره فتأمل.

و فى الخصال فيما علم أمير المؤمنين عليه السلام أصحابه: ليس فى البدن شىء أقل شكراً من العين، فلا تعطوها سؤالها، فتشغلكم عن ذكر الله، إذا تعرى الرجل نظر الشيطان اليه و طمع فيه، فاستتروا، ليس للرجل أن يكشف ثيابه عن فخذه و يجلس بين قوم، لكم أول نظره الى المرأه، فلا تتبعوها بنظره اخرى، و احذروا الفتنه، إذا رأى أحدكم امرأه تعجبه فليأت أهله، فإن عند أهله مثل ما رأى، و لا يجعلن للشيطان على قلبه سيلاً ليصرف بصره عنها الحديث (١).

و هو غنى عن البيان بعد ما أحطت علماً بما ذكرناه، و يؤيد ذلك قوله تعالى وَ إِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَاعاً فَسَيُؤْتُوهُنَّ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ ذَلِكُمْ أَطْهَرُ لِقُلُوبِكُمْ وَ قُلُوبِهِنَّ (٢) إذ لا اعتبار بسبب النزول مع كون اللفظ عاماً، و ذلك مبين فى محله.

و ما روى فى الكافى عن هشام بن سالم، و حماد بن عثمان، و حفص بن البختري كلهم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لا بأس بأن ينظر الرجل الى وجهها و معاصمها إذا أراد أن يتزوجها (٣).

ص: ٣٩

١- ١) الخصال ص ٦٢٩-٦٣٧.

٢- ٢) سوره الأحزاب: ٥٣.

٣- ٣) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٢.

فان نفى البأس مقيد بإرادته الترويح، و مفهوم الشرط حجه كما بين في موضعه.

و ما روى أيضاً فيه عن سعد الإسكاف عن أبي جعفر عليه السلام قال: استقبل شاب من الأنصار امرأه بالمدينه، و كان النساء يتقنعن خلف آذانهن، فنظر إليها و هي مقبله، فلما جازت نظر إليها و دخل في زقاق قد سماه بنى فلان، فجعل ينظر خلفها و اعترض وجهه عظم في الحائط أو زجاجة فشق وجهه، فلما مضت المرأة نظر فإذا الدماء تسيل على ثوبه و صدره. فقال: و الله لآتين رسول الله صلى الله عليه و آله و لأخبرنه قال: فأتاه فلما رآه رسول الله صلى الله عليه و آله قال: ما هذا؟ فأخبره فهبط جبرئيل عليه السلام بهذه الآية قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَ يَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (١).

و انما ذكرنا هذه الآية مع هذه الروايه من باب التأييد، لأن الاستدلال بهذه الآية على ذلك المطلب موقوف على مقدمات يمكن أن يمنع بعضها:

الاولى أن اللام مقدر التقدير ليغضوا، و يبعد أن يكون بتقدير غضوا يغضوا إذ المناسب الفاء مع أن حذف (٢) المقصود و ذكر غير المقصود غير موجه. و أيضاً الخبر غير مناسب إذ مضمونه قد لا يقع.

الثانية: أن الأمر للوجوب.

و الثالثة: أن الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده.

ص: ٤٠

١- ١) فروع الكافي ٥/٥٢١، ح ٥، و الآية في سورة النور: ٣٠.

٢- ٢) هذا بناء على مذهب الفراء، حيث أجاز حذفها في النثر، كقولك قل له يفعل و فى التنزيل قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلَاةَ و قيل: انه جواب الأمر فيكون مجزوماً بأن المقدره، و التقدير قل لهم غضوا فإنك إن تقل لهم يغضوا، و الشرط لا يلزم أن يكون عله تامه للجزاء، فتأمل تعرف «منه».

الرابعة: أن النهى للتحريم. وهذه المقدمات بثلاثتها مقرره في الأصول.

الخامسة: أن المراد غض البصر عما يحرم، والاقتصار به على ما يحل، وهو انما يتمشى على تقدير كون «من» مزيده كما جوزه الأ-خفش، وهو الاولى بحسب المعنى، إذ كونها هاهنا للتبعيض على ما ذهب اليه صاحب الكشاف و من تبعه يفيد تحريم غض بعض البصر دون البعض لا بعض المبصر، وهو المطلوب و المعقول كما أوأنا إليه، فتأمل.

السادسة: ان وجه الأجنبيه من المبصرات التى وجب غض البصر عنها، و لا يجوز النظر إليها، كما يظهر من الروايه التى وردت فى سبب نزول تلك الآيه و قد سبقت، و سيجىء فى كلام صاحب الكشاف فى ذيل تفسيرها ما يؤيد ذلك إن شاء الله تعالى. و هذه المقدمه يمكن المناقشه فيها فتأمل.

و لنا أيضاً قوله تعالى وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَ يَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا (١).

ففى الكافى عن زراره عن أبى عبد الله عليه السلام فى قوله تعالى إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قال: الزينه الظاهر الكحل و الخاتم (٢).

و عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله تعالى وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا قال: الخاتم و المسكه و هى القلب (٣).

و فى جوامع الجامع: فالظاهره لا تجب سترها و هى الثياب الى قوله و عنهم عليهم السلام: الكفان و الأصابع (٤).

ص: ٤١

١-١ (١) سورة النور: ٣١.

٢-٢ (٢) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٣.

٣-٣ (٣) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٤.

٤-٤ (٤) جوامع الجامع ص ٣١٤-٣١٥ الطبعة الحجرية.

و فى مجمع البيان: و فى تفسير على بن إبراهيم الكفان و الأصابع (١).

و فى تفسير على بن إبراهيم: و فى روايه أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام فى قوله «و لا يُبَدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» فهى الثياب و الكحل و الخاتم و خضاب الكف و السوار، و الزينه ثلاث: زينه للناس، و زينه للمحرم، و زينه للزوج، فأما زينه الناس فقد ذكرناها، و أما زينه المحرم فوضع القلاده فما فوقها و الدمليج و ما دونه و الخلخال و ما أسفل منه، و أما زينه الزوج فالجسد كله (٢).

و يؤيد ذلك ما فى الفقيه عن حفص بن البخرى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

لا ينبغى للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهوديه و النصرانيه فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن (٣).

فإذا لم يجز الانكشاف بين أيديهن للعله المذكوره، فعدم جوازه بين أيدي الأجانب من الرجال أولى، و لاشتراك العله و هى تهيج الميل و تحريك الشهوه و ثوران الفتنة.

و فى علل الشرائع عن محمد بن سنان أن الرضا عليه السلام كتب فيما كتب من جواب مسائله حرم النظر الى شعور النساء المحجوبات بالأزواج و غيرهن من النساء لما فيه من تهيج الرجال و ما يدعو التهيج الى الفساد و الدخول فيما لا يحل و لا يحمد و كذلك ما أشبه الشعور إلا الذى قال الله عز و جل وَ الْقَوَاعِدُ مِنَ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ (٤) غير الجلباب، و لا بأس

ص: ٤٢

١- ١) مجمع البيان ١٣٨/٤.

٢- ٢) تفسير القمى ١٠١/٢.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٥٦١/٣.

٤- ٤) سورة النور: ٦٠.

بالنظر الى شعور مثلهن (١).

و فى تفسير البيضاوى وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَعْضُّنَّ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ فَلَا يَنْظُرْنَ إِلَى مَا لَا يَحِلُّ لَهُنَّ النَّظْرُ إِلَيْهِ مِنَ الرِّجَالِ «وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ» بالتستر أو التحفظ عن الزنا، و تقديم الغض لان النظر يربد الزنا «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ» كالحلى و الثياب و الأصباغ فضلاً عن مواضعها لمن لا يحل أن تبدى له «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» عند مزاوله الأشياء كالثياب و الخاتم، فان فى سترها حرجاً.

و قيل: المراد بالزينة مواضعها على حذف المضاف، أو ما يعم المحاسن الخلقية و التزيينية، و المستثنى هو الوجه و الكفان، لأنها ليست بعوره، و الأظهر أن هذا فى الصلاة لا فى النظر، فان كل بدن الحرة عوره لا يحل لغير الزوج، و المحرم النظر إلى شىء منها الا لضروره، كالمعالجه و تحمل الشهاده (٢) انتهى كلامه.

و هو حق كله لا شبهه فيه و لا مريه تعتريه الا قوله «و تحمل الشهاده» إذ لا ضروره فيه الى النظر كما عرفت، و ستعرف إن شاء الله تعالى.

و أما ما ذكره فى الكشف فى تفسير هذه الآيه بقوله: الزينه ما تزينت به المرأه من حلى أو كحل أو خضاب، فما كان ظاهراً منها كالخاتم و الفتحة و هى الحلقة من فضه لا فص لها، و الكحل و الخضاب، فلا بأس بإبدائه للأجانب.

ثم قال: ان المراد من الزينه مواقعها، و الصحيح أن العضو كله لا المقدار الذى تلبسه الزينه منه، كما فسرت مواقع الزينه الخفيه (٣) و كذلك مواقع الزينه

ص: ٤٣

١-١) علل الشرائع ص ٥٦٥.

٢-٢) أنوار التنزيل للبيضاوى ١٣٨/٢.

٣-٣) المراد بالزينه الخفيه السواد للزند، و الخلخال للساق، و الدمليج للعضد، و القلاده للعنق، و الوشاح للرأس، و القرط للأذن، و مذهب صاحب الكشف أن المراد بمواقعها جميع العضو لا خصوص المقدار الذى يلامسه الزينه منه، و يحتمل اختصاص محلها فقط، فلا يتعدى الى غيرها، خصوصاً المواضع الخفيه فى أكثر الحالات و القريبه من العوره، فتأمل «منه».

الظاهره،الوجه موقع الكحل فى عينيه،و الخضاب بالوسمه فى حاجبيه و شاربيه و الغمره فى خديه و الكف و القدم موقعاً الخاتم و الفتحة و الخضاب بالحناء.

و انما تسومح فى هذه المواضع لان سترها فيه حرج،لأن المرأه لا تجد بدأً فى مزاوله الأشياء بيديها،و من الحاجه الى كشف وجهها خصوصاً فى الشهاده و المحاكمه و النكاح،و تضطر إلى المشى فى الطرقات،و ظهور قدميها و خصوصاً الفقيرات منهن،و هذا معنى قوله «إلا ما ظهرَ مِنْهَا» يعنى إلا ما جرت العاده على ظهوره و الأصل فيه الظهور (١).

ففى أكثره بعد منع،إذ لا ضروره داعيه الى كشف وجهها فى الشهاده و النكاح أما فى الشهاده فلما عرفت.

و أما فى النكاح،فلما رواه فى الكافى عن سعيده قالت:بعثنى أبو الحسن عليه السلام الى امرأه من آل زبير لأنظر إليها أراد أن يتزوجها،فلما دخلت عليها حدثتنى هنيهة ثم قالت:أدنى الصباح فأدنيته لها.

قالت سعيده:فنظرت إليها و كان مع سعيده غيرها،فقالت:أرضيتن،قال:

فتزوجها أبو الحسن عليه السلام و كانت عنده حتى مات عنها،فلما بلغ ذلك جواريه جعلن يأخذن بلحيته و ثيابه و هو ساكت يضحك لا يقول لهن شيئاً،فذكر أنه قال:

ما شىء مثل الحرائر (٢).

و لان المدار بالعلم،و هو قد يحصل بدون ذلك،نعم ما ذكره صحيح على مذهبيهم،لما عرفت من قول أبى الحسن الأول عليه السلام حيث قال:و لا يجوز عندهم

ص: ٤٤

١-١) تفسير الكشاف ٤١/٣.

٢-٢) فروع الكافى ٥٥٥/٥، ح ٤.

أن يشهد الشهود على إقرارها دون أن تسفر فينظر إليها (١).

و أيضاً لا شبهه بعد كون الوجه موقع الكحل و الوسمه و كونها فى شاربها مع أنا نقول فى حاله الضروره و الحاجه يجوز إبداء الزينه الباطنه فضلاً عن الزينه الظاهره، كالعلاج للطيب و المحاكمه و غير ذلك مما سيجىء، فان الضرورات تبيح المحذورات، و انما كلامنا فى حاله الاختيار دون الاضطرار.

و أيضاً ان نظر الى العاده و الظاهر خصوصاً الفقيرات فالعاده ظهور الرقبه بل الصدر و العضدين و الساقين و غير ذلك، فكلامه كما ترى فى أكثر هذه المواضع خارج عن محل النزاع، فتأمل.

و بالجمله يظهر منه أن الأجنبيه و ان كانت شابه جميله عيناه صبيحه الوجه، يسوغ لها أن تكتحل فى عينها و تتوسم فى حاجبيها و شاربها، كما هو عاده نساء العرب، و تغتمر فى خديها و وجنتيها، و تتخضب فى يديها و رجليها، و تتختم فى اصبعيها و تفتخ بفتخه لابسه الثياب الفاخره، ثم تبرز مع هذه الهيئات و الحالات المشوقه و المعشقه للأجانب، كاشفه الوجه و اليدين بارزه الثياب و الرجلين، كأنها تساق من بيت الى بيت بعلمها ليبنى عليها.

ان هذا لشيء عجيب، و صدور مثله عن مثله أمر غريب، فان العقل السليم يأباه، و الطبع المستقيم لا يرضاه، فأين غيره الله مع كونه أغير من رسوله، و من غيرته حرم المحرمات، كما ورد فى الخبر (٢).

و قد روى أن طلحه بن عبد الله قال: أنهى أن نتكلم بنات عمنا الا من وراء الحجاب لئن مات محمد لا تزوجن عائشه، فنزلت .

ص: ٤٥

(١ - ١) من لا يحضره الفقيه ٣/٦٧.

(٢ - ٢) فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ان الله تبارك و تعالى غيور يحب كل غيور و لغيرته حرم الفواحش ظاهرها و باطنها «منه»

«وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ» (١) الآيه (٢).

مع أن صاحب الكشاف قد ذكر في تفسير كريمه «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» ان الأجنبيه ينظر الى وجهها و كفيها و قدميها في إحدى الروايتين (٣) و هو كما ترى ينادى بأعلى صوته أن في طريقهم أيضاً روايه تدل على عدم جواز النظر الى وجهها، الا أن الجواز فيما بينهم أكثر و أشهر، و ميلهم إليه أشد و أظهر كما يظهر بالتبع. و هذا أيضاً مما استظهر به على صحه دعوانا، كما ستطلع عليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

و قال شيخنا المقداد في كنز العرفان: و انما قدم غض الطرف على حفظ الفرج لكونه مقدماً عليه و داعياً الى الجماع. و أما إبداء الزينه، فقيل: المراد مواقعها على حذف المضاف لا نفس الزينه، لأن ذلك يحل النظر إليه، كالحلى و الثياب و الأصباغ.

و قيل: المراد نفسها، و انما حرم النظر إليها إذ لو أبيض لكان وسيله إلى النظر الى مواضعها. و أما ما ظهر منها فليس بمحرم للزوم الحرج المنفى في الدين.

ثم قال و قيل: المراد بالظاهره الثياب فقط. و هو الأصح عندى، لإطباق الفقهاء على أن بدن المرأة كله عوره الا على الزوج و المحارم، فعلى هذا المراد بالباطنه الخلل و السوار و القرط و جميع ما هو مباشر للبدن و يستلزم نظره نظر البدن.

و أما باقى الأقوال فى ذلك، فهى أنه الوجه و الكفان و الكحل و الخضاب و الخاتم، و انما سوماح فيها للحاجه إلى كشفها. فضعيفه لا تحقق لها، فإنه ان

ص: ٤٦

١- ١) سورة الأحزاب: ٥٣.

٢- ٢) مجمع البيان ٣٦٦/٤.

٣- ٣) الكشاف ٦٠/٣.

حصل ضروره لزم حرج، فذلك هو المبيح لا الآيه، و الا فلا وجه لذلك (١) انتهى كلامه زيد إكرامه.

و الأصح عندي أيضاً ما هو الأصح عنده و عند القاضى البيضاوى و قد عرفته و يؤيده ما رواه فى جامع الاخبار عن النبى المختار صلى الله عليه و آله الأخيار أنه قال:

من اطلع فى بيت جاره، فنظر الى عوره رجل، أو شعر امرأه، أو شيئاً من جسدها، كان حقيقاً على الله أن يدخله النار مع المنافقين الذين كانوا يتجسسون عورات المسلمين فى الدنيا، و لم يخرج من الدنيا حتى يفضحه الله، و يبدى عوراته للناظرين فى الآخرة (٢).

اعلم أن أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم قد استثنوا من هذه القاعدة مواضع و عللواها بأن الحاجه قد تقوم سبباً مبيحاً فى المحرم لولاها كالمشقه.

منها: النظر إلى المخطوبه، و محله: الوجه و الكفان و الجسد من وراء الثياب.

و منها النظر إلى الإمام، فينظر الى ما يرى من العيب. و قيل: ينظر الى ما يبدئ حال الغيبه. و قيل: يقتصر على الوجه و الكفين كالحره.

و منها: النظر إلى المرأه للشهاده عليها و المعامله إذا احتاج الى معرفتها، و يقتصر الى الوجه، قالوا: و الفرق بينه و بين النظر المباح على الإطلاع من وجهين، أحدهما: تحريم التكرار فى ذلك بخلافه هنا، فإنه ينظر حتى عرفت و يحرم الزائد. و الثانى: أن ذلك قد يصدر من غير قصد، حتى قيل بتحريمه مع القصد بخلافه هنا، فلو خاف الفتنة حرم مطلقاً.

و منها: نظر الطيب و الفاصد الى ما يحتاج اليه، بحيث لا يعد المنكشف

ص: ٤٧

١-١ (١) كنز العرفان ٢/٢٢٢.

٢-٢ (٢) جامع الاخبار ص ٩٣.

فيه هتكاً للحرمة و يعذر فيه لأجل هذا السبب عادة، و هو مطرد في جميع الأعضاء نعم في السوأتين مزيد تأكيد في مراعاة الضرورة.

و الظاهر جواز نظر الشهود الى العورتين ليتحملوا الشهادة على الزنا، و الى فرج المرأة لتحمل الولادة، و الى الندى لتحمل الإرضاع.

قال في اللمعة دمشقيه: لا- ينظر الرجل إلى الأجنبيه إلا مره من غير معاوده إلا لضروره، كالمعامله و العلاج و الشهاده عليها إذا دعى إليها، أو لتحقيق الوطء في الزنا و ان لم يدع (١).

ثم اعلم أنه يشترط في جواز النظر إلى المخطوبه العلم بصلاحيتهما للتزويج بخلوها من البعل و العده و التحريم، و تجوز إجابتها و مباشره المرید بنفسه، فلا يجوز الاستتابه و ان كان أعمى، و أن لا يكون بريبه و لا تلذذ، و الأحوط أن يبعث إليها امرأه لتنظر إليها ثم تخبر بما رآه منها، كما فعل أبو الحسن عليه السلام، و قد سبق في حديث سعيده (٢) فتذكر.

و شرط بعضهم أن يستفيد بالنظر فائده، فلو كان عالماً بحالها قبله لم يصح، و هو حسن لكن النص مطلق. و أن يكون الباعث على النظر اراده التزويج دون العكس، بأن يكون النظر باعثاً لإرادته التزويج. و ليس بجيد لان المعبر قصد التزويج قبل النظر كيف كان الباعث، و كأننا قدمنا ما يدل على الموضع الأول من هذه المواضع، و يزيده بياناً ما في التهذيب عن يونس بن يعقوب قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة و أحب أن ينظر إليها قال:

تحتجر ثم لتقعد و ليدخل فلينظر قال قلت: تقوم حتى ينظر إليها؟ قال: نعم.

ص: ٤٨

١- ١) شرح اللمعه ٩٩/٥.

٢- ٢) فروع الكافي ٥٥٥/٥، ح ٤.

قلت: فتمشى بين يديه؟ قال: ما أحب أن تفعل (١).

و ما فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن أبى أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن الرجل يريد أن يتزوج المرأة أن ينظر إليها؟ قال: نعم انما يشتريها بأعلى الثمن (٢).

و فيه عن ابن مسكان عن الحسن بن على السرى قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام الرجل يريد أن يتزوج المرأة يتأملها و ينظر الى خلفها و الى وجهها، قال: لا بأس بأن ينظر الرجل إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ينظر الى خلفها و الى وجهها (٣). و سيجىء ما يدل عليه أيضاً.

و يدل على الموضوع الثانى منها ما روى عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يعترض الأمه ليشتريها، قال: لا بأس أن ينظر الى محاسنها و يمسها ما لم ينظر الى ما لا ينبغى له النظر إليها (٤).

و أما الموضوع الثالث منها، فقد عرفت حاله.

و أما الرابع، فالضرورات تبيح المحذورات كما سبق، و يؤيده روايه أبى حمزه الثمالى عن أبى جعفر عليه السّلام المذكوره فى الكافى فى باب أن المرأة يصيبها البلاء فى جسدها فيعالجها الرجال، حيث قال: و يكون الرجال أرفق بعلاجه من النساء، أ يصلح له أن ينظر إليها؟ قال: إذا اضطرت اليه فليعالجها ان شاءت (٥).

ص: ٤٩

١-١) تهذيب الاحكام ٤٤٨/٧، ح ٢.

٢-٢) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ١.

٣-٣) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٣.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٧٥/٧، ح ٣٥.

٥-٥) فروع الكافى ٥٣٤/٥، ح ١.

روى أبو بصير عن الصادق عليه السلام الرجل تمر به المرأة فينظر الى خلفها، قال: أيسر أحدكم أن ينظر إلى أهله و ذات قرابته؟ قلت: لا. قال: فارض للناس ما ترضاه لنفسك (١).

و روى حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: ما يأمن الذين ينظرون في أدبار النساء أن ينظر (٢) بذلك في نسائهم. هذا ما رواه الصدوق في الفقيه (٣).

و روى في الكافي في باب ان عفا عن حرم الناس عفا حرمه، في الصحيح أو الحسن عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أما يخشى الذين ينظرون في أدبار النساء أن يبتلوا بذلك في نسائهم (٤).

و روى صفوان بن يحيى عن أبي الحسن عليه السلام في قول الله عز و جل يا أبت اسئلي أمك إن خير من استأجرت القوي الأمين (٥) قال لها شعيب: يا بنيه هذا قوي قد عرفته بدفع الصخره، الأمين من أين عرفته؟ قالت: يا أبت إنى مشيت قدامه، فقال: امشى من خلفى، فإن ضللت فأرشدنى إلى الطريق، فانا قوم لا ننظر في أدبار النساء (٦).

و فى هذا دلالة على أن استماع صوت الأجنبية فى حالة الضروره و الحاجه

ص: ٥٠

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١٩/٤، ح ٤٩٧٢.

٢- ٢) فى الفقيه: يبتلوا.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ١٩/٤، ح ٤٩٧٣.

٤- ٤) فروع الكافي ٥/٥٥٣، ح ٢.

٥- ٥) سوره القصص: ٢٦.

٦- ٦) من لا يحضره الفقيه ١٩/٤، ح ٤٩٧٤.

أقرب الى الاحتياط من النظر في أدبارهن، فإذا كان النظر في أدبارهن مكروهه أو محرمة مع كونها مستورة بأستار و جلابيب شىء، على ما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قال للزوج ما تحت الدرع، و للابن و الأخ ما فوق الدرع، و لغير ذى محرم أربعه أثواب: درع، و خمار، و جلاب، و إزار.

و يدل عليه أيضاً قوله تعالى يا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَ بَنَاتِكَ وَ نِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ (١).

مع ما روى فى وجه نزوله أن رجلا- من أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله خرج من عند أهله فإذا جاربه عليها ثياب و هيئه فجلس عندها فقامت فأهوى بيده الى عارضها فمضت، فاتبعها بصره و مضى خلفه فلقى حائط فخمش وجهه، فعلم أنه أصيب بذنبه.

فأتى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فذكر له ذلك، فقال: أنت رجل عجل الله عقوبه ذنبك فى الدنيا، ان الله تعالى إذا أراد بعبد شراً أمسك عنه عقوبه ذنبه حتى يوافى به يوم القيامة، و إذا أراد به خيراً عجل له عقوبه ذنبه فى الدنيا و نزلت آيه الحجاب.

فكيف يجوز النظر الى وجوههن حال كونها مكشوفه؟ مع ان العرف و العاده شاهدا عدل على ان الشهوه و الرغبة و الميل انما تحدث فى أغلب أفراد الناس بمجرد النظر الى وجوه الأجنيات، كما دلت عليه بعض الأقوال و الاخبار السالفه أيضاً، و خصوص المبيحات و الوجيهاات فيهن، بل بمحض استماع الصوت.

كما روى أن علياً عليه السلام كان يكره أن يسلم على الشابه منهن و كان يقول:

أتخوف أن تعجبني صوتها، فيدخل من الإثم على أكثر مما أطلب من الأجر. و لا شك

ص: ٥١

ان مراده عليه السّلام غيره و ان أسند إلى نفسه.

و نهى النبي صلّى الله عليه و آله أن تتكلم المرأة عند غير زوجها و غير ذى محرم لها أكثر من خمس كلمات مما لا بد لها. و عنهم عليهم السّلام: النساء عى و عوره، فاستروا العوره بالبيوت و استروا العى بالسكوت.

و عن على عليه السّلام أنه قال: للمرأة عشر عورات، إذا تزوجت استترت عوره و إذا ماتت استترت عوراتها كلها.

و حكى أن أعرابياً ماتت ابنته فدفنها، و قال: الحمد لله الذى سترك بجلوسى على قبرك، و لم يهتك سترك بجلوسك على قبرى.

فهذه جملة تأييديه ان نظرت إليها بعين بصيره و أخذتها بيد غير قصيره توصلك الى المراد، و من الله التوفيق و به السداد.

فصل المناقشه فى الاخبار الداله على جواز النظر

[المناقشه فى الاخبار الداله على جواز النظر]

و أما الاخبار الوارده فى طريقنا الداله على جواز النظر الى وجه الأجنبيه، فجلها بل كلها مقدوح سنداً بل بعضها متناً.

مثل ما روى فى كتاب الخصال عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له: ما للرجل أن يرى من المرأة إذا لم يكن له بمحرم؟ قال: الوجه و الكفين و القدمين (١).

و ما روى فى الكافى عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن مروك بن عبيد، عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السّلام قال قلت له:

ص: ٥٢

ما يحل للرجل أن يرى من المرأة إذا لم تكن محرماً؟ قال: الوجه و الكفان و القدمان (١).

فهذان الخبران كما ترى مرسلان، و لا اعتبار بالمراسيل مطلقاً حتى بمراسيل محمد بن أبي عمير، و ذلك ثابت في محله من كتب الأصول.

و مثل ما في قرب الاسناد للحميري عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال:

سألت الرضا عليه السلام عن الرجل أ يحل له أن ينظر الى شعر أخت امرأته؟ فقال:

لا، الا أن يكون من القواعد. قلت له: أخت امرأته و الغريبه سواء؟ قال: نعم قلت: فما لى النظر اليه منها، فقال: شعرها و ذراعها.

و قال: ان أبا جعفر مر بامرأه محرمه و قد سترت بمروحه على وجهها، فأماط المروحه بقضيبه عن وجهها (٢).

قول الراوى «منها» أى: من المرأة الغريبه.

و قوله عليه السلام «شعرها» هكذا كان فى نسخه عندنا، و الظاهر أنه غلط من قلم الناسخ، و الأمثل «سوارها» و الا كان منافياً لما سبق منه عليه السلام حيث قال: لا، الا أن تكون من القواعد، فتدبر.

و مع ذلك فهذا الحديث لا- يخلو من اشكال، لمنافاته ما رواه فى الكافى عن جميل عن الفضيل قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الذراعين من المرأة هما من الزينه التى قال الله عز و جل وَ لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ قَالَ: نعم و ما دون الخمار من الزينه و ما دون السوارين (٣) فتأمل.

ثم اعلم ان اماطته عليه السلام المروحه بقضيبه عن وجهها لا تدل على جواز النظر

ص: ٥٣

١-١) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٢.

٢-٢) قرب الاسناد ص ١٦٠.

٣-٣) فروع الكافى ٥/٥٢٠-٥٢١.

إليه، لأن استتار المرأة وجهها في الإحرام حرام.

قال شيخنا البهائي في رسالته الاثنا عشرية المعموله لبيان مناسك الحج في فصل يعد محرمات الإحرام: الرابع ما يتعلق باللباس و الزينه، و ساق الكلام الى أن قال: و لبس المرأة ما لم تعتد من الحلّى و مطلقاً للزينه، و إظهار معتادها للزوج أو المحارم، و تغطيتها الوجه و لو بعضه بنقاب و نحوه، و الحناء للزينه، و الاكتحال بالسواد، و كذا الرجل فيهما (١) انتهى.

و بالجمله فهو شيء مخصوص بحاله الإحرام و قد حرم فيها كثير من المباحات و حلل فيها كثير من المكروهات و المحرمات، فهو نوع آخر من التكليف، فتأمل و ما فيه أيضاً بإسناده عن علي بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن الرجل ما يصلح له أن ينظر اليه من المرأة التي لا تحل له؟ قال: الوجه و الكف و موضع السوار (٢). مع أن تلك الاخبار يمكن أن تكون وارده مورد التقيه، لموافقته لفرقه من العامه، كما سبق.

قال في المعالم: إذا كان أحد الخبرين مخالفاً للعامه و الآخر موافقاً، يرجح المخالف لاحتمال التقيه في الموافق، و نقل عن الشيخ أنه إذا تساوت الروايتان في العدالة و العدد عمل بأبعدهما من قول العامه (٣).

و في مقبوله عمر بن حنظله عن أبي عبد الله عليه السلام قال: فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم، قال: ينظر فيما وافق حكمه حكم

ص: ٥٤

١- ١) الاثنا عشرية مخطوط لكن في الاستبصار [١٨٤/٢] عن زراره قال قلت لأبي جعفر عليه السلام الرجل المحرم يريد أن ينام يغطي وجهه من الذباب؟ قال: نعم و لا- يخمر رأسه، و المرأة المحرمه لا- بأس أن تغطي وجهها كله. الا أن يخصص ذلك بحاله النوم و الاضطراب الذي يخاف فيها من كشف الوجه، فتدبر «منه».

٢- ٢) قرب الاسناد ص ١٠٢.

٣- ٣) المعالم ص ٣٩٥.

الكتاب و السنه و خالف العامه أخذ به قال: جعلت فداك وجدت أحد الخبرين موافقاً للعامه و الآخر مخالفاً لها بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: يؤخذ بما يخالف العامه فإن فيه الرشاد. قلت: جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعاً؟ قال:

ينظر الى ما هم إليه أميل حكاهم و قضاتهم، فيترك و يؤخذ بالآخر (١).

و لا شك أن ميل هؤلاء العامه إلى جواز النظر الى وجه الأجنبيه أشد منه الى عدمه. فهذا وجه يمكن أن يجمع بين الاخبار الوارده في هذا الباب.

على أنا نقول: على تقدير التنزل و تسليم صحه بعض الاخبار الداله على جواز النظر و عدم كونه وارداً مورد التقيه، نقول: فالأمر دائر بين الإباحه و الحرمة، لتعارض الاخبار بعضها بعضاً، فيرجح جانب الحرمة احتياطاً و خروجاً عن عهده التكليف يقيناً، و ذلك ظاهر و مبين في محله.

و قد ورد عنهم عليهم السلام: دع ما يريبك الى ما لا يريبك (٢). و ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط. و أمثال ذلك لا يحصى، و قد أجمع العلماء كلهم على أنه طريق منج، و وافق العقل على ذلك أيضاً.

و أيضاً يحتمل أن يكون المراد بجواز النظر في هذه الاخبار النظر الأول لا التكرار، كما قال به بعض الأخيار، و يدل عليه أيضاً بعض الاخبار، و قد مر الإشاره إليهما جميعاً.

و قيل: لا يحرم النظر الى الوجه و غيره الا مع اللذه أو الفتنة أو الريبه، و يدل عليه ما فى الكافى فى مرسله عبد الله بن الفضل عن أبيه عن رجل عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت له: أ ينظر الرجل إلى المرأه يريد تزويجها فينظر الى شعرها و محاسنها؟

ص: ٥٥

١- ١) تهذيب الأحكام ٣٠٢/٦-٣٠٣.

٢- ٢) عوالى اللثالى ٣٩٤/١ و ٣٣٠/٣.

قال: لا بأس بذلك إذا لم يكن متلذذاً (١).

و هي مردوده بالإرسال و غيره.

و ما روى فيه أيضاً في صحيحه على بن سويد قال قلت لأبي الحسن عليه السلام انى مبتلى بالنظر الى المرأه الجميله فيعجبني النظر إليها، فقال لى: يا على لا بأس إذا عرف الله من نيتك الصدق، و إياك و الزنا فإنه يمحق البركه و يهلك الدين (٢).

و لكنها ليست بصريحه فى جواز النظر الى وجهها و قائله للتأويل على تقديرها و قد مر تأويل نظائرها، فتذكر.

و ما روى فيه أيضاً عن عبد الله بن ميمون القداح عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال: كان بالمدينه رجلان يسمى أحدهما هيت، و الآخر مانع، فقالا لرجل و رسول الله صلى الله عليه و آله يسمع: إذا افتتحت الطائف إن شاء الله فعليكم (٣) بابنه غيلان الثقفيه، فإنها شموع بخلاء مبتله هيفاء شنباء، إذا جلست تثنت، و إذا تكلمت غنت، تقبل بأربع، و تدبر بثمان بين رجليها مثل القدح.

فقال النبي صلى الله عليه و آله: لا أريكما من أولى الإربه من الرجال، فأمر بهما رسول الله فغرب بهما الى مكان يقال له: العرايا و كانا يتسوقان فى كل جمعه (٤).

و قيل: يحتمل جواز تكرار النظر للعموم لو لا خلاف الإجماع للصدق عرفاً فتأمل، و عندى الاجتناب مطلقاً أولى و أحوط الا من القواعد اللاتى لا- يرجون نكاحاً و هن اللاتى بلغن أسناناً آيسن من الجماع و آيس الناس أيضاً عنهن، بمعنى أن لا يكون لهم مطعماً و لا يكون لهن مطعماً أيضاً عادة و عرفاً.

ص: ٥٦

١- ١) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٥.

٢- ٢) فروع الكافى ٥٤٢/٥، ح ٦.

٣- ٣) فى الكافى: فعليكم.

٤- ٤) فروع الكافى ٥٢٣/٥-٥٢٤.

لكن العلم بذلك مشكل، فان الرجال و النساء يتفاوتون في ذلك تفاوتاً كثيراً جداً، فان بعض الناس يفعلون بأيديهم بل بالأرض و الخشب و أيه نقبه كانت فليست لقاعد أقل من ذلك. و على كل فلا شك ان الستر و العفاف لهن خير أيضاً لاحتمال ذلك، و هو ظاهر غير خفى.

و في مجمع البيان: هن الشيبات (١) من النساء اللاتي قعدن من التزويج، لانه لا يرغب في تزويجهن. و قيل: هن اللاتي ارتفع حيضهن و لا يطمع نكاحهن «فَلَيْسَ عَلَيْهِنَّ جُنَاحٌ أَنْ يَضَعْنَ ثِيَابَهُنَّ» يعنى الجلباب فوق الخمار. و قيل:

الخمار و الرداء. و قيل: ما فوق الخمار من المقانع و غيرها أبيع لهن القعود بين يدي الأجنب مكشوفه اليد و الوجه (٢).

هذا فأما ما رواه في الكافي عن عده من أصحابنا، عن أحمد بن أبي عبد الله عن إسماعيل بن مهران، عن عبيد بن معاوية بن شريح، عن سيف بن عميره، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام عن جابر بن عبد الله الأنصاري قال: خرج رسول الله صلى الله عليه و آله يريد فاطمه عليها السلام و أنا معه، فلما انتهينا الى الباب وضع يده عليه فدفعه، ثم قال: السلام عليكم، فقالت فاطمه: و عليك السلام يا رسول الله، قال: أدخل؟ قالت: أدخل يا رسول الله قال: أدخل أنا و من معي؟ قالت يا رسول الله ليس على قناع.

فقال: يا فاطمه خذي فضل ملحفتك فاقنعي به رأسك ففعلت، ثم قال: السلام عليكم، فقالت: و عليك السلام يا رسول الله، قال: أدخل؟ قالت: نعم يا رسول الله.

قال: أنا و من معي؟ قالت: و من معك.

قال جابر: فدخل رسول الله و دخلت فإذا وجه فاطمه أصفر كأنه بطن جراده

ص: ٥٧

١- ١) في المجمع: المسنات.

٢- ٢) مجمع البيان ١٥٥/٤.

فقال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: مَالِي أَرَى وَجْهَكَ أَصْفَرَ؟ قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ الْجُوعَ.

فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اللَّهُمَّ مَشِيعَ الْجُوعِ وَدَافِعَ الضَّيْعَةِ أَشْبَعَ فَاطِمَةَ بِنْتِ مُحَمَّدٍ.

قال جابر: فَوَاللَّهِ لَنَظَرْتُ إِلَى الدَّمِ يَنْحَدِرُ مِنْ قِصَاصِهَا حَتَّى عَادَ وَجْهَهَا أَحْمَرَ فَمَا جَاعَتْ بَعْدَ ذَلِكَ الْيَوْمِ (١).

فهو ضعيف بعمر بن شمر. قال مولانا ميرزا محمد رحمه الله في الأوسط:

عمرو بن شمر، قرين شمر بن يزيد، أبو عبد الله الجعفي الكوفي، يقال روى عن أبي عبد الله عليه السلام و عن جابر ضعيف جداً زيد أحاديث في كتب جابر الجعفي ينسب بعضها اليه و الأمر ملتبس «صه» «جش» فلا أعتد على شيء مما يرويه (٢) انتهى.

و مما يدل على ضعفه و سقوطه عن درجه الاعتبار انا نقول: على تقدير جواز نظر الأجنبي إلى وجه الأجنبي، فليس لها أن ينظر إلى الأجنبي بوجه لقوله تعالى وَ قُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ (٣) فكيف يجوز لفاطمه صلوات الله عليها أن تنظر إلى جابر مع كونه أجنبياً و كونها معصومه و كون الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ واسطه بينهما في هذا الأمر.

مع ما روى في الكافي عن أحمد بن أبي عبد الله قال: استأذن ابن أم مكتوم (٤) على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ و عنده عائشه و حفصه، فقال لهما: قوما فادخلا البيت، فقالتا: إنه أعمى. فقال: ان لم يركما فإنكما تريانه (٥).

ص: ٥٨

١-١) فروع الكافي ٥/٥٢٨-٥٢٩.

٢-٢) الخلاصه ص ٢٤١-٢٤٢.

٣-٣) سوره النور: ٣١.

٤-٤) عبد الله أو عمرو بن قيس بن أم مكتوم المؤذن الأعمى صحابي «منه».

٥-٥) فروع الكافي ٥/٥٣٤، ح ٢.

و ما روى عن أم سلمه رضى الله عنها فى جوامع الجامع وغيره انها قالت كنت عند النبى صلى الله عليه وآله و عنده ميمونه، فأقبل ابن أم مكتوم و ذلك بعد أن أمرنا بالحجاب فقال: احتجبا، فقلنا: يا رسول الله أليس أعمى لا يبصرنا، فقال: أفعميا وان أنتما أ لستما تبصرانه (١).

قال فى اللمعه: يحرم على المرأه أن تنظر إلى الأجنبي أو تسمع صوته إلا- لضروره و ان كان الأجنبي أعمى، لتناول النهى له، و لقول النبى صلى الله عليه وآله لأم سلمه و ميمونه لما أمرهما بالاحتجاب من ابن أم مكتوم و قولهما انه أعمى: أعميا وان أ لستما تبصرانه (٢).

الا أن يقال: ان قضيه فاطمه عليها السلام كانت قبل نزول الحجاب، و حينئذ فلا يمكن الاستدلال بهذا الخبر على ذلك المطلب أصلا فهو لا يضرنا.

و بما ذكرنا يظهر أن ما روى عن سلمان المحمدى (٣) رضى الله عنه و غيره أنهم كانوا يرونها صلوات الله عليها على أحوال مختلفه و أوضاع متشتته، ككونها مشغوله بأمر الاطحان و الإرضاع و غيرهما، كما هو المشهور بين الأصحاب و المسطور فى الصحف و الكتاب، فاما: أن يكون محمولا على ما قبل الحجاب أو ضعف الأخبار الوارده فى هذا الباب، أو نسبه بينهما مصححه لذلك، و الله أعلم بالصواب.

فان قيل: هذا الخبر مجروح من وجه آخر أيضاً، و هو أنه عليه السلام مع كونه

ص: ٥٩

١- ١) وسائل الشيعه ١٧٢/١٤، ح ٤.

٢- ٢) شرح اللمعه ٩٩/٥.

٣- ٣) روى فى مجمع الرجال عن الحسين بن صهيب عن أبى جعفر عليه السلام قال: ذكر عنده سلمان الفارسى قال فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تقولوا سلمان الفارسى و لكن قولوا سلمان المحمدى، ذاك رجل منا أهل البيت «منه».

اماماً محدثاً عالماً بعلوم الأولين و الآخرين خبيراً بأحوال الماضين و الآتين، كيف يسوغ له أن يروى عن جابر؟ مع أنه أعلم منه بما رواه عنه، فهذا أيضاً مما يوهن به هذا الخبر من هذا الوجه أيضاً، لأنه يشعر بصدوره عنه عليه السّلام من باب التقية، و الا لكان الاستناد الى نفسه أو الى أحد من آبائه عليهم السّلام أولى و أليق.

فالجواب عنه: أن روايته عليه السّلام بعض الأحاديث عن جابر كان لمصلحه و تقيه عن أهل المدينة.

لما روى في مجمع الرجال عن محمد بن عيسى، عن محمد بن سنان، عن حريز، عن أبان بن تغلب، قال: حدثني أبو عبد الله عليه السّلام قال: إن جابر بن عبد الله كان آخر من بقى من أصحاب رسول الله صلّى الله عليه و آله، و كان رجلاً منقطعاً إلينا أهل البيت، و كان يقعد في مسجد رسول الله صلّى الله عليه و آله و هو معتم بعمامه سوداء، و كان ينادى يا باقر العلم يا باقر العلم.

فكان أهل المدينة يقولون: جابر يهجر. و كان يقول: لا و الله ما أهجر و لكن سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول: إنك ستدرك رجل من أهل بيتي اسمه اسمي، و شمائله شمائلي، يبقر العلم بقرأ، فذاك الذي دعاني الى ما أقول.

قال فبينما جابر يتردد ذات يوم في بعض طرق المدينة إذ هو بطريق في ذلك الطريق كتاب فيه محمد بن علي بن الحسين عليهم السّلام، فلما نظر اليه قال: يا غلام أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر، فقال: شمائل رسول الله و الذي نفس جابر بيده، يا غلام ما اسمك؟ فقال: اسمي محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، فأقبل عليه يقبل رأسه و قال: بأبي أنت و أمي رسول الله يقرئك السلام و يقول لك و يقول لك.

قال: فرجع محمد بن علي عليهما السّلام الى أبيه علي بن الحسين عليهما السّلام و هو ذعر فأخبره الخبر، فقال له: يا بني قد فعلها جابر؟ قال: نعم. قال: يا بني ألزم بيتك

فكان جابر يأتيه طرفى النهار، وكان أهل المدينة يقولون: وا عجباه لجابر يأتي هذا الغلام طرفى النهار، وهو آخر من بقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله.

قال: فلم يلبث أن مضى على بن الحسين عليهما السلام فكان محمد بن على عليهما السلام يأتيه على وجه الكرامه لصحبته لرسول الله صلى الله عليه وآله، قال: فجلس فحدثهم عن أبيه عليهما السلام فقال أهل المدينة: ما رأينا أحداً قط أجراً من ذا، قال: فلما رأى ما يقولون حدثهم عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال فقال أهل المدينة: ما رأينا أحداً قط أكذب من ذا يحدث عن من لم يره، فلما رأى ما يقولون حدثهم عن جابر بن عبد الله فصدقوه وكان جابر والله يأتيه يتعلم منه (١).

فصل حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأة

[حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأة]

ان قيل: ما معنى قول أصحابنا «ان المرأة لا يجوز أن ينظر إليها مملوكها» وقد قال الله عز و جل أو ما ملكك أيماهن (٢) فإن كانوا يتأولون الى الإمام ففيه إشكال، لأن الإمام بل النساء على الإطلاق حرائرهن و إمائهن يجوز لبعضهن النظر الى بعض، فأيه فائده فى الآيه على قولهم. و ما معنى قوله «أو نسائهن» مع جواز نظر النساء لبعضهن الى بعض مطلقاً؟ قلنا: كلام الشيخ رحمه الله فى التبيان (٣) يدل على أن المراد بما ملكت أيماهن الأمه، و حمل قوله «أو نسائهن» على نساء المؤمنين. و قال الجبائى: أراد بما

ص: ٤١

١-١ (١) مجمع الرجال ٣/٢-٤.

٢-٢ (٢) سورة النور: ٣١.

٣-٣ (٣) التبيان ٣٨٠/٧.

ملكتم أيمانهن مملوكاً لم يبلغ مبلغ الرجال.

وقال فى المبسوط: إن الخصى لا يجوز له النظر الى مالكته، ونقل عن أصحابنا أن المراد بالايه الإمام (١).

وقال محمد بن مكى فى اللعنه: و فى جواز نظر المرأه الى الخصى المملوك لها أو بالعكس خلاف. قال الشارح: منشؤه ظاهر قوله تعالى أو ما ملكت أيمانهن المتناول بعمومه لموضع النزاع. و ما قيل من اختصاصه بالإماء جمعاً بينه و بين الأمر بغض البصر و حفظ الفرج مطلقاً، و لا يرد دخولهن فى نسائهن لاختصاصهن بالمسلّمات و عموم ملك اليمين بالكافرات. و لا يخفى أن هذا كله خلاف ظاهر الآيه من غير وجه للتخصيص ظاهراً (٢).

و فى الفقيه و الكافى عن محمد بن إسحاق قال: سألت أبا الحسن عليه السلام قلت يكون للرجل الخصى يدخل على نسائه يناولهن الوضوء فىرى من شعورهن قال: لا (٣).

و فى الكافى عن يونس بن عمار و يونس بن يعقوب جميعاً عن أبى عبد الله عليه السلام قال: لا يحل للمرأه أن ينظر عبدها إلى شىء من جسدها الا الى شعرها غير متعمد لذلك.

و فى روايه أخرى: لا بأس أن ينظر الى شعرها إذا كان مأموناً (٤).

و الأحوط عندى التحريم مطلقاً، و تخصيص نسائهن بما قاله الشيخ فى التبيان (٥).

ص: ٦٢

١- ١) المبسوط ١٦١/٤.

٢- ٢) شرح اللعنه ٩٩/٥-١٠١.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٦٩، فروع الكافى ٥/٥٣٢، ح ٢.

٤- ٤) فروع الكافى ٥/٥٣١، ح ٤.

٥- ٥) التبيان ٣٨٠/٧.

من أنه لا يجوز أن ينظر نساء المشركين إلى المرأة المسلمة حتى الوجه والكفين، و يجب عليها أن تستر وجهها و كفيها و جميع بدنها عن نظرهن، كما يجب عليها سترها من الأجانب.

لما روى عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: لا ينبغي للمرأة أن تنكشف بين يدي اليهودية و النصرانية، فإنهن يصفن ذلك لأزواجهن (١).

و نقل في الكشاف عن ابن عباس أنه هن المؤمنات، لأن ليس للمؤمنه أن تتجرد بين يدي مشرکه أو كتابيه. ثم قال: و الظاهر أنه عنى بنسائهن و ما ملكت أيمانهن من فى صحبتهن و خدمتهن من الحرائر و الإماء و النساء، كلهن سواء فى حل نظر بعضهم الى بعض و قيل: أو ما ملكت أيمانهن هم الذكور و الإناث جميعاً. و عن عائشه أنها أباحت النظر إليها لعبدها. ثم قال: المراد بها الإماء، و هذا هو الصحيح، لأن عبد المرأة بمنزله الأجنبي منها، خصياً كان أو فحلاً (٢).

هذا هو المشهور و الصحيح عندنا أيضاً.

قال سيدنا الداماد فى رسالته الفارسيه المسماه بشارع النجاه: الأصح أن الخصى مطلقاً مجبواً كان أو ممسوحاً لا يجوز له أن ينظر الى مالكته، و لا لمالكته أن تنظر اليه، ثم قال: فلا يجوز له أن يدخل الحمام مع مالكته و ان كانا مستورى العوريه (٣) انتهى.

و لكن فى بعض الاخبار ما يدل على خلاف ذلك، مثل ما روى فى الكافى عن عبد الرحمن بن أبى عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المملوك يرى شعر مولاته، قال: لا بأس (٤).

ص: ٦٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٥٦١/٣.

٢- ٢) الكشاف ٦٢/٣.

٣- ٣) شارع النجاه ص ١٢٨-١٢٩، المطبوع فى اثنى عشر رساله للمؤلف.

٤- ٤) فروع الكافى ٥٣١/٥، ح ١.

و ما روى عن معاوية بن عمار قال: كنا عند أبي عبد الله عليه السلام نحواً من ثلاثين رجلاً إذ دخل أبي، فرحب أبو عبد الله عليه السلام و أجلسه الى جنبه فأقبل عليه طويلاً، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام ان لأبي معاوية حاحه فلم خفتم، فقمنا جميعاً فقال لى أبي:

ارجع يا معاوية، فرجعت فقال أبو عبد الله عليه السلام: هذا ابنك؟ قال: نعم و هو يزعم أن أهل المدينة يصنعون شيئاً لا يحل لهم، قال: و ما هو؟ قلت: ان المرأة القرشية و الهاشمية تركب و تضع يدها على رأس الأسود و ذراعيها على عنقه.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا بني أما تقرأ القرآن؟ قلت: بلى. قال: اقرأ هذه الآية لا جناح عليهن في آباتهن و لا أبنائهن - حتى بلغ - و لا ما ملكت أيمانهن (١).

ثم قال: يا بني لا بأس أن يرى المملوك الشعر و الساق (٢).

و ما روى عنه أيضاً قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: المملوك يرى شعر مولاته و ساقها، قال: لا بأس (٣).

و ما روى عن محمد بن إسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن قناع الحرائر من الخصيان، قال: كانوا يدخلون على بنات أبي الحسن عليه السلام و لا يتقنعن، قلت: فكانوا أحراراً؟ قال: لا، قلت: فالأحرار يتقنع منهم؟ قال: لا (٤).

و هذه الاخبار بعضها غير نقى الرجال، فان من رجالها محمد بن إسماعيل، و هو مشترك بين أربعة عشر رجلاً، بعضهم موثق و بعضهم لا وثوق به، و مع الاحتمال فالجرح مقدم على التعديل كما لا يخفى.

ص: ٦٤

١- ١) سورة الأحزاب: ٥٥.

٢- ٢) فروع الكافي ٥/٥٣١، ح ٢.

٣- ٣) فروع الكافي ٥/٥٣١، ح ٣.

٤- ٤) فروع الكافي ٥/٥٣٢، ح ٣.

و مع ذلك فكلها محموله على التقيه، لميل خلفاء بنى العباس (١) و سائر سلاطين الجور و حكامهم و قضاتهم الى ذلك، كما هو المعمول و المتداول بينهم الان أيضاً، فتأمل.

فأئده

قال سيدنا الداماد قدس الله روحه فى رساله المذكوره: الخنى المشكل لا- يجوز له أن ينظر إلى أجنبى و لا- إلى أجنبيه، و كذلك لا يجوز لهما أن ينظر إليه إجماعاً، ثم قال: فلا يجوز له أن يجتمع فى الحمام مع الأجانب و لا الأجنبيات (٢) انتهى.

و الوجه فى ذلك مع قطع النظر عن الإجماع ظاهر مكشوف فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٥) ذى الحجه سنه (١٤١٠) هـ- ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٦٥

١- ١) و كذلك خلفاء بنى أميه، لما نقل فى الكشاف عن ميسون بنت بحدل الكلابيه أن معاويه دخل عليها و معه خصى، فتقنعت منه، فقال: هو خصى، فقالت: يا معاويه أ ترى أن المثل به تحلل ما حرم الله. و أما ما روى فى طريق العامه من أنه أهدى لرسول الله صلى الله عليه و آله و سلم خصى فقبله، فعلى تقدير صحته، فلعله قبله ليعتقه أو لسبب من الأسباب و كان أبو حنيفه لا- يحل إمساك الخصيان و استخدامهم و بيعهم و شراؤهم و قال فى الكشاف لم ينقل لأحد من السلف امساكهم «منه».

٢- ٢) شارع النجاه ص ١٢٨.

رساله خمسيه

اشاره

للعلامه المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى جعل إخراج الخمس مفتاحاً للرزق، و تمحيصاً للذنوب، و الصلاة على رسوله الذى أكرمه و قبيله به محمد محبوب القلوب، و على آله الطيبين الطاهرين من دنس الخطايا و العيوب.

و بعد: فلما كانت مسألة الخمس و حكمه حال غيبه الإمام عليه السلام من المطالب الجليله، و من مهمات المسائل الفقهيه، و قد اختلف فيها كلام الأصحاب، فذهب كل فريق منهم الى مذهب:

فمنهم: من ذهب الى سقوط فرضه، لما ورد من الرخص فيه، فزعم عمومه أنواعاً و أزماناً، الا أنه يرى صلته الذريه و فقراء الشيعة على وجه الاستحباب.

و ذهب بعضهم الى ثبوته و وجوب دفنه، و عليه نزل خبراً ورد أن الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الامام (١). و أنه عليه السلام إذا قام دله الله تعالى على الكنوز فيأخذه من كل مكان (٢).

ص: ٦٩

١- ١) رواه العلامة المجلسى عن الاحتجاج فى البحار ٢٨٠/٥٢، ح ٦ و ص ٣٢٣ ح ٣١.

٢- ٢) رواه العلامة المجلسى عن الإرشاد فى البحار ٣٣٧/٥٢.

و منهم: من ذهب الى وجوب حفظه، ثم الوصيه به حين ظهور اماره الموت و هكذا وصيه بعد وصيه الى أن يصل الحق إلى مستحقه، و احتج عليه: بأنه حق و جب لصاحب لم يرسم فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه، فوجب حفظه عليه الى وقت إيايه و التمكن من إيصاله اليه، أو وجود من انتقل الحق إليه.

قال: و يجرى ذلك مجرى الزكاه التي يعدم عند حلولها مستحقها، فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها، و لا يحل التصرف فيها على حسب التصرف في الاملاك و يجب حفظها بالنفس أو الوصيه بها الى من يقوم بإيصالها إلى مستحقها من أهل الزكاه من الأصناف، و هذا قياس معه فارق سيأتي.

و لعل هؤلاء ذهبوا الى أن الخمس كله حق الامام عليه السلام، و لم يدروا أن خصوص خمس الأرباح حقه، كما يشعر به بعض أخبار يأتي إن شاء الله تعالى ذكره.

و منهم: من ذهب الى وجوب صرف نصفه إلى الأصناف و حفظ ما يختص به عليه السلام بالوصايه أو الدفن.

و اليه أشار العلامة في المختلف بقوله: و القول بإبقاء الجميع الى من يوثق به عند إدراك المنيه لا يخلو من ضعف، لما فيه من منع الهاشميين من نصيبهم مع شدة حاجتهم و كثره فاقتهم، و عدم ما يتعوضون به من الخمس، و الأقرب قسمه الخمس نصفين، فالمختص باليتامى و المساكين و أبناء السبيل من آل محمد يفرق فيهم على حسب حاجتهم، و المختص بالإمام عليه السلام يحفظ له الى أن يظهر فيسلم اليه: اما بإدراكه، أو بإيصاله من ثقه إلى ثقه الى أن يصل اليه عليه السلام، الى هنا كلامه.

و الذي عليه المتأخرون صرف الكل إلى الأصناف الموجودين مع احتياجهم

إليه، لروايه مرفوعه، و اخرى مرسله وردتا بوجوب إتمام كفايتهم عليه عليه السلام.

حيث قال فى الأولى: فهو يعطيهم على قدر كفايتهم، فان فضل شىء فهو له، و ان نقص عنهم و لم يكفهم أتمه لهم من عنده، كما صار له الفضل كذلك [يلزمه] (١)النقصان (٢).

و قال فى الثانیه: و نصف الخمس الباقي بين أهل بيته: سهم لأيتامهم، و سهم لمساكينهم، و سهم لأبناء سيبلهم، يقسم بينهم على الكفاف و السعه ما يستغنون به فى سنتهم، فان فضل عنهم شىء [يستغنون عنه] (٣) فهو للوالى، و ان عجز أو نقص عن استغنائهم كان على الوالى أن ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، و انما صار عليه أن يمونهم لان له ما فضل عنهم (٤).

قالوا: و إذا كان هذا، أى: و جوب إتمام المحتاجين اليه من حصته مع ظهوره لازماً له حال حضوره، كان لازماً له حال غيبته، لأن الحق الواجب لا يسقط بغيبه من يلزمه ذلك، و يتولاه المأذون له على سبيل العموم، و هو الفقيه المأمون من فقهاء أهل البيت عليهم السلام.

و هذا القول لما كان مبنياً على أصل غير ثابت لما فى سنده من الضعف فهو ضعيف، كيف لا؟ و مستنده خبران مرسلان، و خبر الواحد لو كان مسنداً لكان فى كونه حجه خلاف، فكيف إذا كان مرسلًا، فإنه ليس حجه قطعاً.

و ذهب صاحب المدارك فيه الى إباحه حصه الامام و ما يختص به عليه السلام، و تبعه فى ذلك صاحب مفاتيح الشرائع (٥) فيه، و سيأتى مفصلاً إن شاء الله العزيز.

ص: ٧١

١-١) الزيادة من التهذيب.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١٢٧/٤.

٣-٣) الزيادة من التهذيب.

٤-٤) تهذيب الاحكام ١٢٨/٤-١٢٩.

٥-٥) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

أردت (١) الإشارة الى ما هو الأظهر و الأقوى عندى.

فأقول و أنا أحوج العباد إلى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل عفى الله عن جرائمهم بمحمد و آله و قائمهم: هذه رساله خمسيه محتويه على مقدمه و فصول أربعه و خاتمه:

أما المقدمه، ففي تعريف الخمس، و منه يتبين من يستحقه.

و أما الفصل الأول، ففي إثبات وجوب الخمس فى هذا الزمان فيما يوجد عند الشيعة من أرباح تجاراتهم و مكاسبهم و معادنتهم و ما يستفيدونه من الفوائد.

و أما الفصل الثانى، ففي بيان أن القول بسقوط الخمس مطلقاً أو سقوط خصوص حق الامام عليه السلام ضعيف.

و أما الفصل الثالث، ففي بيان أن القول بوجوب الوصيه به و بدفنه أيضاً ضعيف.

و أما الفصل الرابع، ففي تعيين من له الولايه فى تقسيم الخمس فى المحاويج و أما الخاتمه، ففي بيان ضعف القول بتحريم تفريقه مطلقاً على المحتاجين و غيره.

المقدمه

[تعريف الخمس]

قال الشيخ الجليل صاحب كنز العرفان فيه: الخمس اسم لحق يجب فى المال يستحقه بنو هاشم (٢).

ص: ٧٢

١- ١) جواب «لما» «منه».

٢- ٢) كنز العرفان ١/٢٤٨.

و هو غير مانع لصدقه على ما لو نذر لهم ناذر مالا مثلاً، فإنه حق يجب في المال يستحقه بنو هاشم ولا يسمى خمساً، وان لاحظ فيه الناذر كونه عوضاً عن الزكاه التي لا تحل لهم. فلا بد لإخراجه من قيد بالأصالة.

كما في الدروس: الخمس حق يثبت في الغنائم لبني هاشم بالأصالة عوضاً عن الزكاه (1).

و شرح الشرائع: هو حق مالي يثبت لبني هاشم في مال مخصوص بالأصالة عوضاً عن الزكاه.

فالحق بمنزله الجنس يشمل الزكاه وغيرها، و خرج ب«المال» غيره كالولاية الثابتة للإمام على رعيته، و فيه أنه مستدرک لا حاجه إليه في إخراجها، لأنها ليست حقاً يثبت في مال مخصوص عوضاً عن الزكاه، فذكرهما مغن عن ذكره، و لعله لذلك لم يذكره في الدروس.

و بالجمله فهذا القيد ان كان محتاجاً إليه في التعريف، فما في الدروس مختل، و الا- فهو مستدرک، نعم لو لا- قوله «في مال مخصوص» كما في المدارك:

الخمس حق مالي يثبت لبني هاشم بالأصل عوض الزكاه لاحتاج إليه في إخراجها و ليس فليس.

و خرج ب«بني هاشم» حق الزكاه و خرج بنو المطلب، فقد قيل باستحقاقهم له، منهم ابن الجنييد و المفيد في الرسالة الغريه: بنو المطلب يعطون من الخمس.

و الأكثر على منعه، و هو الأقوى، كما أشار بقيد العوضيه الى أن الله سبحانه فرض الخمس للرسول و قبيله إكراماً لهم و تعويضاً عن الزكاه التي هي أوساخ الناس.

و ظهر مما ذكرناه أن تعريف المدارك أجود من غيره. أما من الأول و الثالث

ص: ٧٣

فظاهر. و أما من الثانى فلان الغنيمه مشتركه بين معان:منها الفائده و النفل هذا أصلها،و فى اصطلاح جماعه:المأخوذ من الكفار ان كان من غير قتال فهو فىء، و ان كان معه فهو غنيمه (١)،و هو مذهب أصحابنا و الشافعى و مروى عن الباقرين عليهما السلام و قيل:هما بمعنى.

ثم ان أصحابنا عموما موضعها بأنه جميع ما يستفاد من أرباح التجارات، و الزراعات،و الصناعات زائداً عن مؤونه السنه،و الكنوز،و المعادن،و الغوص و الحلال المختلط بالحرام و لا يتميز المالك و لا القدر من الحرام،و أرض الذمى إذا اشتراها من مسلم و ما يغنم من دار الحرب.

و عند فقهاء العامه:الغنيمه ما أخذ من دار الحرب لا غير.

و من المقرر ترك استعمال الألفاظ المشتركه و المجازيه فى التعريف، و اراده المعنى اللغوى الأعم من غنائم دار الحرب و غيرها لا قرينه عليها واضحه.

و إذ قد عرفت هذا فنقول:لا خلاف فى من أبوه هاشمى و ان كانت أمه غير هاشميه أنه يستحق الخمس و تحرم عليه الزكاه.

إنما الخلاف فى من أمه هاشميه و أبوه غير هاشمى،فاختار الشيخ فى المبسوط (٢)و النهايه (٣)المنع من الخمس و جوز له أن يأخذ الزكاه،و اختاره ابن إدريس (٤)و ابن حمزه (٥).

ص:٧٤

١-١) الفىء للإمام خاصه،و أما الغنيمه فيخرج منها الخمس و الباقي بعد المؤونه للمقاتلين و من حضر «منه».

٢-٢) المبسوط ٢٦٢/١.

٣-٣) النهايه ص ١٩٩.

٤-٤) السرائر ص ٤٩٦.

٥-٥) الوسيله ص ١٣٧.

و ذهب السيد المرتضى الى أن ابن البنت ابن حقيقه (١)، و من أوصى بمال لولد فاطمه دخل فيه أولاد بنيتها و أولاد بناتها حقيقه. و كذا لو وقف على ولدها دخل فيه ولد البنت، لدخول البنت تحت الولد.

و احتج عليه بأنه لا خلاف بين الأمة فى أن بظاهر قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ (٢) حرم علينا بنات أولادنا، فلو لم تكن بنت البنت بنتاً على الحقيقه لما دخلت تحت هذه الآية.

و هو احتجاج متين لا يتوجه عليه ما قيل من أن الاستعمال كما يوجد فى الحقيقه كذا يوجد مع المجاز، فلا دلالة له على أحدهما بخصوصه، و قولهم «ان الأصل فى الاستعمال الحقيقه» انما هو إذا لم يستلزم ذلك الاشتراك، و الا فالمجاز خير منه.

لان حاصل الاحتجاج أن ولد الولد لو لم يكن ولداً حقيقه بل كان ولداً مجازاً لما اقتضت الآية تحريم بنت البنت على جدتها، لان الولد المجازى ليس بولد حتى يكون حراماً، و هو خلاف إجماع الأمة، فالقول بأن إطلاق اسم الولد على ولد الولد ليس على الحقيقه بل هو مجاز، مخالف لما دل عليه ظاهر الآية و إجماع الأمة و قد جاء فى أخبار كثيره «فقلت يا بن رسول الله».

ص: ٧٥

١ - ١) فى فروع الكافى [٣/٤٨٧، ح ٣] فى باب النوادر عن على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبى عمير عن جميل بن دراج عن عائذ الأحمسي، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و أنا أريد أن أسأله عن صلاه الليل، فقلت: السلام عليك يا بن رسول الله، فقال: و عليك السلام اى و الله انا لولده و ما نحن بدوى قرابته ثلاث مرات قالها، الحديث و هو كما ترى يدل على ما ذهب اليه السيد الأجل المرتضى من أن ولد البنت كولد الابن، و ان حكمه حكمه فى الأحكام، كأخذ الخمس و حرمة الزكاه و أمثالهما «منه».

٢ - ٢) سورة النساء: ٢٣.

قال بعض الأفاضل: ظاهره أن ولد البنت ولد حقيقه، لأنه إنما يقال في مقام المدح و التعظيم و التفضيل، و لا فضيله و لا تعظيم و لا مدح في وصف مجاز مستعار، كوصف زيد بحسن غلامه و غنا جاره، و جالس السفينه بحركتها.

و بالجمله مذهب السيد سعيد جديد متين مكين عليه من الشواهد و الآيات و الروايات كثيره، قد ذكرنا طرفاً صالحاً منها في رساله (١) لنا مفردة في ترجيح مذهبه، فمن أراده فليطلبه من هناك.

و أما مذهب الشيخ فلا دليل عليه غير ما رواه حماد بن عيسى عن بعض أصحابه عن العبد الصالح أبي الحسن عليه السلام أنه قال: و من كانت امه من بنى هاشم و أبوه من سائر قريش، فإن الصدقه تحل له و ليس له من الخمس شيء، لأن الله يقول أَدْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ (٢).

و هو كما ترى مرسله، و المراسيل مطلقاً و ان كانت من مراسيل محمد بن أبي عمير لا يسوغ العمل بها، كما فصله الشهيد الثاني في درايه الحديث (٣)، فهي لا- تقاوم الأخبار الكثيره الداله على أن ابن البنت ابن حقيقه، خصوصاً خبر موسى بن جعفر و ابنه الرضا عليهم السلام و استدلالهما بالآيات.

و منها: ما رواه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب في الروضه عن عمده من أصحابه عن أحمد بن محمد بن خالد عن الحسن بن طريف عن عبد الصمد بن بشير عن أبي الجارود.

و ابنا طريف و بشير موثقان، و أما أبو الجارود فقال ابن الغضائري: حديثه في أصحابنا أكثر منه في الزيديه، و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه

ص: ٧٦

١- ١) و هي رساله الفوائد في فضيله الفاطميين.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١٢٩/٤.

٣- ٣) الرعايه في علم الدرايه ص ١٣٨.

و يعتمدون ما رواه محمد بن بكر الارجنى (١).

و يظهر منه أن زياد بن المنذر أبا الجارود فى نفسه معتمد عليه عند الأصحاب، و انما لا يعتمدون على بعض أحاديثه باعتبار من رواه عنه، و هو ابن سنان بناءً على المشهور من ضعفه.

و الحق أنه ثقة صحيح لا بأس برواياته إذا لم يكن فى الطريق قاذح من غير جهته، كما صرح به بعض أرباب الرجال، و فصلناه فى بعض رسائلنا على أن ضعفه لا يضر هنا، إذ ليس هو من رجال السند.

و منه يظهر أن الراوى عن أبى الجارود غير منحصر فى محمد بن المذكورين كما يفيد ظاهر كلام ابن الغضائرى. نعم فى أحمد بن خالد البرقى كلام كما سيأتى.

قال أبو الجارود قال أبو جعفر عليه السلام: يا أبا الجارود ما يقولون لكم فى الحسن و الحسين؟ قلت: ينكرون علينا أنهما ابنا رسول الله، قال: فأى شىء احتججتم عليهم؟ قلت: احتججتنا عليهم بقول الله عز و جل فى عيسى بن مريم و مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ أَيُّوبَ وَ يُوسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ.

وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيسَى (٢) جعل عيسى بن مريم من ذريه نوح عليه السلام.

أقول: نظير هذا الاحتجاج السيد السند المرتضى بقوله: و لا خلاف بين الأمة فى أن عيسى من بنى آدم و ولده، و انما ينسب إليه بالأم دون الأب.

و هذا أيضاً احتجاج متين، إذ لا معنى للقول بأن عيسى ليس من بنى آدم حقيقه بل هو من بنيه مجازاً، و الخطاب فى قوله تعالى

ص: ٧٧

١- (١) الخلاصه عنه ص ٢٢٣.

٢- (٢) سوره الانعام: ٨٤-٨٥.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (١) يعم عيسى وغيره، فكما أنهم من بنى آدم وولده فكذلك هو.

و لنرجع الى نقل تتمه الحديث، قال: فأى شىء قالوا لكم؟ قلت: قالوا قد يكون ولد الابنه من الولد و لا يكون من الصلب. قال: فأى شىء احتججتم عليهم؟ قلت: احتججنا بقول الله تعالى لرسول الله فقل تعالوا ندع أبناءنا و أبناءكم و نساءنا و نساءكم و أنفسنا و أنفسكم (٢) قال: فأى شىء قالوا؟ قلت قالوا: قد يكون فى كلام العرب أبناء رجل و آخر يقول أبناؤنا.

قال فقال أبو جعفر عليه السلام: يا أبا الجارود لأعطينكها من كتاب الله عز و جل انهما من صلب رسول الله صلى الله عليه و آله لا يردهما الا كافر، قلت: و أين ذلك جعلت فداك؟ قال: من حيث قال الله عز و جل حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ وَ أَخَوَاتُكُمْ الْآيَةَ الِى أَنْ يَنْتَهَى إِلَى قَوْلِهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى وَ حَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَضْلَابِكُمْ (٣) فاسألهم يا أبا الجارود هل يحل لرسول الله نكاح حليلتهما، فان قالوا نعم كذبوا و ان قالوا لا، فهما ابناه لصلبه (٤). انتهى الحديث.

و هو مما يدل على أن ولد البنت ولد حقيقه. و بمعناه من الأحاديث كثير، و هو غير بعيد.

و قال بعض الأفاضل: لا- بعد فى كون ولد الولد ولداً حقيقه لغيره و ان خالفه العرف، فما يقع فى الوقف و غيره مما هو بلفظ «ولدى» لا يتناول ولد الولد حكمه، إذ العرف يحكم فى مثله دون اللغه.

ص: ٧٨

١-١ (١) سورة النساء: ١.

٢-٢ (٢) سورة آل عمران: ٦١.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ٢٣.

٤-٤ (٤) الروضه من الكافي ٣١٧/٨-٣١٨.

أقول: لا- حوجه بنا الى هذا و أمثاله فإننا نقول: بعد ما ثبت بالآيات و الروايات الكثيره أن ولد البنت ولد حقيقه و يكون ابناً لصلبه، فمن أمه هاشميه فهو هاشمى و ان لم يكن أبوه هاشمياً، لانه ولد جده الأمى لصلبه و هو هاشمى، فهو أيضاً هاشمى لأن ولد الهاشمى من صلبه هاشمى بلا شبهه، و كل هاشمى يستحق الخمس و تحرم عليه الزكاه سمى هاشمياً عرفاً أم لا، لان الشرع مقدم على العرف، كما أن العرف مقدم على اللغه، فإذا ثبت أنه هاشمى شرعاً فهو هاشمى يحل له الخمس و يترتب عليه سائر أحكام الهاشميين.

و انما ألحق فى ذلك بالأم دون الأب، لأن الولد تابع لا شرف أبويه، كما يقال فى العرف شاه زاده لمن تكون امه من الشاه و ان لم يكن أبوه منه.

و لما ذكره الأطباء ان قلنا ان منى الذكر لا يصير جزءاً من الجنين، فحينئذ يكون بدن المولود متكوناً بكليته من منى الام و دم الطمث، و ان قلنا انه يصير جزءاً منه الا- أنه يكون كالإنفحه و منى الام يكون كاللبن، فلا- شك أن ماده الأم أكثر، ثم ذلك المتكون انما ينمى بالدم الذى ينفصل عن الام، فعلى جميع التقادير أكثر الأجزاء التى منها يتولد الجنين منفصله عن الام، و ذلك يقتضى أن تكون مشابهه الولد للأم أكثر من مشابهته للأب.

و لهذا قال عليه السلام: تخيروا لنطفكم فان الولد أكثر ما يشبه من الأخوال (١).

ثم انهم اتفقوا على أن منى الذكر فيه قوه عاقده، و اختلفوا فى أنه هل فيه قوه منعده حتى يصير جزءاً من بدن الجنين أو لا حتى لا يصير جزءاً منه؟ فالحكماء أنكروه مستدلين عليه بأن منى الرجل فيه قوه عاقده، فلا يكون فاعلاً و قابلاً، كذا فى شرح القطبى.

و بما قررناه سابقاً يندفع ما احتجوا به على إثبات مذهب الشيخ من أن

ص: ٧٩

الانتساب حقيقه إنما يصدق إذا كان من جهه الأب عرفاً، فلا يقال تميمي إلا لمن انتسب الى تميم بالأب، ثم أيدوه بقول الشاعر:

بنونا بنو أبنائنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

مع أن بنى أبنائهم ليسوا ببنيتهم حقيقه على زعمهم، و ما الكلام الا فيها.

و ذلك أن المفيد و ابن البراج و أبا الصلاح لما قالوا بشمول اسم الولد لولد الصلب و ولد الولد، بدليل قوله تعالى يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ (١) فَإِنِ أَوْلَادُ الْأَوْلَادِ دَاخِلُونَ قِطْعًا، و كذا قوله تعالى وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا الشُّدُّسُ مِمَّا تَرَكَ إِنْ كَانَ لَهُ وَ وُلْدٌ و كذا قوله حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَ بَنَاتُكُمْ (٢) الى غير ذلك من الاستعمالات الكثيره منعوه بأن الولد حقيقه فى ولد الصلب المتكون من النطفه المتولد منها و مجاز فى ولد الولد، بدليل أنه يصح سلبه، فيقال انه ليس بولدى بل ولد ولدى، و صحه النفى دليل المجاز، و لظاهر قوله تعالى وَ وَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ (٣) فى قراءه من نصب.

و لا يرد أنه من عطف الخاص على العام، لان الكلام إذا دار بين التأسيس و التأكيد فالتأسيس خير.

و ضعفوه أيضاً بأنهم إن ادعوا شمول هذه لولد الولد بطريق الحقيقه، فهو مردود بما بيناه من صحه السلب، و لانه لو كان حقيقه فى هذا المعنى أيضاً لزم الاشتراك و المجاز خير منه. و ان أرادوا أنه بطريق المجاز لم يثبت مدعاهم.

أقول: فكيف أيدوه بقول الشاعر؟ و هو صريح فى أن ولد الولد ولد، إلا

ص: ٨٠

١-١ (١) سورة النساء: ١١.

٢-٢ (٢) سورة النساء: ٢٣.

٣-٣ (٣) سورة البقره: ١٣٢.

أنه فرق بين ولد الابن و البنت، فجعل الأول من الأولاد دون الثاني، و هو فرق بارد، إذ كما يصح في الثاني سلبه، فيقال: انه ليس بولدى بل ولد ولدى فكذا في الأول، و كما أن الثاني حاصل من الولد و من غيره، فكذا الأول من غير فرق، على أن من يقول بأن ولد الولد ولد حقيقه لا يسلم صحه السلب. و القول بأنه ليس بولدى فإن ولد الولد ولد عنده حقيقه و يكون لسلبه، فلا يصح النفي عنده حتى يكون دليل المجاز.

قيل: و يمكن الاستدلال على كون الإطلاق هنا على سبيل الحقيقه شرعاً أو لغه بما رواه الشيخ في الصحيح عن أحدهما عليهما السلام أنه قال: لو لم يحرم على الناس أزواج النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لقوله عز و جل ما كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللهِ وَ لَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ (١) حرم على الحسن و الحسين عليهما السلام لقوله عز و جل وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (٢)(٣).

دلت الروايه على أن أب الأم أب حقيقه، إذ لو لا ذلك لما اقتضت الآية تحريم زوجه الجد على ولد البنت، فيكون ولد البنت ولداً حقيقه للتضاييف بينهما كما هو واضح، مع أنك قد عرفت في حديث أبي الجارود من استدلال الباقر عليه السلام أن ولد الولد ولد لسلبه فيكون ولداً حقيقه، فلا يصح سلبه و لا يلزم الاشتراك.

و اعلم أن القراءه المشهوره هي رفع يعقوب عطفاً على إبراهيم يعني أنه أيضاً وصى بها بنيه، و هو الظاهر. على أن المشهور بين الطلبة أنه إذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال. هذا و ان شئت مزيد معرفه بذلك، فعليك بما فصلناه في رساله (٤).

ص: ٨١

١-١ (١) سورة الأحزاب: ٥٣.

٢-٢ (٢) سورة النساء: ٢٢.

٣-٣ (٣) تهذيب الاحكام ٢٨١/٧، ح ٢٦.

٤-٤ (٤) أي رساله الفوائد، طبع في مجموعه آثاره الاعتقاديه

الفصل الأول: إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً

إشاره

[إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً]

قال صاحب مفاتيح الشرائع فيه: المستفاد من الاخبار الواردة في باب الخمس أنهم عليهم السلام جعلوا شيعتهم منه في حل (١).

و نقل عن ابن الجنيد أنه قال: لا يصح التحليل الا لصاحب الحق في زمانه، إذ لا يسوغ تحليله ما يملكه غيره.

و قال المحقق في المعتمد: وهذا ليس بشيء لأن الإمام لا يحل الا ما يعلم أن له الولاية في تحليله، و لو لم يكن له ذلك لاقتصر في التحليل على زمانه و لم يقيد بالدوام (٢).

أقول: ظاهر كلام ابن الجنيد يفيد الرد على الفريقين: من قال بإباحه الخمس كله في هذا الزمان، و من قال بإباحه نصيب الامام عليه السلام.

و هو الظاهر مما نقله العلامة في المختلف بقوله و قال ابن الجنيد: و تحليل ما لا يملك جميعه عندي غير مبرئ من وجب عليه حق منه لغير المحلل، لأن التحليل انما هو مما يملكه المحلل لا مما لا ملك له، و انما إليه ولاية قبضه و تفريقه في الذين سماه الله لهم.

أقول: و هذا يدل على أن الامام عليه السلام لا يصح له تحليل نصيب الأصناف الذين في زمانه أيضاً فضلاً عن غيرهم و الأئمه من بعده عليهم السلام، لاشتراك الكل في الدليل،

ص: ٨٢

١- ١) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

٢- ٢) المعتمد ٦٣٧/٢.

كما أشار إليه بقوله: واحتج ابن الجنيدي بأن التحليل إنما يكون بما يختص بالمحلل، إذ لا يسوغ تحليل ما ليس بمملوك له، إذ هو تصرف في ملك الغير بغير إذنه.

و أجاب عنه العلامة بأن الامام عندنا معصوم، وقد ثبت إباحه ما أباحوه مطلقاً، و هو لا يفعل غير السائغ، فوجب أن يكون سائغاً، و لا نسلم أن باقى الأصناف يملكون النصيب من الخمس ملكاً مستقراً، و إنما الآيه سيقت لبيان المصرف، فله التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح.

أقول: لا شك أن الأئمة من بعد المحلل يملكون نصيبهم من الخمس كهو، لعدم الفرق في ذلك بينهما، فوجب أن لا يسوغ له تحليل نصيبهم بغير إذنه.

ثم أیه مصلحه في تحليل نصيب الشركاء الهاشميين لغيرهم مع شدة حاجتهم و كثره فاقتهم و عدم ما يتعوضون به من الخمس؟ و قد سبق أن الله سبحانه فرض الخمس للرسول و قبيله إكراماً لهم و تعويضاً عن الزكاه التي هي أوساخ الناس.

ثم ظاهر الآيه يفيد أنهم يملكون نصيبهم ملكاً مستقراً، و كونه لبيان المصرف خلاف الظاهر فلا يصار اليه، و إنما صير إليه في آيه الزكاه للدليل، و هو هنا منتف، و لا كلام في أن الامام معصوم لا يفعل غير السائغ.

و إنما الكلام في أنه هل فعل ذلك - أي: إباحه كله، أو خصوص نصيب من بعده من الأئمة - كلا أو بعضاً؟ الظاهر لا إلا في شيء أو شيئين، للدلاله الأخبار الكثره عليه كما تأتي.

و ليس فيها فيما علمناه ما يدل على دوام التحليل، إلا خبر عمر بن يزيد عن أبي سيار عن أبي عبد الله عليه السلام قال: و كل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم منه محللون يحل لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا. و هذا ورد في خصوص الأرض و المدعى

أعم من ذلك (١).

و مثله روايه أبي خديجه سالم بن مكرم الجمال (٢)، وفيه كلام يأتي، فإنها و ان صرح فيها بتحليل ما فيها الى يوم القيامة الا أنها دلت على إباحه أن تتصرف في أرباح تجارات المخالفين و عطيتهم و في مهر الزوجه و الميراث، و على إباحه جاريه نشريها ممن لا يرى وجوب الخمس، و هذا كله خارج عما نحن بصدده من وجوب الخمس فيما يوجد عند الشيعة من أرباح تجاراتهم و مكاسبهم و معادتهم و ما يستفيدونه من الفوائد.

و مما يدل بظاهره على أن التحليل مقصور على زمان المحلل موثقه يونس ابن يعقوب (٣) و ستأتي.

قال الفاضل العلامة في المختلف: هذه روايه موثقه.

قال الفاضل الأردبيلي في شرح الإرشاد: و ليست بظاهره لوجود محمد بن سنان أو محمد بن سالم على اختلاف النسخ، و الأصح الأول (٤).

أقول: محمد بن سنان و ان كان على المشهور ضعيفاً الا أنه على ما تقرر عندنا و صرح به بعض الأفاضل و له قدم صدق في الرجال ثقه إمامي.

و السند في التهذيب هكذا: سعد عن أبي جعفر عن محمد بن سالم، و في نسخه سنان عن يونس بن يعقوب (٥).

و في مشيخه الفقيه هكذا: و ما كان فيه عن يونس بن يعقوب، فقد رويته عن

ص: ٨٤

١-١) تهذيب الاحكام ١٤٤/٤، ح ٢٥.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٣٧/٤، ح ٦.

٣-٣) تهذيب الاحكام ١٣٨/٤، ح ١١.

٤-٤) مجمع الفائدة ٣٥٢/٤.

٥-٥) تهذيب الاحكام ١٣٨/٤، ح ١١ و فيه محمد بن سنان.

أبى رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن يعقوب البجلي (١).

قال ملا عنايه الله القهبائى فى مجمع الرجال بعد نقله السند: موثق (٢).

و الظاهر أن نظر الفاضل فى المختلف كان على ما فى الفقيه، و ذهل عنه الفاضل الأردبيلى، أو كان ابن سنان عنده موثقاً، كما يظهر من نقله فى الخلاصه عن الشيخ المفيد أنه ثقة (٣) فالسند عنده على الكتابين موثق.

هذا على تقدير وجود ابن سنان فى طريق التهذيب، و أما على نسخه ابن سالم فالسند موثق بالاتفاق، لانه و ان كان فطحياً كيونس بن يعقوب الا أنه من أجله العلماء و الفقهاء و العدول.

نعم فى أحمد بن محمد بن عيسى، و هو المراد بأبى جعفر المذكور فى طريق التهذيب، كما صرح به ملا ميرزا محمد فى الأوسط فى الفائده الثانيه بقوله: ذكر الشيخ و غيره فى كثير من الاخبار سعد بن عبد الله عن أبى جعفر، و المراد بأبى جعفر هذا هو أحمد بن محمد بن عيسى كلام، و سيأتى إليه إشاره إجماليه.

و لكن عدم كونه موثقاً فى التهذيب لا- يضر، لكونه موثقاً فى الفقيه كما صرح به، و ذلك أن ابن مسكين المكفوف صاحب أصل و كتب رواهما عنه جماعه من الثقات، و هو من أصحاب سيدنا أبى عبد الله الصادق عليه السلام و روى عنه جماعه.

و قد تقرر أن الرجل إذا كان صاحب أصل أو كتاب أو راوياً عن أحد منهم عليهم السلام أو عن معتبر، أو يروى عنه المعبر مع عدم التصريح بدم فيه، فهو معتبر ممدوح و قد جمع كل ذلك فى ابن المسكين، فيكون ممدوحاً مدحاً كلياً معتبراً عندهم

ص: ٨٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٤/٤٥٢.

٢- ٢) مجمع الرجال ٧/٢٨٨.

٣- ٣) الخلاصه ص ٢٥١.

و لذلك حكم صاحب مجمع الرجال بكون السند المذكور موثقاً.

وقال ملا مراد التفرشى قدس سره فى تعليقاته على مشيخه التهذيب: و ظنى أن من تحقق كونه من أهل المعرفه و لم يقدح فيه أحد و أكثر العلماء الروايه عنه يظن صدقه فى الروايه ظناً غالباً، و أنه لا يكذب على الأئمه عليهم السّلام، و هذا القدر كاف فى وجوب العمل بروايته، و لا يحتاج الى أن يظن عدالته، بل يكفى أن لا يظن فسقه، لاستلزامه ظن وجوب الثبوت فى خبره.

لا يقال فحينئذ يشك فى عدم فسقه، و هو شرط العمل بقوله، و الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط.

لأننا نقول: المستفاد من الآيه الشريفه أن الفسق شرط الثبوت و التوقف فى العمل، و عدم الشرط لا يجب أن يكون شرطاً لعدم المشروط و ان فرضنا استلزامه له.

ثم ان شرط وجوب الثبوت حقيقه هو اعتقاد الفسق دون الفسق فى نفس الأمر أو احتمالاه، فإذا ارتفع اعتقاد الفسق لم يبق سبب لوجوب الثبوت بالأصل، و المقتضى لوجوب العمل به متحقق، و هو صدقه المستلزم للظن بالحكم. الى هنا كلامه.

و فيه نظر فصلناه فى رساله عدليه لنا فليطلب من هناك.

قال يونس بن يعقوب: كنت عند أبى عبد الله عليه السّلام فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك يقع فى أيدينا الأرباح و الأموال و تجارات نعرف أن حقك فيها ثابت و انا عن ذلك مقصرون، فقال: ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم (1).

أى: ما عملنا معكم بالعدل ان كلفناكم ذلك، أى: إعطاء حقنا إيانا اليوم الذى أنتم فى التقيه و أيدي الظلمه.

ص: ٨٤

١- ١) تهذيب الاحكام ١٣٨/٤، ح ١١، من لا يحضره الفقيه ٤٤/٢.

فإنه يدل على اختصاص التحليل بهذه الأزمان والأيام، إذ لو كان تحليله لهم على الدوام لزم منه لغويه تقييده بقوله «اليوم» وإنما أسقط تكليف ذلك عنهم في ذلك اليوم، لأن هؤلاء الظلمه كانوا يأخذون منهم الخمس و الزكاه قهراً.

كما يدل عليه ما في الفقيه عن أبي عبد الله عليه السّلام أنه سئل عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكاه ماله أو خمس غنيمته، أو خمس ما يخرج من المعادن، أ يحسب ذلك له في زكاته و خمسه؟ فقال: نعم (١).

فلو كلفوا عليهم السّلام إياهم مره أخرى بالزكاه و الخمس كان ذلك على خلاف العدل و الانصاف، فحسبوا لهم ذلك من خمسهم و زكاتهم ترحماً عليهم، و لان ذلك كان بمنزله أخذ مال الغير عنهم بالجبر بل نفسه، فكان محسوباً عنهم.

و على هذا فهذا الحديث بمفهومه يدل على وجوب الخمس في أرباح التجارات و المكاسب في زماننا هذا، كما يظهر عند التأمل.

و أقوى منه روايه الريان بن الصلت الثقه من أصحاب الرضا و الهادي عليهما السّلام قال: كتبت الى أبي محمد و المراد به هنا الحسن بن علي الزكي العسكري عليهما السلام- ما الذي يجب على يا مولاي في غله رحي في أرض قطيعه لي و في ثمن سمك و بردى (٢) و قصب أبيعه من أجمه هذه القطيعه؟ فكتب: يجب عليك فيه الخمس إن شاء الله تعالى (٣).

فلو لم تكن الإباحه مقصوره على زمان المبيح بل كانت مقيده بالدوام لما وجب عليه فيه الخمس، و قد أباحه له قبل من له الولايه في الإباحه، لأن إباحته له مع وجوبه عليه متنافيان متناقضان.

ص: ٨٧

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢/٤٣، برقم: ١٦٥٦.

٢- ٢) البردى نبات معروف يقال له بالفارسيه بيزر «منه».

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤/١٣٩، ح ١٦.

هذا و الظاهر أن هذا الحديث المذكور فى التهذيب بحذف السند نقله شيخ الطائفة عن كتاب ابن الصلت، و طريقه إليه فى الفهرست صحيح، حيث قال فيه:

الريان بن الصلت له كتاب، أخبرنا به الشيخ أبو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد الله عن محمد بن على بن الحسين بن بابويه عن أبيه و حمزه بن محمد و محمد بن على، عن على بن إبراهيم عن أبيه عن الريان بن الصلت (١).

و الظاهر أنه رحمه الله لذلك لم يذكر فى مشيخه التهذيب طريقه اليه على ما يشهد له قوله فى آخر الأسانيد من المشيخه: قد أوردت حملا من الطرق الى هذه المصنفات و الأصول، و لتفصيل ذلك شرح يطول هو مذكور فى الفهارس المصنفه فى هذا الباب للشيوخ من أرادته أخذه من هنا، و نحن قد ذكرناه مستوفى فى كتاب فهرست الشيعة (٢).

و قوله فى أوائل المشيخه و اقتصرنا من إيراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذى أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الأصل الذى أخذنا الحديث من أصله (٣).

و على هذا فلا يضر ضعف الطريق الى صاحب الكتاب أو الأصل، لاشتغالهما عند نقله عنهما، نعم لا بد من صحة طريق الكتاب و الأصل الى الامام عليه السلام. و هنا صاحب الكتاب هو ابن الصلت البغدادي الصدوق الثقة، و قد كاتب أبا محمد عليه السلام بما سبق، و أجيب بوجوب الخمس عليه فيه.

ص: ٨٨

١-١ الفهرست ص ٧١.

٢-٢ تهذيب الأحكام ٨٨/١٠، المشيخه.

٣-٣ تهذيب الأحكام ٤/١٠، المشيخه.

و مثله صحيحه (١) على بن مهزيار عن أبي جعفر عليه السلام في كتاب له الى بعض مواليه تأخذ منه محل الحاجه قال عليه السلام: و انما أوجب (٢) عليهم الخمس في سنتي هذه في الذهب و الفضة التي قد حال عليها الحول، و لم أوجب ذلك عليهم في متاع و لا آنيه و لا دواب و لا خدم و لا ربح في تجاره و لا ضيعه إلا ضيعه سأفسر لك أمرها، تخفيفاً منى على موالى و مناً منى عليهم، لما يغتال السلطان من أموالهم و لما ينوبهم في ذواتهم.

و أما الغنائم و الفوائد، فهي واجبه عليهم في كل عام، و الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمه يغنمها المرء و الفوائد يفيدها، و الجائزه من الإنسان للإنسان التي لها خطر، و الميراث الذي لا يحتسب من غير أب و لا ابن، و مثل عدو يظلم (٣) فيؤخذ ماله، و مثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب، و من ضرب ما صار الى قوم من موالى من أموال الخرميه (٤) الفسقه، فقد علمت ان أموالاً عظماً صارت الى قوم من موالى، فمن كان عنده شيء من ذلك فليوصل إلى و كيلى، و من كان نائياً بعيد الشقه فليتعامل (٥) لإيصاله و لو بعد حين، فإن نيه المؤمن خير من عمله.

فأما الذى أوجب من الضياع و الغلات في كل عام، فهو نصف السدس ممن كانت ضيعته تقوم بمثونته، و من كانت ضيعته لا تقوم بمثونته فليس عليه نصف

ص: ٨٩

١- ١) هذا الحديث يدل على ما ذهب إليه أبو الصلاح من أن الميراث و الهبه و الهديه فيه الخمس و أنكره ابن إدريس بناءً على أصله «منه».

٢- ٢) في التهذيب: أوجبت.

٣- ٣) اصطلمه: استأصله «منه».

٤- ٤) الخرميه: هم أصحاب التناسخ و الإباحه، و تخرم أى دان بدين الخرميه «منه».

٥- ٥) في التهذيب: فليتعمد.

فإنها صريحه في وجوب الخمس و بقائه إلى زمان الجواد عليه السّلام و عدم إباحته للشيعة إلا ما أباحه لهم في سنته و وقته تخفيفاً منه و مناً عليهم، و ذلك لان سلاطين الجور كانوا يأخذون من أموالهم، فخففوا ذلك عنهم ترحماً منهم عليهم.

فلو كان تحليل السابقين من آباءه عليهم السّلام محللاً له مطلقاً إلى الأبد و الدوام بحيث كان ساقطاً عنهم بالكلية أو بقدر حصه الإمام، لما جاز للجواد عليه السّلام أن يوجب شيئاً منه عليهم، لسقوطه عنهم بتحليل آباءه عليهم السّلام، و صريح الخبر الصحيح ينفيه.

فلا بد في التوفيق بين الاخبار: اما من قصر الإباحه على زمان المبيح، أو من تخصيصها بالمناكح و نحوها، أو بما ينتقل إلينا ممن لا يرى وجوب الخمس الى غير ذلك.

كما أشار إليه ملا- عبد الله قدس سره في بعض حواشيه على التهذيب بقوله و لا يبعد أن يقال في الجمع بحمل ما دل على الإباحه على إباحه حق المبيح في الأيام التي يبيحه، و حمل ما دل على التحريم على تحريم حق المحرم، فان حقهم عليهم السّلام ينتقل من بعضهم الى بعض بسبب انتقال الإمامه.

أو يقال: ان المراد ما أبيع لنا، و هو الأشياء التي تنتقل إلينا ممن لا يرى الخمس، أو نعرف انه لا يخرج كالمخالفين مثلاً بأن نشترى منهم الجوارى، أو نتصرف في أرباح تجاراتهم، أو نشترى من المعادن التي لا تحصل الا من عندهم و انا نعرف أنهم لا يرون وجوب الخمس فيها، لا الأشياء التي توجد عند الشيعة فيجب في معادتهم الخمس، و كذا في أرباح تجاراتهم، و فيما يغنمونه من الغنائم و الفوائد.

أو يقال: بإباحه ما يحصل ممن لا يرى الخمس دائماً، و تخصيص غيره في

حق المبيح، وهو أظهر لعموم ما دل على الإباحه و التحريم، فينبغي ملاحظه العموم على قدر الإمكان. و بما قلناه يشعر بعض الأحاديث فتنه.

و قال الشيخ فى الاستبصار: الوجه فى الجمع بين الروايات الداله على التحريم و الروايات الداله على الحل ما كان يذهب اليه شيخنا رحمه الله، و هو أن ما ورد من الرخصه فى تناول الخمس و التصرف فيه انما ورد فى المناكح خاصه لتطيب ولاده شيعتهم، و لم يرد فى الأموال، و ما ورد من التشدد فى الخمس و الاستبداد به فهو يختص بالأموال (١).

أقول: و يؤيده صحيحه الفضيل عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: من وجد برد حبنا فى كبده فليحمد الله على أول النعم، قلت: جعلت فداك ما أول النعم؟ قال:

طيب الولاده. ثم قال أبو عبد الله عليه السّلام: قال أمير المؤمنين لفاطمه عليها السّلام: أحلى نصيبك من الفىء لإبائ شيعتنا ليطيبوا، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: انا أحللتنا أمهات شيعتنا لأبائهم ليطيبوا (٢).

و موثقه عبد الله بن بكير عن أبى عبد الله عليه السّلام انه قال: انى لأخذ من أحدكم الدرهم و انى لمن أكثر أهل المدينه مالا، ما أريد بذلك الا أن تطهروا (٣).

و هذه فيها عموم المأخوذ منه، فيعم التجارات و الزراعات و الصناعات و الكنوز و المعادن و الغوص و الحلال المختلط بالحرام و أرض الذمى و ما يغنم من دار الحرب، إذ لو كان قد أباح لهم الخمس كله و حله لهم على الدوام ما كان ليأخذ منهم الدرهم اراده تطهيرهم أنفسهم، أو تطهير أموالهم، و قد سبقه فى ذلك التحليل والده الماجد.

ص: ٩١

١- ١) الاستبصار ٦٠/٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٤٣/٤، ح ٢٣.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٤٤/٢، برقم: ١٦٥٨.

فيظهر من ذلك أن المحلل لهم:أما المناكح خاصة دون الأموال، كما أفاده المفيد رحمه الله، أو هي مع المتاجر و المساكن، كما عليه الشيخ الطوسي.

و يستفاد من هذا الحديث الفرق بينه و بين فريقه في الخمس، إذ لا يعتبر فيه الفقر بخلافهم.

ثم أقول:و لو كان الامام عليه السلام لا يحل الا ما يعلم أن له الولاية في تحليله و قد أحله على الدوام كما ظنوه،لزم منه عدم حله لإمام بعده،لسقوط حقه بتحليل من كان قبله و قد كانت له الولاية في تحليله،و الا فلا معنى لتحليله،فلا يسوغ لمن بعده أن يطالبه،أو يأخذه من حيث أنه خمسه و من حقوقه اللازمه على من عليه الخمس،و اللازم كما تشهد له الاخبار باطل،فالملزوم مثله.

روى في التهذيب في الصحيح عن علي بن مهزيار قال:قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام من رجل يسأله أن يجعله في حل من مأكله و مشربه من الخمس، فكتب بخطه:من أعوزه شيء من حقى فهو في حل (١).

فهذا حديث صحيح صريح بعدم سقوط حقه عليه السلام بتحليل من كان قبله،و الا فأى حق له بعد الإباحه حتى يصح له أن يحله لمن أعوزه شيء من حقه،بل كان عليه أن يكتب في الجواب مالى في الخمس من حق،بل هو حلال لشيئتنا بتحليل آبائى لهم ذلك،و قد كانت لهم الولاية في التحليل.

فيظهر من أمثاله أن ما دل على الإباحه محمول على إباحه حق المييح في الإمام التي يبيحه،و يؤيده قوله«من حقى»حيث أضاف الحق إلى نفسه،و لم يقل من أعوزه شيء من الخمس فهو في حل منه،مع أنه انما أحل حقه لمن عجز عن أداء حقه لا مطلقا،لان العوز بالفتح العدم و سوء الحال،كما في نهايه

ص:٩٢

و فى الصحاح: أعوزه الشيء إذا احتاج إليه فلم يقدر عليه (٢).

و لعل معنى الإعواز هنا الاحتياج الشديد، أى: أحوجه شيء من حقى إليه، فالإسناد مجازى.

و اعلم أن هذا الحديث كما أنه صحيح فى التهذيب كذلك فى الفقيه (٣)، لأن للصدوق الى على بن مهزيار الأهوازى ثلاث طرق، أحدها مجهول و الآخران صحيحان، و هما روايته عن أبيه عن سعد بن عبد الله و الحميرى جميعاً عن إبراهيم بن مهزيار عن أخيه على بن مهزيار. و روايته عن محمد بن الحسن عن الصفار عن العباس بن معروف عن على بن مهزيار.

و فى الكافى و التهذيب: عن محمد بن زيد (٤) الطبرى، أصله كوفى لا قدح فيه و لا مدح، غير أنه من أصحاب الرضا عليه السلام قال: كتب رجل من تجار فارس من بعض موالى أبى الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن فى الخمس.

فكتب إليه: بسم الله الرحمن الرحيم ان الله واسع كريم، ضمن على العمل الثواب، و على الخلاف العقاب (٥)، لا يحل مال الا من وجه أحله الله، ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالاتنا و على موالينا، و ما نبذل و نشترى من أعراضنا ممن نخاف سطوته، فلا تزووه عنا و لا تحرموا أنفسكم دعاءنا ما قدرتم عليه، فان إخراجهم مفتاح رزقكم، و تمحيص ذنوبكم، و ما تمهدون لأنفسكم ليوم فاقتكم، و المسلم من يفى لله بما عاهد عليه الله، و ليس المسلم من أجاب باللسان و خالف

ص: ٩٣

١-١) نهايه ابن الأثير ٣/٣٢٠.

٢-٢) صحاح اللغه ٢/٨٨٥.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢/٤٤، برقم: ١٦٦٠.

٤-٤) فى التهذيب: يزيد.

٥-٥) فى الكافى: و على الضيق الهم

أقول: معنى الإباحة و التحليل عدم وجوبه عليهم و سقوط تكليفه عنهم، فلو كان يفيد الاستمرار و الدوام بحيث يعم جميع الأزمنة و الأيام، لما كان لمن بعد المحلل من الأئمة عليهم السّلام أن يكلفهم بذلك، مع ذلك الوعد و الوعيد و ذلك التأكيد و التشديد، و يقول: إخراج ثواب و خلافة عقاب، و لا- يحل مال الا من وجه أحله الله، و ليس هذا منه فلا تزووه عنا، ثم يقول فى آخر كتابه: و من لم يخرج فليس بمسلم، بل هو منافق حيث أجاب باللسان و خالف بالقلب.

فلو كان حقه عليه السّلام محللاً- لهم بتحليل من له الولاية فى تحليله و قد أحله لهم كما ظن، لما كان لهذا الحديث و أمثاله معنى. و حمله على غير الشيعة، أو غير محل ضروره، أو رده بعدم الصحة، محل نظر.

كيف لا؟ و فى الكافى عن على بن إبراهيم عن أبيه قال: كنت عند أبى جعفر الثانى عليه السّلام إذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل و كان يتولى له الوقف بقم، فقال: يا سيدى اجعلنى من عشره آلاف فى حل، فإنى أنفقتها، فقال:

أنت فى حل.

فلما خرج صالح قال أبو جعفر عليه السّلام: أحدهم يشب على أموال حق آل محمد و أيتامهم و مساكينهم و فقرائهم و أبناء سيّلتهم، فياخذهم ثم يجيء فيقول اجعلنى فى حل، أترأه ظن أنى أقول لا أفعل، و الله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً (٢).

و هذا السند صحيح على مذهب الراد أيضاً، كما صرح به فى آيات أحكامه، حيث قال فى كتاب الصوم بعد ما روى عن محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم

ص: ٩٤

١- ١) أصول الكافى ١/٥٤٧-٥٤٨، تهذيب الأحكام ٤/١٣٩-١٤٠.

٢- ٢) أصول الكافى ١/٥٤٨، ح ٢٧.

عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم: انه حسن لوجود أبي علي إبراهيم بن هاشم. وكذا سماه في المختلف و المنتهى. وقال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع: و لصحيحه محمد بن مسلم. و ما وجدت في كتب الاخبار غير ما ذكرته عن محمد بن مسلم، فالظاهر أنه انما عنى ذلك، فاشتبه عليه الأمر، أو تعمد و ثبت توثيقه عنده. و الظاهر أنه يفهم توثيقه من بعض الضوابط (١).

و هو منه رحمه الله إشاره الى أن اعتبار مشايخ القميين له و أخذ الحديث عنه و نشر الروايه منه، على ما في الفهرست (٢) و النجاشي (٣) يعطى أنه ثقة عندهم في الروايه و النقل، لأن أهل قم كانوا يخرجون الراوى منه و يؤذونه لمجرد توهم شائبه ما فيه، فكيف يجتمعون عليه و يقبلون حديثه لولا و ثوقهم به و اعتمادهم عليه، فيصير حديثه صحيحاً لذلك.

و الظاهر أنه رحمه الله انما حكم بعدم صحته في شرح الإرشاد (٤)، لأن نظره وقتئذ كان على ما في الاستبصار (٥) و هو فيه مجهول، و الدليل عليه أنه نقل متن الحديث في الشرح هكذا قال أبو جعفر عليه السلام: أحدهم يشب على أموال محمد (٦) و أيتامهم. و هو متن مختل موافق لما في الاستبصار مخالف لما في الكافي.

و يحتمل أن يكون الوجه في الحكم بعدم الصحه أن توثيقه وقت كتابه الشرح لم يثبت عنده، و انما ثبت وقت كتابه آيات الاحكام و مؤخر عنه زماناً.

ص: ٩٥

١- ١) زبده البيان في أحكام القرآن للمحقق الأردبيلي ص ١٥٤-١٥٥.

٢- ٢) الفهرست ص ٤.

٣- ٣) رجال النجاشي ص ١٦.

٤- ٤) مجمع الفائدة ٣٥٥/٤.

٥- ٥) الاستبصار ٦٠/٢، ح ١١.

٦- ٦) في المجمع و الاستبصار: آل محمد

ثم الظاهر أنه لفظه «آل» قد سقط من الإستبصار. أما من الشيخ، أو من الناسخ، لأن قوله «على أيتامهم» بضمير الجمع لا يستقيم إلا به، و لعله رحمه الله حمله على حذف المضاف و أرجع الضمير إليه، و هو الظاهر من كلامه كما سيأتي نقله.

و السند فى الاستبصار هكذا: و روى إبراهيم بن سهل بن هاشم (١). و هذا الرجل مجهول غير مذكور فى الرجال.

و فى التهذيب هكذا: روى إبراهيم بن راشد (٢). و هو و ان كان مجهولاً - غير مذكور فى الرجال أيضاً، إلا - أن نظر الفاضل الأردبيلي رحمه الله وقت كتابه الشرح ما كان عليه، لأن الآل فى قوله «يشب على أموال آل محمد» مذكور فى التهذيب كما فى الكافى، و الشارح لم ينقله فى الشرح كما هو كذلك فى الاستبصار فيظهر منه أن نظره وقتئذ كان عليه لا على ما فى الكتابين.

أقول: و مما قررناه وضح لك أن هذا حديث صحيح قريب الإسناد صريح فى صحه ما أفاده ابن الجنيد، و فساد ما أراداه المحقق بقوله ان الامام و هو الباقر و الصادق عليهما السّلام مثلاً - لا - يحل الا ما يعلم أن له الولاية فى تحليله من إثبات إباحه الخمس مطلقاً من زمان المبيح الى يوم القيامة.

و لذلك قال: و لو لم يكن له ذلك لاقتصر فى التحليل على زمانه و لم يقيده بالدوام، إذ لو كان له ذلك و قد أحله لشيعته بقيد الدوام على ما ظنه لكانت تلك العشره الآلاف حلالاً مباحاً لصالح بن محمد من غير حاجه له الى تحليل الجواد عليه السّلام إذ قد أباحها من كان قبله و قد كانت له الولاية فى إباحتها له.

و صريح الخبر ناطق بخلافه و بقاء حق الجواد عليه السّلام من الخمس، و لذلك قال: أنت فى حل، فلو لم يكن له فيه حق لما صح له ذلك، و لا أن يقول أحدهم

ص: ٩٦

١- ١) الاستبصار ٦٠/٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٤٠/٤، ح ١٩ و فيه: و روى إبراهيم بن هاشم.

يثب على أموال حق آل محمد، كيف؟ و أموالهم هذه قد صارت حلالاً لهم بتحليل من له الولاية في تحليلها.

ثم كيف يصح لله تعالى أن يسألهم يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً و هم لم يتصرفوا الا فيما أحل لهم و أبيح. و هل يكون في تناول المباحات و إنفاقها سؤال و عقاب في الآخرة و مذمه و توبيخ في الأولى؟ فهذا الحديث مع صحته و صراحته بثبوت حقه عليه السلام من الخمس صريح في حرمة على الشيعة و احتياجهم في التصرف فيه الى الاذن منه عليه السلام و لذلك استحله منه صالح بن محمد بن سهل و كان من شيعته، و الا لم يجعله متولياً على الوقف.

و هو و ان كان كذاباً و ضاعاً غالباً قاتلاً في أبي عبد الله عليه السلام بالربوبية الا أنه أدرك صحبه أبي جعفر الأول و بقي إلى زمان أبي جعفر الثاني عليهما السلام فأحل له، و بعد خروجه من عنده ذمه بما ترى، و لعله لذلك و ما سبق عده شيخ الطائفة في كتاب الغيبة (١) من المذمومين.

فقول الفاضل الأردبيلي رحمه لله في شرح الإرشاد، و هذه الرواية مع كونها في الوقف و مال آل محمد ليست بصريحه في منع الشيعة (٢). محل تأمل، لأن الظاهر أن هذه الأموال كانت من الخمس من الموقوفات كما ظنه.

و الدليل على كون هذه الرواية في الخمس دون الوقف ان أبا الصلاح الحلبي لما منع من الرخصة في تناول الخمس و التصرف فيه مطلقاً حتى من المناكح و المتاجر و المساكن استدل عليه بهذه الرواية، فدل هذا منه على كونها في الخمس و في منع الشيعة منه.

و لم يقل أحد من العلماء في جوابها أنها في الوقف، أو ليست بصريحه في

ص: ٩٧

١- (١) الغيبة للشيخ الطوسي ص ٢١٣.

٢- (٢) مجمع الفائدة ٣٥٥/٤.

منع الشيعة، أو هي ضعيفه السند الى غير ذلك، بل أجابوا عنه بحملها على غير صوره النزاع، وهي المناكح على قول، و المناكح و المتاجر و المساكن على قول، جمعاً (١) بين الأدله.

و قال المولى الفاضل الصالح المازندراني قدس سره فى شرح هذا الحديث دل ذلك ظاهراً على ان الخمس كله حق الامام عليه السلام الا أنه يصرف بعضه فى الوجوه المذكوره.

ثم قال: و يحتمل أن يكون بعضه حقاً للأصناف المذكوره الا أن الامام أولى بهم من أنفسهم، فلذلك كان له أن يحل المتصرف فى حقوقهم أيضاً (٢).

أقول: و يؤيد الاحتمال الأول ما يشعر به بعض الاخبار، من أن اختصاص خمس الأرباح كله بالإمام عليه السلام مثل ما رواه الشيخ فى الصحيح عن على بن مهزيار قال قال لى أبو على بن راشد قلت له: أمرتنى بالقيام بأمرك و أخذ حقك فأعلمت مواليك، فقال لى بعضهم: و أى شىء حقه؟ فلم أدر ما أجيبه، فقال:

يجب عليهم الخمس.

فقلت: ففى أى شىء؟ فقال: فى أمتعتهم و ضياعهم، قال: و التاجر عليه و الصانع بيده و ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم. و فى بعض النسخ فقلت: فالتاجر عليه و الصانع بيده، فقال: ذلك إذا أمكنهم بعد مؤونتهم (٣).

فهذا حديث صحيح صريح فى وجوب الخمس على الأرباح و المكاسب.

أما الثانى فظاهر، لأن الضيعة العقار و الأرض المغله و حرفه الرجل و صناعته

ص: ٩٨

١- ١) الأول قول المفيد و الثانى قول الطوسى «منه».

٢- ٢) شرح الكافى للمحقق المازندراني ٤١٤/٧.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٢٣/٤، ح ١٠.

و تجارتہ، کذا فی القاموس (۱). و منه يظهر أن حمل ما دل على وجوب الخمس و عدم سقوطه على غير الشيعة، كما حملة عليه شارح الإرشاد مولانا أحمد، و قد سبق، مما لا مساغ له، كيف؟ و هذا حديث صحيح صريح في وجوبه عليهم، لقوله عليه السلام بعد قول ابن راشد أمرتني بأخذ حقتك فأعلمت مواليك بذلك، فقيل: ما حقه يجب عليهم؟ أي: على موالي الخمس، فإنه صريح في وجوبه على الشيعة و عدم سقوطه عنهم، فكيف يحمل ما دل على وجوبه على غيرهم.

و غريب منه رحمه الله أنه مع نقله هذا الحديث في الشرح كما غفل عن دلالاته على الوجوب عليهم مع صراحته فيه، حتى حملة في مقام التوفيق بين الأخبار على غيرهم، فنعوذ بالله من سنه الغفلة.

و أما الأول، فقال ميرزا محمد في الأوسط (۲): الحسن بن راشد أبو علي بغدادى «دى» مولى مهلب ثقه، روى عن أبي جعفر الجواد عليه السلام «صه» «جخ».

و نقل صاحب مجمع الرجال فيه عن الكشي انه قال: الحسن بن راشد يكنى أبا علي من أصحاب الرضا عليه السلام و ساق الكلام الى أن قال: انه من أصحاب الجواد و الهادى عليهما السلام بغدادى ثقه (۳).

و فى ترجمه ابن بند: ان أبا الحسن الثالث عليه السلام كتب فى جواب محمد بن الفرغ عن سؤاله عن ابن بند هكذا: و أما ابن راشد رحمه الله فإنه عاش سعيداً و مات شهيداً (۴) و هذا من الامام عليه السلام تصريح بما فوق التوثيق.

ص: ۹۹

۱- ۱) القاموس ۵۸/۳.

۲- ۲) كتاب الأوسط فى الرجال-مخطوط.

۳- ۳) مجمع الرجال ۱۰۸/۲.

۴- ۴) مجمع الرجال ۱۶۰/۷.

فقول الفاضل الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد: ابن راشد غير مصرح بتوثيقه، بل قيل: انه وكيل مشكور و كأنه لذلك ما سميت بالصحة و لكن كونها حسنه فتأمل (١). محل تأمل كما أمر به، و كأن نظره رحمه الله وقتئذ كان على ما ذكره في الكنى، و لم يراجع الى ما هو المذكور في ذيل اسمه، فلما رأى ان العلامة في المختلف لم يصرح بصحة هذا السند جزم بعدمها، و هو مع ذلك منه رحمه الله غريب.

و في الخلاصه في باب الكنى: أبو علي بن راشد اسمه الحسن، و قد تقدم كان و كيلا مقام الحسين بن عبد ربه مع ثناء و شكر له (٢).

و قال الشيخ في كتاب الغيبه من الممدوحين أبو علي ابن راشد (٣).

هذا و أنت خير بأن حمل ما دل على وجوب الخمس و عدم سقوطه على غير محل الضروره، بأن لا يكون الخمس مضطراً اليه، كما حملة رحمه الله عليه لا - ينافى وجوبه في أرباح التجارات و الزراعات و الصناعات، فإنه انما يجب فيها بعد مؤونه السنه، فإذا وضعت فلا ضروره لمن عليه الخمس اليه فيجب عليه.

أقول: و إذا كان هذا حال مولانا أحمد رحمه الله مع عدله و تقواه و احتياطه في فتواه، فما ظنك بمن دونه، و حينئذ فالانكال على فتاويهم و الاعتماد على دعاويهم مشكل، الا أن تكون مطابقه لمقتضى النظر الصحيح، و حينئذ فالاعتماد عليه لا عليها.

و ليس الغرض من هذا الكلام القدح فيه أو فيهم، كلا و حاشا، ثم كلا و حاشا

ص: ١٠٠

١-١ (١) مجمع الفائدة ٣١٣/٤.

١-٢ (٢) الخلاصه ص ١٩٠.

١-٣ (٣) الغيبه للشيخ الطوسي ص ٢١٢.

بل الغرض منه الحث على بذل الجهد و إفراغ الوسع و عدم الاتكال على الغير و الاطلاع على أسانيد الاخبار، ثم استنباط الاحكام منها.

و بالجملة أصحابنا القائلون بعدم وجوب الخمس و سقوطه رأساً، أو سقوط حصه الإمام عليه السلام لم يمنعوا النظر فيما دل على وجوبه و عدم سقوطه سنداً و متناً، و الا فبعد إمعان النظر فيهما يظهر للناظر فيها أن جلها صحاح صراح فى وجوبه الا ما أخرجه الدليل.

و كذلك لم يمنعوا النظر فيما دل على إباحته من زمن المبيح الى زمن القائم أو الى يوم القيامة، فإنهما غير صحيحى السند، بل ما جعلوه ظاهر الدلالة على الدوام و سموه صحيحاً، بل صحيحه الفضلاء غير نقى السند أيضاً، كما سنشير اليه مع إمكان الجمع بينهما بما سبق، و هو اولى من رد بعضها، و لا سيما إذا كان ذلك البعض صحيحاً صريحاً فى وجوبه مطابقاً للأصل من عدم سقوطه بعد وجوبه، موافقاً للاحتياط الذى هو طريق منج، و الاحتياج إليه فى هذه الأزمان لفقد المجتهد فيها ظاهراً أكثر.

هذا ثم انه رحمه الله بناءً على ما فهمه من الاخبار سنداً و متناً، قال بعد كلام و اعلم ان عموم الاخبار يدل على السقوط بالكلية زمان الغيبة و الحضور، بمعنى عدم الوجوب الحتمى، فكأنهم عليهم السلام أخبروا بذلك، فعلم عدم الوجوب الحتمى فلا يرد أنه لا يجوز الإباحه لما بعد موتهم، فإنه مال الغير مع التصريح فى البعض بالسقوط إلى القائم و يوم القيامة، بل ظاهرها سقوط الخمس بالكلية حتى حصه الفقراء أيضاً و إباحه أكله مطلقاً، سواء أكله من فى ماله ذلك أو غيره.

و هذه الاخبار هى التى دلت على السقوط حال الغيبة، و كون الإيصال مستحباً كما هو مذهب البعض مع ما مر من عدم تحقق محل الوجوب الا قليلاً، لعدم دليل قوى على الأرباح و المكاسب الى آخر ما أفاده.

و تبعه فى بعض ذلك تلميذه صاحب المدارك، وقد عرفت ما فيه فلا نعيده فتأمل، فإن ما رواه أبو على بن راشد و الريان بن الصلت و عبد الله بن بكير و على ابن مهزيار و غيرهم أدله قويه على وجوب الخمس فى الأرباح و المكاسب و عدم سقوطه أصلاً.

و مراده عليه السلام بالامتنع: اما السلعه و المنفعه، أو المعادن.

قال الفيروز آبادى: المتاع المنفعه و السلعه و الجمع أمتعه، و قوله تعالى إِثْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَى: ذهب و فضه «أَوْ مَتَاعٍ» أَى: حديد و صفر و نحاس و رصاص (١).

و فى صحيحه عبيد الله بن على الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الكنز كم فيه؟ فقال: الخمس، و عن المعادن كم فيها؟ فقال: الخمس، و عن الرصاص و الصفر و الحديد و ما كان من المعادن كم فيها؟ فقال: يؤخذ منها كما يؤخذ من معادن الذهب و الفضه (٢).

فقول الفاضل الأردبيلي رحمه الله: و فى قوله «و فى أمتعتهم» أيضاً تأمل محل تأمل.

و لا يذهب عليك أن هذا الحديث الصحيح أيضاً صريح فى صحه ما أفاده ابن الجنيد، و بطلان ما أراداه المحقق بتقريب قد مر.

أقول: و يؤيد الاحتمال الثانى ما قال صاحب المفاتيح فيه: من أن معنى كون الخمس كله للإمام عليه السلام أن له التصرف فيه فى زمن حضوره، بأن يضعه فى من شاء كيف شاء دون غيره (٣).

أقول: هذا المعنى لا اختصاص له بالخمس، فإن للإمام عليه السلام أن يتصرف

ص: ١٠٢

١- (١) القاموس ٨٣/٣.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ١٢١/٤-١٢٢.

٣- (٣) مفاتيح الشرائع ٢٢٥/١.

فى الدنيا و ما فيها، بأن يضعها فى من شاء كيف شاء دون غيره.

كما يدل عليه ما فى الفقيه عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ما على الامام من الزكاه؟ فقال: يا أبا محمد أما علمت أن الدنيا للإمام يضعها حيث شاء و يدفعها الى من شاء، جائز من الله عز و جل له ذلك، ان الامام لا يبيت ليله أبداً و لله عز و جل فى عنقه حق يسأله عنه (١).

أقول: و لعل الوجه فيه ما أفاده محمد بن يعقوب فى الكافى فى باب الفىء بقوله: ان الله تبارك و تعالى جعل الدنيا كلها بأسرها لخليفته، حيث يقول للملائكة «إِنِّى جَاعِلٌ فِى الْأَرْضِ خَلِيفَةً» فكانت الدنيا بأسرها لادم و صارت بعده لأبرار ولده و خلفائه و هم الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام (٢).

أقول: و فى الحديث المذكور احتمال آخر، و هو أن يقال: ان تلك العشره الآلاف كانت من حصته عليه السلام دون حصص الباقين، أو كان بعضها حقاً لهم و لكنه عليه السلام عوضهم من عين ماله، و لذلك كان له أن يحلها للمتصرف فيها، فتأمل.

ثم قال الفاضل الشارح المازندراني رحمه الله: ثم قوله عليه السلام «و الله ليسألنهم الله يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً» دل ظاهراً على أن من أحل له الإمام أيضاً مسئول، و هو بعيد جداً، و لا يبعد تخصيص السؤال بمن عداه، و الله يعلم (٣).

أقول: لا يحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس منه، و تحليله عليه السلام له لم يكن كذلك و لذلك ذمه بعد خروجه، بأنه أخذ حق آل محمد ثم جاء يقول اجعلنى فى حل، فلا بعد فى كون كل من على شاكلته مسئولاً فتأمل.

هذا و فى الكافى و التهذيب عن محمد بن زيد قال: قدم قوم من خراسان على أبى الحسن الرضا عليه السلام فسألوه أن يجعلهم فى حل من الخمس، فقال: ما

ص: ١٠٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٩/٢، برقم: ١٦٤٣.

٢- ٢) أصول الكافى ٥٣٨/١.

٣- ٣) شرح الكافى ٤١٤/٧.

أمحل هذا تمحضونا بالموده بألستكم و تزوون عنا حقاً جعله الله لنا و جعلنا له [و هو الخمس] (١) لا نجعل لأحد منكم فى حل (٢).

فلو كان لمن قبله الولاية فى تحليله و قد أحله لهم لما صح له عليه السلام أن يطلبه منهم من حيث أنه خمسه و من حقوقه اللازمه، و أنه عون على ديونهم و عيالاتهم و مواليتهم الى غير ذلك.

و ذلك لانه بذلك التحليل صار مباحاً لهم بقيد الدوام على ما ظنوه، فكان لهم أن يمتنعوا من أدائه كذلك، فمن أين كان يدخل عليهم العقاب، لتحليلهم ما لم يحله الله لهم، كما هو صريح الروايه الماضيه.

ثم كيف كان له عليه السلام أن يقول: لا نجعل لأحد منكم فى حل و قد حلله لهم من قبله و كانت له الولاية فى تحليله، كما ظنه صاحب المعتبر.

فظهر مما نقلناه من الاخبار و فيها ما هو صحيح، كصحيحه على بن إبراهيم عن أبيه عن أبي جعفر الثانى عليه السلام، و صحيحه على بن مهزيار عن أبي على بن راشد، و صحيحتين أخراوين له عن أبي جعفر عليه السلام، و مكاتبه الريان بن الصلت الى أبي محمد العسكري عليه السلام.

و العجب أن الفاضل الأردبيلى رحمه الله مع وجود هذه الصحاح الصراح فى ثبوت الخمس رد الأخبار الداله على ثبوته بعدم الصحه.

أن القول بثبوت الخمس مطلقا الا ما أخرجه الدليل و قد مرت إليه الإشاره هو الأظهر و الأقوى. نعم لو صح و ثبت عن صاحب هذا العصر و الزمان عليه السلام أنه أحل حقه من الخمس مطلقاً لمن عليه الخمس من شيعته لأمكن التعويل عليه، لكنه ليس بثابت كما اعترف به شيخ الطائفة بقوله: انه حق لصاحب لم يرسم

ص: ١٠٤

١-١) الزيادة ساقطه من الأصل.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٤٠/٤، ح ١٨. و أصول الكافى ٥٤٨/١، ح ٢٦.

فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه.

وقال في محل آخر: وإنما اختلف أصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ إليه فيه من صريح الألفاظ، وإذا لم يرد فيه منه عليه السلام شيء وقد ثبت أن الخمس كان ثابتاً قبل غيبته وجب الحكم ببقائه في هذا الزمان، وهو المطلوب.

تنبيه

الأخبار السالفة دلت على عدم جواز التصرف في المال الذي يجب فيه الخمس

و انه سبب لتحريم الولاده و النكاح، و هو صريح فيما رواه ثقة الإسلام محمد بن يعقوب في الروضه بسند مجهول عن عاصم بن حميد عن أبي حمزه عن أبي جعفر عليه السلام قال قلت له: ان بعض أصحابنا يفترون و يقذفون من خالفهم، فقال لي: الكف عنهم أجمل.

ثم قال: و الله يا أبا حمزه ان الناس كلهم أولاد بغايا ما خلا شيعتنا، قلت:

كيف لي بالمخرج من هذا؟ فقال لي: يا أبا حمزه كتاب الله المنزل يدل عليه، ان الله تبارك و تعالى جعل لنا أهل البيت سهاماً ثلاثه في جميع الفىء، ثم قال الله عز و جل و اعلموا أنما غنمتم من شىء فإن لله خمسَهُ و للرَّسولِ و لِإِئْتِي الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ (١) فنحن أصحاب الخمس و الفىء و قد حرمننا على جميع الناس ما خلا شيعتنا.

و الله يا أبا حمزه ما من أرض تفتح و لا خمس يخمس فيضرب على شىء منه الا كان حراماً على من يصيبه، فرجاً كان أو مالا، و لو قد ظهر الحق لقد بيع الرجل الكريمة عليه نفسه في من لا يريد، حتى ان الرجل منهم ليفتدى بجميع ماله و يطلب النجاه لنفسه فلا يصل الى شىء من ذلك، و قد أخرجونا و شيعتنا من حقنا ذلك

ص: ١٠٥

بلا عذر ولا حق ولا حجه الحديث (١).

و هو صريح فى أن مخالفينا أولاد الزنا، وقد ورد فى غير واحد من الاخبار أن ولد الزنا مبغض لأهل البيت عليهم السّلام و كل مبغض لهم غير ناج، و لكن فى أصل الحديث و ما يستفاد منه اشكال، و ان خص الناس بأهل السنه و الجماعه.

الفصل الثانى: ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً

[ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً]

قد ظهر أن القول بسقوط الخمس مطلقاً، و عليه جماعه منهم الفاضل الأردبيلى أو سقوط حقه عليه السّلام بخصوصه، و عليه صاحب المدارك.

و اليه أشار صاحب المفاتيح فيه بقوله: و الأصح عندى سقوط ما يختص به عليه السّلام لتحليلهم ذلك لشيعتهم، و وجوب صرف حصص الباقيين إلى أهلها لعدم مانع منه، و لو صرف الكل إليهم لكان أحوط و أحسن، و لكن يتولى ذلك الفقيه المأمون بحق النيابة كما يتولى عن الغائب (٢). ضعيف (٣).

و قد شائع فيه صاحب المدارك، لانه قال فيه: و الأصح إباحه ما يتعلق بالإمام من ذلك خاصه، للأخبار الكثيره الداله عليه، ثم نقل ما سبق من المحقق و استشكله بأن أكثر الأخبار المعتمره خاليه من التقييد بالدوام، لكنها ظاهره فى ذلك.

ص: ١٠٦

١-١ (١) الروضه من الكافى ٢٨٥/٨-٢٨٦.

٢-٢ (٢) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

٣-٣ (٣) خبر قوله فى أول الفصل «قد ظهر أن القول».

كما يرشد اليه التعليل (١)المستفاد من صحيحه الحارث بن المغيرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال قلت له: ان لنا أموالاً من غلات و تجارات و نحو ذلك، و قد علمت أن لك فيها حقاً، قال: فلم أحلنا إذاً لشيئتنا الا لتطيب ولادتهم، و كل من والا آبائي فهم في حل مما في أيديهم من حقنا، فليبلغ الشاهد الغائب (٢).

و في صحيحه الفضلاء عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام انه قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: هللك الناس في بطونهم و فروجهم، لأنهم لا يردون إلينا حقنا، ألا و ان شيئتنا من ذلك و آبائهم في حل (٣).

أقول: رواه ابن المغيرة النضرى ليست بصحيحه، لان من رجالها أحمد بن محمد، و المراد به هنا: اما ابن خالد البرقي، أو ابن عيسى القمي، بقرينه رواه سعد ابن عبد الله عن أحمد هذا، فإنه يروى عن أحمد بن المذكورين، و لا قرينه هنا معينه لاتحاد الطبقة و الطرفين.

و هما و ان كان ثقتين على المشهور، إلا أنهما ما مقدوحان على ما تقرر عندنا و فصلناه بما لا مزيد عليه في أوائل بعض رسائلنا، و خاصة ابن خالد البرقي، و ذلك للحيره المنقوله فيه بصحيح الخبر.

ففي الكافي في باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام في آخر حديث طويل هكذا: و حدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبي هاشم مثله. قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبي عبد الله

ص: ١٠٧

١- ١) مراده بالتعليل قوله عليه السلام «لتطيب ولادتهم» «منه».

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٤٣/٤، ح ٢١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٣٧/٤-١٣٨.

قال فقال: لقد حدثني قبل الحيره بعشر سنين (١).

ولا يخفى أنه دال على الذم الكلى و عدم اعتبار الرجل فى أقواله الا- بتاريخ يميزها و ليس، و منه يظهر أن ما سماه صاحب المدارك بصحيحه الفضلاء ليست كذلك، لان من رجاله أبو جعفر الأشعري أحمد بن محمد بن عيسى القمى.

و هو و ان كان على المشهور ثقه غير مدافع، الا أن قول أبى عمرو الكشى فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن بعد نقله عن أحمد هذا نبذه من أخبار داله على ذم يونس: فلينظر الناظر فيعجب من هذه الاخبار التى رواها القميون فى يونس و ليعلم أنها لا تصح فى العقل، و ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى قد ذكر الفضل من رجوعه فى الوقيعه فى يونس، و لعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه (٢).

يدفعه و يدل على ذمه كلياً، و عدم اعتباره فى رواياته.

و الأقوى عندى التوقف فيه و فيما يرويه، لانه نقل عنه أشياء تفيد عدم تثبته فى الأمور، بل تدل على سخافه عقله، مثل ما نقل عن الفضل قال: أحمد بن محمد هذا تاب و استغفر من وقيعته فى يونس لرؤيا رآها.

فان مستنده فى تلك الوقيعه ان كان دليلاً شرعياً يفيد العلم أو الظن المتأخم له، فكيف يصح له الرجوع عنه و الاعتماد على ما رآه فى المنام، و لعله كان من أضغاث الأحلام، و العدول عما يقتضيه العلم الى ما يقتضيه الرؤيا مع احتمال كونها كاذبه غير مسوغ.

و ان لم يكن له عليه مستند شرعى، كان ذلك منه بهتاناً قادحاً فى عدالته بل ايمانه.

ص: ١٠٨

١- ١) أصول الكافى ١/٥٢٦-٥٢٧.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٧٨٨.

و مثله ما نقل عنه في أحمد بن محمد بن خالد البرقي من إبعاده عن قم، ثم إعادته إليها و اعتذاره اليه و مشيه بعد وفاته في جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه عما قذفه به، فإنه يدل على أنه رماه فيما رماه و هو شاك، و كان عليه أن يتثبت في أمره، فتركه و قذفه ثم نفيه يقدح فيه.

و في الكافي في باب الإشاره و النص على أبي الحسن الثالث عليه السلام حديث طويل (1) و فيه ما يدل على ذم أبي جعفر هذا من وجهين، كما بيناه في بعض حواشينا عليه.

و بالجمله كلام أبي عمرو الكشي في ترجمه يونس يفيد أن أحمد هذا قبل رجوعه عن الوقيعه في يونس كان يضع روايات و حكايات تدل على ذمه بل كفره، و هذا منه قدح عظيم في أحمد هذا، يوجب عدم الاعتماد على رواياته رأساً، فإذا انضم اليه ما ذكرناه مما يدل على سخافه عقله و عدم تثبته في الأمور يصير القدح فيه أجلى، و التوقف في رواياته أخرى.

ثم أقول: تحليل ماله مدخل في طيب الولاده انما هو الجاربه التي نشريها ممن لا يرى وجوب الخمس، أو نسيبها من بلاد الشرك، فان فيها الخمس، و هو حقهم عليهم السلام فأحلوه لنا لتطيب ولادتنا، و هو المراد بحقهم في أمثال هذه الاخبار كما تدل عليه صحيحه الفضيل السابقه: انا أحللنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا (2) و أما ثمن الجاربه و مهر الزوجه، فداخلان في مئونه السنه و لا خمس فيها، فلا مدخل له في طيب الولاده، و لا يتصور هنا غير ما ذكرناه شيء يكون له مدخل في طيبها.

فأما ما قيل من أن إباحه المناكح و المتاجر و المساكن يقتضى إباحه غيرها، لاشتراكهما في المعنى المطلوب شرعاً، و هو تطيب الولاده، بل في باقى الأموال

ص: ١٠٩

١-١) أصول الكافي ١/٣٢٤، ح ٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٤/١٤٣، ح ٢٣.

هذا المعنى فيه أكد، فان الاغتذاء بالمال الحرام يقتضى أن يكون الولد من النطفه المستفصله من الأغذيه المحرمه، و ذلك يوجب دخول الفساد فى جوهر الولد و ماهيته، بخلاف المناكح فإن الام كالوعاء و المسكن، فإنه أبعد من ذلك.

ففيه نظر، إذ ليس فى الشريعه المطهره على صادعها و آله السلام أن من أكل حراماً و تكونت منه نطفه يكون الولد الحاصل منها فاسد الجوهر خبيث الماهيه مبغضاً لآل محمد عليهم السّلام، و الا يلزم أن يكون الناس كلهم إلا الشيعة فواسد الجواهر خبائث الماهيات.

و هذا و ان ورد فى بعض الاخبار المجهول سنداً، الا أن التزامه مشكل، بل يلزم أن يكون جل الشيعة كذلك، فإن أكثرهم و خاصه أرباب الدول منهم و أبناء الدنيا يغتذون بالمال الحرام، إذ الحرام غير منحصر فى الخمس، و المفروض أنه يقتضى أن يكون الولد من النطفه المستفصله من الأغذيه المحرمه، فيكون فاسد الجوهر خبيث الماهيه، و لا يلتزمه المستدل.

و ذلك بخلاف من نكح امرأه محرمه عليه شرعاً، فان الولد الحاصل منهما يكون فاسد الجوهر خبيث الماهيه مبغضاً لأهل البيت عليهم السّلام، كما ورد فى روايات بلغت أو كادت أن تبلغ حد التواتر، و ان كان إيجاب ذلك لذلك إيجاب لا حق لا سابق، و الا لزمه صحة مذهب المجبره، و لتحقيقه محل آخر قد فصلناه فيه.

و لأجل ما قلناه خصوا عليهم السّلام الكلام فى هذا المقام بالأمهات، فقالوا: انا أحلنا أمهات شيعتنا لأبائهم ليطيّبوا. فقياس غير المناكح عليها قياس معه فارق، فاباحتها لا يقتضى إباحته لفقد جهه جامعته بينهما، مع أن القياس فى شرعنا مردود.

ثم ان رحم الأم انما تكون كالوعاء و المسكن بالنسبه إلى المائين الخيشين و الفساد فى جوهر الولد و ماهيته انما يترتب عليهما لا عليها، كما أشار إليه آيه الله العلامه فى جواب مسأله بقوله: شر الكافر عرضى ممكن زواله مستند الى فعله

و هو اعتقاده و قوله، و أما ولد الزنا فان شره ذاتي لا يمكن تغييره و لا تبديله، و لا يسلبه القدره و لا اختيار الايمان، و الا لبطل تكليفه.

و لو فرض منه وقوع الطاعات، و انه عرف و اعتقد ما يجب عليه كان من أهل النجاه، لكن السيد المرتضى ادعى خلافه، لروايه ان ولد الزنا لا ينجب، و انه لا يدخل الجنة (١) فإن صحت هذه الروايه فالوجه فيها أنه لخبث أصله و فساد طبيعته لا يقبل الألفاف الإلهيه، و لا- يصح منه اعتقاد الحق، لتقصيره عن النظر الواجب عليه شرعاً المتمكن منه عقلاً و لا عذر له، لان الواجب على الله تعالى بعثه الرسل و خلق القدره و الآلات و الألفاف و قد فعلها له، فالتقصير منه (٢). الى هنا كلامه رفع مقامه.

و لنا معه في هذه المسأله مباحثات دقيقه و مناظرات لطيفه المذكوره في تعليقاتنا.

هذا ثم أقول: لو كان الخمس ساقطاً بالكليه، أو بقدر حصه الإمام عليه السلام مقيداً بالأبد و الدوام بإسقاط الباقر و الصادق عليهما السلام، لما جاز للإمام بعدهما أن يأمر و كيله بالقيام بأمره و أخذ حقه من الخمس، و لا أن يقول في جواب من سأله عن حقه أى شيء هو يجب عليهم الخمس؟ و أى خمس يجب عليهم؟ و هو ساقط عنهم بالكليه أو بقدر حقه عليه السلام.

فهذان القولان يستلزمان رد الصحاح الصراح في وجوب الخمس على الذين كانوا في عهد الرضا و الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام، لان وجوبه عليهم في هذه الأزمان مع سقوطه عنهم فيها لا يجتمعان.

فقول الفاضل الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد بعد نقل روايه أبي خديجه سالم بن مكرم و ستأتي: و هذه فيها عموم الأخذ و المأخوذ منه، فليس المخصوص

ص: ١١١

١-١) عوالى اللثالى ٥٣٤/٣، برقم: ٢٤ و ٢٥.

٢-٢) أجوبه المسائل المهنايه للعلامه الحللى ص ٦٩.

بالمناكح و قسيميه و لا بزمان دون آخر (1). و قوله و قد سبق مع التصريح فى البعض بالسقوط إلى القائم و يوم القيامه، و رام بذلك أن يستدل به على سقوط الخمس بالكليه على الدوام من زمن الباقرين عليهما السلام الى يوم القيام.

محل نظر، لان ما دل على السقوط إلى القائم عليه السلام انما ورد فى خصوص الأرض و لا فيه الكلام، و مثله ما دل على السقوط الى يوم القيام كما أشرنا اليه، على أنهما غير صحيحى السند، لأن أبا خديجه فى روايه إلى يوم القيامه مختلف فيه، و قد رجح بعض أرباب الرجال التوقف فيما يرويه. و مسمع بن عبد الملك فى روايه السقوط إلى القائم غير مصرح بتوثيقه، كما صرح به قدس سره فى شرح الإرشاد.

و ذلك بخلاف روايه على بن مهزيار و غيرها الداله على وجوب الخمس و بقائه، فإنها كما سبقت صحيحه صريحه فى الوجوب و الثبوت، فوجب أن يكون بناء العمل عليها لا عليهما.

فظهر أن الأمر على خلاف ما ظنه قدس سره، فإنه رد الأخبار الداله على ثبوته بعدم الصحه، و لا كذلك الأمر، بل الداله على سقوطه دائماً غير صحيحه، و الداله على ثبوته كذلك صحاح صراح فيه.

و بالجملة ما من عام الا و قد خص حتى هذا، فإذا دلت أخبار صحيحه على عدم سقوط حق من بعد المحلل بتحليله، و الأصل أيضاً عدمه بعد ثبوته، فهى مع صحتها مطابقه للأصل، فلا بد: اما من تخصيص الحق بحقه فى زمانه، أو من تخصيص ما دل على الإباحه و الرخصه فى تناول الخمس و التصرف فيه دائماً بالمناكح

ص: ١١٢

و قسميها من المتاجر و المساكن (١)، أو بما ينتقل إلينا ممن لا يرى وجوب الخمس أو بغير ذلك كما مر مفصلاً.

إذا الجمع بين الاخبار مهما أمكن أولى من اطراح بعضها رأساً، وخاصة إذا كان ذلك البعض مما تلقاه بالقبول جم غفير من الفحول و جمع كثير من اولى الألباب و العقول.

و يشيد أركان بعض ما قلناه أن ظاهر بعض الاخبار أن أصحابهم عليهم السّلام كانوا يسألونهم عن إباحه الجاريه المشتره من المخالفين و مهر الزوجه و الميراث و أرباح تجارات، أو هبه أو هديه كانت تصيهم من أهل الخلاف، فأباحوا لهم ذلك، لا ما يوجد عند الشيعة مما يجب عليهم فيه الخمس.

روى سالم بن مكرم عن أبي عبد الله عليه السّلام قال قال رجل و أنا حاضر: حلل لى الفروج، ففزع أبو عبد الله عليه السلام فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق انما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأه يتزوجها، أو ميراثاً يصيبه، أو تجاره، أو شيئاً أعطته (٢) فقال: هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم و الغائب و الميت منهم و الحى، و ما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال، أما و الله لا يحل الا لمن أحلنا له، لا و الله ما أعطينا أحداً ذمه، و ما عندنا لأحد عهد و لا لأحد عندنا ميثاق (٣).

أقول: سالم بن مكرم مختلف فيه، و ثقة النجاشى (٤)، و ضعفه البرقى، و قال الشيخ الطوسى: انه ضعيف (٥) جداً، و قال فى موضع آخر انه ثقة.

ص: ١١٣

-
- ١-١ المتاجر ما يشتري من متعلق الخمس ممن لا يخمس. و المساكين ما يملك منها فى أرض مختصه بالإمام «منه».
 - ٢-٢ فى التهذيب: أعطاه.
 - ٣-٣ تهذيب الأحكام ١٣٧/٤، ح ٦.
 - ٤-٤ رجال النجاشى ص ١٨٨.
 - ٥-٥ الفهرست للشيخ ص ٧٩.

قال ملا ميرزا محمد في الأوسط: الوجه التوقف فيما يرويه لتعارض الأقوال فيه.

أقول: فلا يصح الاحتجاج بروايته هذه على دوام إباحة الخمس، ولا بروايه أبي سيار المتقدمه، فإنها حسنه لا صحيحه، كما اعترف به الأردبيلي رحمه الله حيث قال: قال في المختلف: إنها صحيحه الا أن مسمع بن عبد الملك أبا سيار ما صرح بتوثيقه بل مدح [\(١\)](#).

أقول: وفيه ان الكشي نقل عن محمد بن مسعود أنه قال: سألت علي بن الحسن بن فضال عن مسمع هذا، فقال: انه من أهل البصره و كان ثقه [\(٢\)](#). فهذا تصريح بتوثيقه، ولعله رحمه الله لم يعتبر توثيق ابن فضال، و هو مشكل.

الفصل الثالث: ضعف القول بالوصيه بالخمسه و دفنه

[ضعف القول بالوصيه بالخمسه و دفنه]

و كذلك القول بالوصيه به و بدفنه ضعيفان، إذا التأخير فيه آفات، و هو عليه السّلام غنى عن مثل هذا المال و شييعته محتاجون اليه، و لا ضرر في صرفه فيهم عليه، فهو أولى من تأخيره إلى زمان حضوره.

كما أشار إليه صاحب المفاتيح فيه في حاشيته المعلقه على قوله «و لو صرف الكل إليهم لكان أحوط و أحسن» بقوله: و ربما يؤيد ذلك على تقدير ثبوت حقه عليه السّلام بأنه لا ضرر في مثل هذا التصرف عليه بوجه، فينتفى المانع منه، بل يعلم رضاه إذا كان المدفوع اليه من أهل الاضطرار و التقوى، و كان المال في معرض التلف

ص: ١١٤

١-١) مجمع الفائدة ٣/٣٥٤.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٥٩٨.

مع التأخير، كما هو الغالب في مثل هذا الزمان، فيكون دفعه إليهم إحساناً محضاً و ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ .

أقول: إلى هنا مذكور في المدارك، ثم قال السيد السند: و هو حسن لو لا ما تلوناه سابقاً من الاخبار المتضمنه لتحليلهم عليهم السلام لشيعتهم من ذلك، و طريق الاحتياط بالنسبه إلى المالك واضح.

أقول: و فيه ما عرفته.

ثم قال صاحب المفاتيح: و لو صحت الروايه الوارده بوجوب إتمام كفايتهم عليه عليه السلام لكان القول به متعيناً، لكن في سنده ضعف، و أنكره الحلبي (١) محتجاً بأن الله سبحانه جعل للإمام قسطاً و للباقيين قسطاً، فلو أخذ الفاضل و أتم الناقص لم يبق للتقدير فائده، و لا يخلو من قوه (٢).

أقول: و على هذا فلا يجب صرف حقه عليه السلام في الأصناف الباقيين، بل يجوز صرفه فيهم و في غيرهم من أهل ولايته و فقراء شيعة إذا كانوا مضطرين اليه و من أهل التقوى، إذ لا دليل على وجوب صرفه في باقي الأصناف على سبيل تتمه مؤونتهم و معوز نفقتهم، إلا ما ورد أنه عليه السلام لو كان ظاهراً، أو كان هؤلاء محتاجين الى نصيبه لصرفه فيهم حتى يستغنوا به عن غيره، لان الناقص عليه كما أن الزائد له، و قد عرفت ما فيه.

و إذا سقط هذا فيجوز صرفه في الفريقين، لما في التأخير بالدفن أو الوصيه به من الآفات مع غناه عليه السلام عنه بما جعله الله من مفاتيح كنوز الأرض و غيرها، و هذا هو الفارق بين الخمس و الزكاه إذا عدم مستحقها.

و اليه أشار ابن حمزه بقوله: و إذا لم يكن الامام حاضراً فقد ذكر فيه أشياء

ص: ١١٥

١- ١) أراد به محمد بن إدريس «منه».

٢- ٢) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

و الصحيح عندي أنه يقسم نصيبه الى مواليه العارفين بحقه من أهل الفقه و الصلاح و السداد (١).

أقول: و يؤيد ما قلناه من ضعف القول بالوصيه، لأن المال بالتأخير في عرضه التلف، ما نقل من أن محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي الثقة الفاضل المشهور المذكور سابقاً كان عنده مال للصاحب عليه السّلام و سيف أيضاً، و أنه أوصى به الى جاريته فهلك ذلك، كذا في رجال النجاشي، قال: سمعت بعض شيوخوا يذكّر ذلك (٢) و العلم عند الله.

الفصل الرابع: في تعيين من له الولاية لتفريق ما يخصه عليه السلام في المحاويع

في تعيين من له الولاية لتفريق ما يخصه عليه السلام في المحاويع

قال الفاضل العلامة في جواب من سأله بهذه العبارة: ما يقول سيدنا الإمام في نصيب صاحب الزمان من الخمس؟ هل يذهب مولانا الى صرفه الى المحتاجين من بني عبد المطلب أم لا؟ فان كان سيدنا أيده الله يذهب الى ذلك، فهل يكون حكم ماله عليه السّلام من غير الخمس كميراث من لا- وارث له و غيره مما هو مختص به حكم نصيبه من الخمس في جواز صرفه الى المحتاجين من بني عبد المطلب أم لا؟ قال: في هذه المسألة خلاف بين أصحابنا، و المعتمد: اما حفظ نصيبه عليه السّلام الى حين ظهوره، أو تفريقه في المحاويع من باقى الأصناف على سبيل تتمه مؤونتهم و معوز نفقتهم بإذن حاكم الشرع (٣).

ص: ١١٤

١- (١) الوسيله ص ١٣٧.

٢- (٢) رجال النجاشي ص ٣٨٥.

٣- (٣) أجوبه المسائل المهنايه ص ١٦٤.

ظاهره ثبوت حقه عليه السلام و وجوب إخراجه على المالك و صرفه فى المحتاجين من باقى الأصناف. و يفهم منه اعتبار الحاجه فى اليتيم منهم أيضاً، و التسويه بين حفظ نصيبه: اما بالدفن، أو الوصايه به الى حضوره، و بين صرفه فى المحتاجين منهم من باب تتمه المثونه.

و قد عرفت ضعف القول بهما، و ان الأقوى جواز صرفه فيهم و فى غيرهم من مواليه و شيعته. و منه يظهر أن توقفه فى المختلف فيه، أى: فى جواز صرفه فى فقراء الشيعة غير الهاشميين، كما يقتضيه كلام المفيد و ابن حمزه فى غير موقفه، إذ لا دليل على وجوب صرفه فيهم الا ما سبق، و قد عرفت ضعفه، و عدم الفرق بين الخمس و غيره مما هو مختص به عليه السلام فى جواز صرفه فى المحاويع و لكن المتولى بذلك هو الفقيه العدل الإمامى الجامع لشرائط الفتوى، لانه المنصوب من قبله عليه السلام على وجه العموم، و هو المراد بحاكم الشرع، فلو تولى ذلك غيره كان ضامناً عند كل من أوجب صرفه إلى الأصناف. كذا قال الشهيد الثانى فى شرح الشرائع، و هو المأخوذ مما فى المختلف.

و هل يجوز قسمه المختص بالإمام عليه السلام فى المحاويع من الذريه؟ كما ذهب إليه جماعه من علمائنا، الأقرب ذلك، لما ثبت بما تقدم من الأحاديث إباحه البعض للشيعة حال ظهورهم، فإنه يقتضى أولويه إباحه أنسابهم عليهم السلام مع الحاجه حال غيبه الإمام عليه السلام لاستغنائه و حاجتهم.

ثم قال: إذا ثبت هذا فإن المتولى لتفريق ما يخصه فى محاويع الذريه من اليه الحكم على الغائب، لأنه قضاء حق عليه كما يقضى على الغائب، و هو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى و الحكم، فان تولى ذلك غيره كان ضامناً.

ثم قال: و هل يجوز التفريق فى فقراء الشيعة غير الهاشميين؟ كلام المفيد و ابن حمزه يقتضى ذلك، و نحن فيه من المتوقفين.

أقول: كل من قال بوجوب إتمام كفايه باقى الأصناف عليه عليه السّلام و ان الحق الواجب لا يسقط بغيه من يلزمه ذلك، فلا يجوز له أن يصرفه فى غيرهم ما دام فيهم محتاج.

و من لم يقل بذلك أو قال بسقوط فرضه بالكليه، أو بسقوط حقه عليه السّلام خاصة، أو بثبوتها و عدم وجوب الإتمام عليه، فله أن يصرفه فى غيرهم و ان كان فيهم محتاج إذ لا- دليل حينئذ على وجوب صرفه فيهم، بل و لا على استحبابه أيضاً، بل ربما كان الواجب صرفه فى غيرهم إذا كان ذلك الغير أشد منهم حاجه، و كان من أهل الفقه و الصلاح و السداد و لم يكن فيهم عارف بحقه عليه السّلام، أو كان و لم يكن من أهل الصلاح، أو كان و لم يكن بتلك المرتبه من الحاجه، فرب عبد حبشى خبر من سيد قرشى.

ثم ان المجتهد و ان لم يكن عدلاً إذا رجح فى نظره ثبوت حقه عليه السّلام و انه لا ضرر عليه فى صرفه فى فقراء الشيعة من أهل الاضطراب و التقوى و أيتامهم و أبناء سبيلهم، و كان المال فى معرض التلف مع التأخير، يكون فى دفعه إليهم محسناً محضاً، و ما عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ، فمن أين يلحقه الضمان و الحال هذه؟ و لم يدل دليل على وجوب كونه عدلاً منصوباً من قبله عليه السّلام، و خاصة إذا كان حقه عليه السّلام فى ذمه هذا المجتهد و أراد تبرئتها منه، فلا- عليه أن يدفعه إليهم من غير اذن الحاكم، فان القدر الضرورى المحتاج إليه فى هذه المسأله هو العلم بحقيقتها و صورتها ثم العمل بمقتضاه.

و أما ملكه العدالة فشرط فى جواز العمل بقوله لا- فى صحه عمله، فإذا اجتهد فى مسأله و علم حكمها و جب عليه العمل بمقتضاه، و لا يجوز له الرجوع فيها الى الغير.

بل ظاهر كلام المفيد فى المسائل الغربه يفيد جواز تولى المالك ذلك بنفسه

و ان كان لا يخلو من اشكال، كما سنشير اليه حيث قال: إذا فقد إمام الحق و وصل الى إنسان ما يجب فيه الخمس، فليخرجه الى يتامى آل محمد و مساكينهم و أبناء سيبلهم، و ليوفر قسط ولد أبي طالب لعدول الجمهور عن صلتهم، و لمجىء الروايه عن الأئمه الهدى بتوفير ما يستحقونه من الخمس فى هذا الوقت على فقراء أهلهم و أيتامهم و أبناء سيبلهم.

و يمكن أن يكون مراده أن ذلك الإنسان يجوز له أن يخرج إليهم نصيبهم لا- نصيبه عليه السّلام أيضاً، كما تشعر به الروايه المذكوره، فإنهم إنما يستحقون من الخمس نصيبهم لا نصيبه، فليتأمل.

و بالجمله كل من كانت له ملكه الاجتهاد و ان لم تكن له ملكه العداله، إذا رجح فى نظره ثبوت حقه عليه السّلام و جواز صرفه فى المحاويع، فإذا أخذه من الغير أو كانت ذمته مشغوله به، و صرفه فيهم من باب الإحسان إليهم، برأت ذمته و خرج عن عهده التكليف و لا ضمان عليه، لانه محسن و ما على الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ .

نعم فى دفع غير هذا المجتهد حقه عليه السّلام اليه ليصرفه فى المصارف، اشكال بالنسبه الى ذلك الغير لا بالنسبه اليه، الا أن يعلم أنه يصرفه فيها، فحينئذ يرتفع الإشكال بالإضافه إليه أيضاً.

فقول المحقق الثانى الشيخ على فى حواشيه على الشرائع: لما كان صرف حصه الإمام عليه السّلام الى الأصناف انما هو بطريق النيابه عنه مع ما يحتاج اليه ذلك من الاحتياط و الاجتهاد، لكونه تصرفاً على غائب لم يجز لغير من له النيابه صرفه فلو استقل من عليه الخمس بصرف حصه الإمام عليه السّلام الى الأصناف على الوجه المذكور، أو دفعه الى من ليس له أهليه الحكم، فكل منهما ضامن لتعديهما.

محل نظر.

ص: ١١٩

و كذا قول الفاضل الأردبيلي في شرح الإرشاد: لا شك أن صرف حصته عليه السلام الى الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى هو الاولى، كما في الزكاه مع الإمكان. و الظاهر أنه لا ينبغي النزاع وقت التعذر بل التعسر أيضاً.

و بالجمله الاحتياط في الصرف اليه مع الوجود و الإمكان، و الا فبمصلحه بعض الطلبة المأمونين مع الاقتصار بالإعطاء على سبيل التتمه، و الأحوط الاختصار على قدر الحاجه يوماً فيوماً، أو قضاء ديونهم، أو اشتراء كسوتهم و مسكنهم على تقدير الاحتياج التام، خصوصاً في الشتاء و كسوه الليل و النهار، و لا يبعد الإعطاء لمثونه السنه التي يحتاج اليه، كما يفعله عليه السلام من إعطاء مثونه كما في الروايات.

و ينبغي التعميم و ملاحظه الأحوج و الأعجز، و تقديمهم على غيرهم، و مراعاة النساء و الأيتام أكثر من جميع أقسام الاحتياج، من المسكن و الملابس و المأكل و المشرب، بل المنكح أيضاً على تقدير الضروره (1).

أيضاً محل نظر، و هما على طرفي إفراط و تفريط، لان هذه المسأله من متشابهات هذا الفن كما صرحوا به، فمن لم يكن مجتهداً و لم يرجح في نظره ثبوت حقه عليه السلام و جواز صرفه في فقراء شيعته عليه السلام، أو في الأصناف الباقيين على سبيل تتمه المثونه، كيف يسوغ له صرفه فيهم؟ مع القول بوجوب الدفن أو الوصيه به، اما بجميعة أو ببعضه على اختلاف القولين.

و قد أوجب ابن إدريس حفظ ما يستحقه عليه السلام الى أن يظهر، فإن أدركته الوفاه قبل ظهوره أوجب أن يوصى به، و منع من دفنه، و حرم تفريقه على غيره من بني هاشم و غيرهم، و منع من ذلك كل المنع، و ادعى تطابق الأدله العقلية و النقلية و فتاوى المحصلين من أصحابنا، فبعض الطلبة ان كان مجتهداً، و الا فلا يجوز له

ص: ١٢٠

التصرف في حقه عليه السلام، بل في مطلق الخمس، لاحتمال أن يكون كله حق الامام عليه السلام و وجوب الدفن أو الوصيه به الى زمان حضوره.

و منه يعلم أن الأحوط للمالك بل الواجب عليه أن لا يصرف حصص الباقيين فيهم الا بإذن من له الاذن، فلعله يأمره بدفن الجميع أو الوصيه به، ولعله رحمه الله نظر الى ما يفيد ظاهر كلام المفيد.

و فيه أن هذه مسأله مختلف فيها، و كل مسأله كذلك لا بد في العمل بها من الرجوع الى من اليه الرجوع. و هذا على ما تقرر عندهم من أن المكلف في هذا الزمان: اما مقلد، أو مجتهد، و الأول يجب عليه الرجوع في أخذ الأحكام الى الثاني ظاهر، و كيف يسوغ له إذا لم يكن مجتهداً، أو مأذوناً منه أن يتولى ذلك بنفسه؟ و هو لا يعلم أن هذا حلال له أو حرام عليه، فلعل الواجب عليه في هذا الوقت دفنه، أو الوصايه به، أو صرفه في المحتاجين من الشيعة، أو في خصوص الباقيين من الأصناف الى غير ذلك. فاختياره بعض ذلك دون بعض من غير مرجح ترجيح بلا مرجح، و معه فهو مجتهد و هو خلاف المقرر (١).

و مما قرناه علم أن الواجب على كل من وجب عليه الخمس و أراد أن يخرج من عهده التكليف يقيناً صرفه الى من اليه الحكم، أو الاستئذان منه في صرفه الى مصارفه، و الا لم تبرأ ذمته بإخراجه إلى الأصناف، لاحتمال أن يكون في هذا الوقت مكلفاً بدفنه مثلاً على رأى فقيه زمانه، و حينئذ فلا يخرج عن عهده التكليف بإخراجه إليهم، فليتأمل.

ص: ١٢١

١ - ١) و ذلك لان ترجيح الأحكام الشرعيه من غير دليل شرعى لا عبره به، و مع دليل شرعى يفيد ظناً شرعياً بذلك الحكم اجتهاد، و المجتهد اسم فاعل منه، و هو العالم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه بالقوه القريبه من الفعل «منه».

[فى جواز تفريق الخمس على المحتاجين]

لما ثبت أن حقه عليه السلام ثابت، و لم يرد فيه منه شىء، و لم يمكن فى هذه الأزمان إيصاله اليه، و كان فى تأخيرہ بالدفن أو الوصيه به الى زمان حضوره خطر عظيم و آفه، و كان فقراء شيعته محتاجين اليه و لا ضرر عليه فى صرفه إليهم و تفريقه فيهم يعلم منه بالضروره العاديه رضاه بذلك.

و منه يعلم و هن ما حرمه ابن إدريس من تفريقه مطلقاً على بنى هاشم و غيرهم إذ مسلم أن العقل و النقل من الإجماع و النصوص القرآنيه و فتاوى المحصلين من أصحابنا متطابقه على تحريم التصرف فى مال الغير بغير اذنه، و لكن إذا كان ذلك الغير يتضرر بمثل هذا التصرف، و قد سبق أن لا ضرر عليه فيه، فينتفى المانع منه، و لذلك جاز الاستغلال بجداره و الاصطلاء بناره، لعدم تضرره به، مع أن دفنه أبعد من التلف من حفظه بالوصيه، فالمنع من دفنه كوجوب الإيضاء به ساقط و يؤيد ذلك أن أحدنا إذا كان غائباً و كان له مال فى معرض التلف، و لم يمكن حفظه و ضبطه إلى أوان رجوعه، و كان له أولياء متقون مضطرون اليه، يعلم بالضروره أن رضاه فى دفعه إليهم و صرفه فيهم، و أنه بعد إياهم لا يؤخذ الدافع و لا المدفوع اليه، بل يسر و يستحسن ذلك منهم، و الا لكان سفيهاً ثيماً ممن لا يعبأ به و لا بماله، و سيدنا عجل الله فرجه و سهل مخرجه و جعلنا من الذين تفر أعينهم غداً برؤيته فى امارته و دولته منزه عن ذلك.

و الحمد لله أهله و الصلاه على محمد و خيرہ رحله. تمت بعون الله و حسن توفيقه.

و تم استنساخ و تصحيح الرساله فى (١٦) ذى الحجه سنه (١٤١٠) فى مشهد الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١٣)

رساله في أقل المده بين العمرتين

اشاره

في أقل المده بين العمرتين

للعلامة المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ١٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي ندب الى الحج و العمرة، و الصلاة على رسوله سيدنا محمد و آله كاشفى الغمره.

و بعد: فلما أراد بعض إخوانى فى الدين أن يجاور بيت الله تعالى بعض تلك السنين، و كان فى نيته أن يكون أيام المجاوره من المعتمرين، و كان أقل المده بين العمرتين مختلفاً فيه بين أرباب اليقين، التمس منى أن أشير الى ما هو الراجح عندى ليكون عليه مدار العمل، حفظه الله تعالى و إيانا عن الخطأ و الزلل فأجبتة الى ذلك مستعيناً بالله و متوكلاً عليه، و مفوضاً أمورى كلها قليلها و جليلها اليه.

فأقول، و أنا العبد الراجى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا الشهير بإسماعيل: اختلف أصحابنا رضوان الله عليهم فى أقل مده ينبغى أن يكون بين العمرتين، فقيل: هو عشره أيام، فيكره أن يأتى بعمرتين بينهما أقل منها. و قيل: يحرم. و قيل: لا يكون فى الشهر إلا عمره واحده. و قيل:

لا تكون فى سنه عمرتان.

ص: ١٢٥

وقيل:الأصح جواز تواليهما على كراهيه،و الأفضل أن يكون بينهما شهر و أقله عشره أيام.و الى هذا القول يشير قول من قال:لا حد للمده بين العمرتين و حسنه بعض متأخريهم،لأن فيه جمعاً بين الاخبار الدال بعضها على الشهر، و بعضها على السنه،و بعضها على عشره أيام،بتنزيل ذلك على مراتب الاستحباب فالأفضل بينهما بعشره أيام،و أكمل منه بشهر،و أكثر ما ينبغي أن يكون بينهما السنه.

و قال سيدنا الإمام في مدارك الاحكام:ذهب السيد المرتضى و ابن إدريس و المحقق و جماعه إلى جواز الاتباع بين العمرتين مطلقاً،لإطلاق الأمر بالاعتمار.

و قال ابن أبي عقيل:لا نجوز عمرتان في عام واحد.و قال الشيخ في المبسوط:

أقل ما بين العمرتين عشره أيام.و قال أبو الصلاح و ابن حمزه و المحقق في المنافع و العلامه في المختلف:أقله شهر (١).

و أنا أذكر الأخبار الواردة في هذا الباب بعون الله الملك الوهاب،ثم أشير الى ما هو الراجح عندي من هذه الأقوال،مستعيناً بالله و متوسلاً برسوله و آله خير آل،و ذلك بالدليل و البيان،لا بالتقليد أو ميل الطبع و الاستحسان، كما هو دأب أهل هذا الزمان و المكان،و هو بلدتنا هذه المسماه بأصفهان.

و الى الله المشتكى ثم الى رسوله و آله،و سيما صاحب هذا العصر و الزمان عليه و على آبائه المعصومين صلوات الله الملك المنان،اللهم عجل فرجه و سهل مخرجه،و اهدنا به لما اختلف فيه من الحق بإذنك انك تهدي من تشاء الى صراط مستقيم.

ص:١٢٦

فصل الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين

[الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين]

في الكافي: في باب العمره المبتوله في موثقه يونس بن يعقوب قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ان علياً عليه السلام كان يقول في كل شهر عمره (١).

و فيه: في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله عليه السلام قال: في كتاب علي عليه السلام في كل شهر عمره (٢).

و فيه: في روايه علي بن أبي حمزه قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل يدخل في السنه المره أو المرتين أو الأربعة كيف يصنع؟ قال: إذا دخل فليدخل مليئاً، وإذا خرج فليخرج محلاً، قال: و لكل شهر عمره، فقلت: يكون أقل؟ قال: لكل عشره أيام عمره، ثم قال: و حقك لقد كان في عامي هذه السنه ست عمر. قلت: لم ذاك؟ فقال: كنت مع محمد بن إبراهيم بالطائف، فكان كلما دخل دخلت معه (٣).

و في الفقيه: في باب العمره في كل شهر و في أقل ما يكون، عن إسحاق ابن عمار قال قال أبو عبد الله عليه السلام: السنه اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمره (٤).

أقول: اختلف كلام أصحابنا المتأخرين في سند هذه الروايه.

فقال ملا- ميرزا محمد في أواخر رجاله الأوسط: طريق الصدوق إلى إسحاق ابن عمار صحيح، إلا أن في إسحاق قولاً كما في الخلاصه (٥).

ص: ١٢٧

١-١) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ١.

٢-٢) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ٢.

٣-٣) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ٣.

٤-٤) من لا يحضره الفقيه ٤٥٨/٢، ح ٢٩٦٤.

٥-٥) الخلاصه ص ٢٠٠.

و قال مولانا الفاضل عنايه الله القهبائي في أواخر كتابه المسمى بمجمع الرجال بعد نقل السند عن مشيخه الفقيه هكذا: و ما كان فيه عن إسحاق بن عمار فقد رويته عن أبي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن إسماعيل عن صفوان بن يحيى عن إسحاق بن عمار، السند حسن.

و قال في الحاشيه: لعل المراد بعلى بن إسماعيل ابن أخى إسحاق بن عمار ابن حيان (١).

و الظاهر أنه انما حكم بكونه حسناً لاشتماله على على هذا، و أشار بقوله «عمار بن حيان» الى الرد على العلامة في الخلاصه حيث جعل اسحاقين: إسحاق ابن عمار بن حيان الثقه الإمامى الراوى عن المعصوم، و إسحاق بن عمار بن موسى الساباطى الفطحي الغير الراوى عنه متحداً و اشتبه الأمر عليه و اضطرب كلامه فيهما، كما لا يخفى على الناظر اليه.

و الحق أن المراد به هنا ابن حيان الصيرفى، كما أشار إليه هذا الفاضل زيد أجره، و السند كما أفاد حسن لا صحيح.

و فى الفقيه أيضاً: عن على بن أبى حمزه عن أبى الحسن موسى عليه السلام قال:

لكل شهر عمره، قال فقلت له: أ تكون أقل من ذلك؟ قال: لكل عشره أيام عمره (٢).

قال الشارح الفاضل التقى المتقى قدس سره فى شرحه على الفقيه بعد نقل قوله عليه السلام «و لكل شهر عمره» أى: لا أقل و لا أكثر كما فهمه الراوى، و لهذا قال:

فقلت له أ تكون أقل من ذلك (٣).

ص: ١٢٨

١- ١) مجمع الرجال ٢٢٥/٧.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٤٥٨/٢، ح ٢٩٦٥.

٣- ٣) روضه المتقين ٩٠/٥.

أقول: لا يخفى أن قوله هذا لا يدل على أنه فهم من قوله عليه السّلام هذا نفى الأكثر بل فهمه منه في غاية البعد، لأنه إذا جازت لكل شهر عمره، فجازها لأكثر منه كهو و نصفه و ثلثه و ربهه الى غير ذلك أولى، نعم تخصيص الشهر لما كان موهماً لنفى جواز إيقاعها في أقل منه سأله عنه، فقال: أ تكون لأقل من شهر عمره، قال عليه السّلام في جوابه: نعم لكل عشره أيام عمره. فيكون الوجه في تخصيص الشهر تأكيد استحباب إيقاعها في كل شهر، لا عدم جواز إيقاعها في أقل منه كما فهموا منه، كيف؟ و لو كان الأمر كذلك لكان بين الحكمين تناقض و لا يخفى.

و من هذا الخبر يستفاد وجه التوفيق بين أخباره و أخبار دلت على استحباب إيقاعها في أقل منه، فإن الأولى محموله على تأكيد الاستحباب و الثانيه على أصله.

و لا يذهب عليك أن ظاهر الكليني و الصدوق يفيد أنهما كانا يعملان بروايه العشره أيضاً، لأن كلا منهما شهد في أول كتابه بأن ما يرويه فيه هو الحججه التي عليها العمل، و بها يؤدي فرض الله عز و جل.

هذا و روى الشيخ في الاستبصار في باب أنه تجوز في كل شهر عمره بل في عشره أيام، عن معاويه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: كان على عليه السّلام يقول:

لكل شهر عمره (١).

و في التهذيب عن يونس بن يعقوب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: كان على عليه السّلام يقول: لكل شهر عمره (٢).

و سند الروايتين فيه صحيح.

و فيه: عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: العمره في كل سنه مره (٣).

ص: ١٢٩

١- ١) الاستبصار ٢/٣٢٦، ح ١.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٥/٤٣٥، ح ١٥٥.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٥/٤٣٥، ح ١٥٧.

و فيه: عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام و جميل عن زراره عن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تكون عمرتان في سنة (١).

فصل الجمع بين الاخبار الوارده

[الجمع بين الاخبار الوارده]

قال الشيخ في الكتابين: المراد بهذين الخبرين أنه لا يكون في السنه عمره يتمتع بها الى الحج الا دفعه واحده. و أما العمره المبتوله التي لا يتمتع بها الى الحج، فهي جائزه في كل شهر (٢). و في الاستبصار: بل في عشره أيام (٣). و قد سبق لهما محمل آخر.

و الحاصل أن العمره في هذين الخبرين مطلقه، فاما أن تقيد بالمرتبطه بالحج و حينئذ فلا إشكال. أو يقال: المراد بها المبتوله، و لكنها منزله على مرتبه من مراتب الاستحباب كما سبق، و سيأتي أيضاً أن أكثر ما ينبغي أن يكون بين العمرتين المبتولتين من الفصل و الزمان هو السنه، و لعل الأول أولى فتأمل.

و أما حملة على التقيه، كما حملة عليها صاحب الوافي فيه بعد نسبتها ما حملة عليه شيخ الطائفه إلى البعد، ففي غايه البعد، بل هو خلاف الواقع و العيان، لان المعروف من مخالفينا في هذا العصر و الزمان هو أنه تكون في كل يوم عمره بل عمرتان، كما نقل عن فعل بعضهم بعض من ثقت بقوله من أصحابنا أنه رآه أتى بعمرتين في يوم من أيام شهر رمضان، فإذا كان مذهبهم هذا فكيف يصح

ص: ١٣٠

١-١) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٨.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٤٣٥/٥.

٣-٣) الإستبصار ٣٢٦/٢.

حمل روايه السنه على التقيه؟ و هو قدس سره أعرف بما قال، و الله أعلم بحقيقه الحال.

و قد علم مما نقلناه عن الشيخ أنه كما قال في المبسوط (١) بأن أقل مده بين العمرتين عشره أيام، كذلك قال بها في الاستبصار (٢)، و علم منه و مما سبق جواب ما قال به ابن أبي عقيل من عدم جواز العمرتين في عام واحد مستدلاً بهذين الخبرين.

و السبب المقدم لنا على هذا التأويل أن روايات السنه بدونه تدل على عدم جواز العمره مطلقاً في كل سنه الا مره، و روايات الشهر تدل على استحبابها في كل شهر، و هما صحيحتا الأسانيد، فإذا تعارضتا تساقطتا، فيبقى دليل القول بجواز التوالى سالماً عن المعارض، لضعف سند روايه عشره أيام.

فإذا أردنا التوفيق بينهما، فلا بد لنا من حمل الاولى على ما حملها عليه شيخ الطائفه، من أن العمره المرتبطه بالحج لا تكون في كل سنه إلا مره و لا تكون مرتين إذ لا حج في كل سنه إلا مره. و حملها على مرتبه من مراتب الاستحباب كما مضى و سيأتي أيضاً، و ان كان جامعاً بين الاخبار أيضاً إلا أنه بعيد عند التأمل.

و أما الجواب عن قول من قال بأن أقل الفصل بين العمرتين هو الشهر مستدلاً بالاخبار السالفه، فهو أن هذه الاخبار غير صريحه في المنع من تكرار العمره في الشهر الواحد، إذ من الجائز أن يكون الوجه في تخصيص الشهر تأكيد استحباب إيقاعها في كل شهر، و لا يلزم من ذلك عدم مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد، إلا أن إثبات المشروعيه يتوقف على ورود الأمر بذلك خصوصاً أو عموماً و لم أقف في ذلك على نص يعتد به، و المسأله محل تردد، و ان كان اعتبار الشهر

ص: ١٣١

١-١) المبسوط ٣٠٩/١.

٢-٢) الاستبصار ٣٢٦/٢.

لا يخلو من قوه، كذا ذكره السيد الإمام في مدارك الاحكام (١).

و حاصله أن العبادات الشرعيه توقيفيه لا بد و أن تكون متلقاه من الشارع، و تكرار العمره في الشهر الواحد مما لم يرد فيه منه أمر لا خصوصاً و لا عموماً.

و أما ما ورد فيه عن ابن أبي حمزه من جواز تكرارها في الشهر الواحد، فهو ضعيف السند فلا يعتد به. و فيه أن إطلاق الأمر بالاعتمار، و عموم قول سيد الأبرار صلوات الله عليه و آله الأظهار: العمره إلى العمره كفاره ما بينهما حيث لم يفصل (٢). يدلان على مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد.

و مثله صحيحه ابن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: المعتمر يعتمر في أي شهور السنه شاء (٣). حيث أطلق و لم يفصل، فيفيد العموم و مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد. فيبقى القول بالعهده، و دليله و ان كان ضعيفاً لا يعتد به، سالمماً عن المعارض، متأيداً بما ذكرناه من الإطلاق و العموم، و كذا القول بجواز الاتباع.

و بالجملة عدم الدليل على عدم الجواز مع الإطلاق و العموم المذكورين دليل على الجواز، و الأول مسلم عنده كما سبق، و الثاني ظاهر مما سبق.

و مما قرناه و نقلناه ظهر وجه التوفيق بين تلك الاخبار، و جواز الإتيان بعمرتين بينهما أقل من عشره أيام من غير كراهيه فيه، لأن تأكيد استحبابها في كل شهر لا يستلزم مفضوليته إيقاعها في أقل منه.

و الحاصل أن العمره لما كانت من العبادات المرغب فيها لقوله صلى الله عليه و آله «العمره إلى العمره كفاره ما بينهما» و «المعتمر يعتمر في أي شهور السنه شاء» فتكرارها

ص: ١٣٢

١-١) مدارك الاحكام ص ٥٤٣.

٢-٢) عوالي اللئالي ١٦٩/٣، برقم: ٧١.

٣-٣) فروع الكافي ٥٣٦/٤، ح ٦.

مطلوب، فكلما كان تكرارها أكثر كان ثوابها و آثارها المطلوبه منها كذلك، فإذا لم يقدر المكلف على الإتيان بها ولاءً، فعليه أن يأتي بها في كل عشره أيام، فإذا لم يقدر عليه فالإتيان بها في كل شهر مما لا بد منه، فعليه أن لا يتركه.

و الأظهر في الجواب أن يقال: غايه ما يمكن فهمه من قوله «في كل شهر» أو «لكل شهر عمره» هو التأكيد و الترغيب في إيقاعها في كل شهر.

و أما أن الفصل بين العمرتين لا بد و أن يكون بشهر، فمما لا يمكن فهمه منه، بل لا يصح هو في نفسه، فان من الجائز أن يعتمر في كل شهر من شهور السنه الاثنا عشر من أبعاد المواقيت، فان في هذا الفرض لا يتحقق الفصل بينهما بشهر كما لا يخفى.

و بالجملة فمثل هذا عند من تأمل فيه أوضح من أن يحتاج الى بيان، و لكن وقوع الالتباس فيه على جم غفير من السلف يدعو إلى زياده توضيح الحال مخافه سريان الوهم الى الخلف.

فصل الأقوال في أقل المده بين العمرتين

[الأقوال في أقل المده بين العمرتين]

قال الفاضل العلامه في القواعد: و يستحب تكرار العمره، و اختلف في الزمان بين العمرتين، فقيل: سنه. و قيل: شهر. و قيل: عشره أيام. و قيل بالتوالي.

قال في الإيضاح: الأول لابن أبي عقيل، لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: العمره في كل سنه مره. و لقول الصادق عليه السّلام: لا تكون عمرتان في سنه واحده.

و الثاني قول أبي الصلاح.

و الثالث قول الشيخ لقول أبي الحسن عليه السّلام: و لكل شهر عمره، فسأله على

ابن أبي حمزه أن نكون أقل؟ فقال: تكون لكل عشره أيام عمره.

و الرابع قول السيد المرتضى و ابن إدريس، لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: العمره إلى العمره كفاره ما بينهما و لم يفصل. و الأصح عندى جواز التوالى، و الجواب عن الروايات الأول بمنع صحه السند و الدلاله انتهى (١).

و فيه إيماء لطيف إلى صحه سند الروايه الأخيره و وضوح دلالتها، و لكن لا وجه لمنع صحه سند الروايات الداله على الشهر، و ان كان لمنع دلالتها وجه كما عرفت، لما عرفت من صحه سند روايه عبد الرحمن بن الحجاج و معاويه بن عمار و يونس بن يعقوب.

نعم ما نقله من الروايه غير صحيحه، و لكنه لا ينفعه و لا يضر المستدل، مع أن روايتى السنه فى التهذيب صحيحتان، لانه رواهما عن موسى بن القاسم عن ابن أبي عمير عن حماد عن الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: العمره فى كل سنه مره (٢).

قال: و ما رواه أيضاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن أبي عبد الله عليه السلام و جميل عن زراره بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا تكون عمرتان فى سنه (٣).

و طريق الشيخ الى موسى هذا صحيح، كما يظهر من مشيخته، قال قدس الله ضريحه فيها: و ما ذكرته عن موسى بن القاسم بن معاويه بن وهب، فقد أخبرنى الشيخ أبو عبد الله، عن أبي جعفر محمد بن على بن الحسين بن بابويه، عن محمد بن الحسن بن الوليد، عن محمد بن الحسن الصفار، و سعد بن عبد الله،

ص: ١٣٤

١- ١) الإيضاح ٣٢١/١-٣٢٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٧.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٨.

عن الفضل بن عامر (١)، وأحمد بن محمد، عن موسى بن القاسم (٢) انتهى.

و الطريق كما ترى صحيح على الظاهر، نعم جوابه بمنع الدلالة موجه، و لا حاجة له الى منع صحه السند، إذ لا دلاله لشيء من الاخبار الداله على الشهر على مقصود من تمسك بها، و هو وجوب الفصل بين العمرتين أو استحبابه بشهر بل غايه ما دلت عليه استحباب إيقاع العمره فى كل شهر.

و أما أن الفصل بينهما يجب أو يستحب أن يكون بشهر حتى يحرم أو يكره إيقاعها فى أقل منه، فلا دلاله له عليه بشيء من الدلالات، كيف و صريح قول سيدنا الصادق عليه السلام فى روايه إسحاق بن عمار السابقه الحسنه أو الصحيحه:

السنة اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمره (٣). يقتضى أن لا يكون الفصل بينهما بشهر.

فان من البين أن لكل عمره زماناً، فلنفرضه يوماً مثلاً و هو أقل ما يمكن أن تقع فيه عمره، فإذا وضعنا من السنة اثنا عشر يوماً كل يوم بإزاء عمره، يلزم منه أن لا يكون الزمان الواقع بين كل عمرتين شهراً، و هو واضح.

فان قلت: يمكن توجيه كلامه قدس سره بأن روايات الشهر و ان كانت صحيحه السند الا أنها قاصره الدلاله، و روايه العشره و ان دلت على المدعى الا أنها ضعيفه السند.

قلت: هذا عن سياق كلامه بعيد، لانه ذكر لقولى الشهر و العشره روايه على بن أبى حمزه، و هى كما أنها ضعيفه السند، كذلك قاصره الدلاله، فيظهر منه أن مراده منع مجموع الأمرين، و هما الصحه و الدلاله بالنسبه إلى روايات

ص: ١٣٥

١-١) فى المشيخه: غانم.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٨١/١٠، المشيخه.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢/٤٥٨.

كل من الأقوال الثلاثة، كما هو الظاهر أيضاً من قوله بمنع صحه السند و الدلاله بالواو، لا منع الصحه بالنسبه الى بعض و الدلاله بالنسبه إلى آخر، فتأمل.

فصل حول الروايه الداله على التوالى بين العمرتين

[حول الروايه الداله على التوالى بين العمرتين]

لا يذهب عليك أن استدلال السيد و ابن إدريس بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «العمره إلى العمره كفاره ما بينهما» (١) يفيد أنه كان متواتراً عندهما، لأن من المشهور الذي لا يدفعه أحد أنهما كانا لا يعملان بأخبار الآحاد، قائلين بأنها لا تفيد علماً و لا عملاً.

قال الشيخ زين الدين في شرح درايه الحديث: الشيخ المحقق ابن إدريس كان لا يجوز العمل بخبر الواحد مطلقاً. و قد قال قبيل ذلك: إن المرتضى و الأكثر على ما نقله جماعه كانوا مانعين من العمل بخبر الواحد مطلقاً (٢).

فلو لم يكن في الباب خبر الا- هذا لكفى في إثبات هذا المطلب، لأن ترك الاستفصال كما أشير إليه يفيد عموم المقال، فيعم العشره و ما دونها و ما فوقها من الشهر و السنه.

و حينئذ فروايات الشهر: اما محموله على تأكيد الاستحباب كما سلف، أو على مرتبه من مراتب الاستحباب، جمعاً بين الاخبار، و سيما إذا كان الخبر متواتراً عند بعضهم.

و لعل هذا مراد الشيخ زين الدين في شرح الشرائع حيث قال بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و يستحب المفرده في كل شهر، و أقله عشره أيام، و يكره

ص: ١٣٦

١-١) عوالى اللثالى ١٦٩/٣.

٢-٢) الرعايه فى علم الدرايه للشهيد الثانى ص ٩٢-٩٣.

أن يأتي بعمرتين بينهما أقل من عشرة، وقيل: يحرم، والأول أشبه: «قد اختلفت الاخبار و أقوال الأصحاب في أقل ما يجب أن يكون بين العمرتين، فقيل: لا تكون في السنه إلا عمره واحده. وقيل: في الشهر، و به أصح (1) الروايات. وقيل:

أقله عشره أيام.

و لم يجعل المرتضى بين العمرتين حداً، و اختاره المصنف و جماعه، و هو أقوى، و الاخبار منزله على مراتب الاستحباب لثلاث تنافى، فالأفضل الفصل بينهما بعشره أيام، و أكمل منه شهر، و أكثر ما ينبغي أن يكون بينهما سنه، و الا ففيه نظر لان ما ذكره من حديث التنزيل لا يدل على أقوائه ما اختاره المصنف و جماعه من جواز التوالى و عدم حد بين العمرتين.

بل نقول: إثبات مشروعيه أصل التوالى يتوقف على ورود الأمر بذلك خصوصاً أو عموماً لما مر من توقيفيه العبادات الشرعيه، فكيف إثبات أقوائته؟ فما لم يتمسك بما ذكرناه من عموم مضمون حديث سيد الأبرار و إطلاق الأمر بالاعتمار لا يثبت هذا المطلب.

و الظاهر أنه أراد- كما أو مانا اليه- أن مختار المصنف أقوى دليلاً الا أنه لم يذكر دليله، بل بادر الى تنزيل الاخبار لكونه أهم عنده. و فيه ما عرفته، لانه مبنى على أن الفصل بين العمرتين بسنه أفضل من الفصل بينهما بشهر، و الفصل به أفضل من الفصل بعشره أيام، و ليس الأمر كذلك، بل الوجه في تخصيص الشهر تأكد استحباب إيقاع العمره في كل شهر، و هذا لا يستلزم مفضوليته إيقاعها في أقل منه كما عرفته.

و بالجملة فرق بين حمل روايات الشهر على تأكد الاستحباب، و بين حملها على مراتب الاستحباب، إذ الأول لا يستلزم مفضوليته إيقاع العمره في أقل من

ص: ١٣٧

(١-١) كون رواياته أصح من روايات السنه و التوالى ممنوع «منه».

الشهر، بخلاف الثانى. و الظاهر من الروايات هو الأول، على أن روايه الفصل بعشره أيام ضعيفه السند بعلى بن أبى حمزه، فلا يثبت بها الاستحباب، لانه حكم من الاحكام، و قد أطبقوا على أن الخبر الضعيف لا يثبت به حكم.

فان قلت: هذا الاستدلال يحتمل أن يكون من صاحب الإيضاح ذكره دليلاً لهم، و على هذا فلا يثبت كون هذا الخبر متواتراً عندهم.

قلت: هذا احتمال بعيد بل باطل، إذ لا إجماع هنا و لا آيه و لا روايه و لا دليل اجتهادى سوى إطلاق الأمر بالاعتمار، فلو لم يكن هذا الخبر دليلهم على هذا المطلب، لكان قولهم هذا مجرد دعوى بلا دليل، و هذا ينافى عدالتهم المتفق عليها بين أرباب الرجال.

و يدل على كون هذا الاستدلال من السيد ما نقل عنه أنه استدل فى المسائل الناصريه على ما ذهب اليه بقوله صلّى الله عليه و آله «العمره إلى العمره كفاره لما بينهما» حيث قال: و لم يفصل عليه السلام بين أن يكون ذلك فى سنه أو سنتين و شهر أو شهرين (١).

و قال ابن إدريس بعد نقل اختلاف الأصحاب فى أقل ما يكون بين العمرتين، و ان بعضهم قال: لا أوقت وقتاً و لا أجعل بينهما مده، و تصح فى كل يوم عمره:

و هذا القول يقوى فى نفسى و به أفتى، و اليه ذهب السيد فى الناصريات، ثم قال:

و ما روى فى مقدار ما يكون بين العمرتين بأخبار آحاد لا يوجب علماً و لا عملاً (٢).

أقول: و أما ما أفاده العلامة فى المختلف بقوله: و استدلاله - أى: السيد - غير ناهض، إذ حكمه عليه السلام بكون العمره إلى العمره كفاره لما بينهما لا دلالة فيه على التقدير و لا على عدمه.

ففيه أن الأصل عدم التقدير، و العمره مشروع بالاتفاق، فلا اختصاص لها

ص: ١٣٨

١- ١) المسائل الناصريات مسأله: ١٣٩.

٢- ٢) السرائر ص ٦٣٤.

بوقت دون آخر، فإذا انتفت دلالة الاخبار على التقدير، لان بعضها كأخبار الشهر لا دلالة عليه، وبعضها ضعيف السند، وبعضها مأول توفيقاً بين الاخبار، يثبت أن عمره لا وقت لها ولا مده لما بينهما، بل تصح في كل يوم عمره، مع أن السيد قد بين طريق دلالة على عدم التقدير بقوله «و لم يفصل» وحاصله أن ترك الاستفصال دليل عموم المقال، فيعم عمرتين بينهما فصل بشهر و عشره أيام وغيرهما.

و أيضاً يمكن أن يقال: انهم لما لم يكونوا عاملين باخبار الآحاد، فأخبار السنه و الشهر و عشره أيام ليست بمعتبره عندهم، و على هذا فلا دليل هنا يدل على تحديد ما بين العمرتين، و لذلك لم يجعلوا للمده بينهما حداً لعدم الدليل عليه، فجازوا الاتباع بينهما مطلقاً لإطلاق الأمر بالاعتمار.

أقول: و بمثل هذا يمكن أن يستدل من قبل العامل بأخبار الآحاد أيضاً، لأن بعد انتفاء دلالة روايات الشهر على الفصل بشهر و ضعف روايه عشره أيام، يظهر أن لا دليل هنا على تحديد ما بين العمرتين، و التحديد بحد بدونه ترجيح لا مرجح معه، و به يثبت أن لا حد للمده بينهما، و يؤيده أصاله عدم الحد، فهذا الاستدلال مشترك بين الفريقين، و على التقريرين يثبت أصل المدعى، فتأمل.

فإن قلت: ان المحقق في المعتبر بعد أن استدل على طهاره سؤر الجلال بروايتي على بن أبي حمزه و عمار قال: لا يقال على بن أبي حمزه واقفي و عمار فطحي فلا يعمل بروايتهما. لأننا نقول: الوجه الذي لأجله عمل بروايه الثقة قبول الأصحاب و انضمام القرائن، لأنه لو لا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر الثقة، إذ لا قطع بقوله، و هذا المعنى موجود هنا، فإن الأصحاب عملوا بروايه هؤلاء هنا كما عملوا هناك (1) انتهى. و لعله لذلك حكم هنا باستحباب المفردة في كل عشره أيام.

ص: ١٣٩

قلت: ان جماعه من الأصحاب و منهم المحقق لم يعملوا بروايه ابن أبي حمزه هنا، كما صرح به الشارح الفاضل من اختيارهم القول بالتوالى، و كذا كل من قال بروايات الشهر و السنه و وجوب العمل بها، نعم شر ذمه قليله منهم عملوا بروايته و بهذا لا ينجبر ضعفه. و بالجمله روايه العشره ضعيفه السند.

و أما روايات الشهر، فهى و ان كان فيها ما هو صحيح السند، الا أنه لا ينافى القول بالتوالى و دليله، بل تجمع معه كما مر غير مره، فينبغى أن يكون مدار العمل عليه، لركون النفس بقوه دليله اليه، مع أن العمل به كما عرفت لا- يوجب طرح شىء من الاخبار، بخلاف العمل بغيره، و الجمع بين الاخبار مهما أمكن أولى من اطراح بعضها رأساً، و خاصه إذا كان ذلك البعض مما تلقاه بالقبول جم غفير من الفحول، و جمع كثير من ذوى الأحلام و العقول.

هذا و قد استبان مما حررناه ضعف قول صاحب المدارك، و ان كان اعتبار الشهر لا يخلو من قوه، و قوه قول صاحب المسالك و هو أقوى.

أما الأول، فلما عرفته من عدم دلالة روايات الشهر على أن الفصل بين العمرتين لا بد و أن يكون بشهر.

و أما الثانى، فلان بعد انتفاء دلالة روايات الشهر على الفصل بشهر و ضعف روايه العشره، و وجوب تأويل روايات السنه تخلصاً عن التناقض بين الاخبار، مع إطلاق الأمر بالاعتماد، و عموم قول سيد الأبرار: العمره إلى العمره كفاره ما بينهما، و قول سيدنا الصادق عليه السلام: المعتمر يعتمر فى أى شهور السنه شاء، تثبت قوه القول بالتوالى و عدم حد ما بين العمرتين، فلو بدل الأقوى بالقوى لكان فى محله، إذ لا قوه لشىء من الأقوال الثلاثه السابقه، كما يظهر من التأمل فى أطراف ما حررناه، فتأمل.

[تأييد القول بالتوالي بين العمرتين]

فان قلت: لعل معنى «لكل شهر عمره» أن المعتمر إذا فرغ من عمرته و مر عليه شهر عددي أو هلالى، فله أن يعتمر بعمره أخرى، فزمان تلك العمره لا بد و أن يكون خارجاً عن ذلك الشهر، لانه قبل تمامه لا يكون شهراً حتى يكون له أى: لأجله عمره، و المستفاد من قوله «لكل شهر عمره» هذا، كما أن المستفاد من قوله «لكل عشره أيام عمره» مثل ذلك.

يعنى: انه إذا فرغ من عمرته و مرت عليه عشره أيام، فله أن يعتمر بعمره أخرى، فزمان تلك العمره أيضاً لا بد و أن يكون خارجاً عن تلك الأيام، لأن العشره قبل تمامها ليست بعشره لتكون لها عمره.

و الظاهر أن مراد من قال بأن الفصل بين العمرتين لا بد و أن يكون بشهر أو عشره أيام، و استدل عليه بهذه الاخبار هذا، فلا يرد عليه أن المفهوم منها تأكيد إيقاع العمره فى كل شهر، و ذلك يتحقق بأن يأتى المعتمر فى آخر شهر بعمره و يتبعها بأخرى فى أول شهر يليه من غير أن يكون بينهما فصل، فضلاً عن أن يكون بينهما شهر.

و يدل عليه ما ورد فى بعض الاخبار من لفظه «فى» حيث قال: فى كل شهر عمره (1) فإنه يفيد أن تلك العمره إذا وقعت فى طرف الشهر فى أى جزء من أجزائه لا على التعيين، بأن تقع فى العشر الأول و الآخر أو الوسط فى أول كل منه أو آخره أو وسطه كانت مجزئيه، إذ الظاهر أنه جعل كلمه «فى» تعليليه، بقريته ما فى خبر

ص: ١٤١

قلت: هذا غاية توجيه كلامهم، و هو بعد محل نظر و تأمل كما مر لما مر، و كيف يصح هذا التوجيه مع قوله عليه السّلام «السنه اثنا عشر شهراً يعتمر لكل شهر عمره» فإنه ينافيه كما سبق.

و بالجمله دليلهم على وجوب الفصل أو استحبابه بشهر أو عشره أيام مما لا ينتهض حجه عليه، فيبقى القول بالتوالى و دليله سالماً عن المعارض، و هو المطلوب.

فصل مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين

[مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين]

و من غريب ما بلغنى بواسطه عادله عن بعض المعاصرين، و هو سيدنا الفاضل السيد رضى الدين القاطن بمكه شرفها الله، أنه لما نبه أو تنبه لـان روايات الشهر لا- تقوم حجه لمقصود من تمسك بها، و كان هو دام فضله منهم على ما نقل عنه جماعه و رام ترميمه و تميمه جعل مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين أول زمان الشروع فى العمره.

و هذا منه زيد قدره عجيب، لان كلام الأصحاب على ما نقلنا عنهم فى غير موضع من الكتاب صريح فى أن محل الخلاف انما هو الزمان الواقع بين العمرتين.

ألا ترى قول الفاضل العلامة: و يستحب تكرار العمره، و اختلف فى الزمان بين العمرتين. و مثله قول الشيخ زين الدين: قد اختلفت الاخبار و أقوال الأصحاب فى أقل ما يجب أن يكون بين العمرتين.

و العمره قبل تمامها لا تكون عمره حتى يكون لها بين بالإضافة إلى غيرها،

فيظهر منه أن زمان تلك العمره بأسرها لا- بد و أن يكون خارجاً عن ذلك الزمان المتخلل بين العمرتين، فكيف يجعل منه؟ و يصح به هذا القول (1)، و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر.

أقول: و في كلام الأصحاب هنا نوع من الاضطراب، لاند بعض كلماتهم صريح في أن محل الخلاف انما هو الزمان الواقع بين العمرتين، كما سبق و الظاهر من قول صاحب المدارك: و يمكن المناقشه في هذه الروايات بعدم الصراحه في المنع من تكرار العمره في الشهر الواحد الى قوله: و لا يلزم من ذلك عدم مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد، أن محل الخلاف هو هذا، و هما غير متحدين و لا متلازمين، فان عدم مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد لا يستلزم أن يكون الفصل بين العمرتين بشهر، فتأمل.

و الحق أن شيئاً من تلك الاخبار لا يدل على أن الفصل بينهما يجب أو يستحب أن يكون بشهر، فجعل هذا محل الخلاف كأنه مما لا ينبغي.

نعم يمكن أن يذهب منها الوهم الى عدم جواز تكرار العمره في الشهر الواحد، و لكنك قد عرفت أنها غير صريحه فيه، فإذا دل خبر آخر بعمومه على جواز تكرارها فيه بل و على جواز الاتباع بين العمرتين و تواليهما، فالأخذ به ما لم يعارضه ما هو أقوى منه أولى، إذ فيه جمع بين الاخبار، و هو مهما أمكن أولى من اطراح بعضها، أو تخصيصه من غير مخصص يعتد به.

و أما روايه العشره، فقد عرفت أنها ضعيفه السند، فلا يثبت بها حكم، فصح

ص: ١٤٣

١- ١) حاصله أن القول بعدم جواز تكرارها في الشهر الواحد ليس عين القول بوجوب الفصل بين العمرتين بشهر و لا بمستلزم له، فان عدم جواز تكرارها مثلاً في رجب و شعبان لا يستلزم أن يكون الفصل بين عمرتيهما بشهر، لجواز أن يأتي بها في آخر الأول و يتبعها بأخرى في أول الآخر «منه».

و ثبت قول من قال: لا حد للمده بين العمرتين، فيجوز الاتباع بينهما مطلقاً للإطلاق و العموم.

فصل تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائدة

[تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائدة]

قال الفاضل الأردبيلي قدس الله روحه في شرحه على الإرشاد بعد نقل قول المصنف «و يستحب المفردة في كل شهر و أقله عشره أيام»: اشترط بعض في جواز العمره ثانيه مضى الشهر من العمره الاولى، و بعض السنه، و بعض عشره أيام.

و قال بعض: لا- حد له فيجوز العمره في كل زمان ما لم يمنعه مانع، مثل أن يزاحم واجباً، فهو من جهه المزاحمه لا من جهه عدم صلاحيه الزمان، و أن يحرم بعد إحرام [العمره] [\(١\)](#) التمتع قبل خروج الشهر و غير ذلك، فتأمل.

أقول: و الحاصل أن الأصل عدم التحديد و التقدير، فيجوز الإتيان بعمره بعد التحلل من الاولى من غير فصل بينهما الا ما أخرجه الدليل، فما أخرجه فهو خارج و يبقى الباقي تحت هذا الأصل.

ثم قال رحمه الله: و أما أدله المذاهب، فلعل دليل الأخير هو عموم الأخبار الواردة في الترغيب بالعمره، مثل ما في صحيحه ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

المعتمر يعتمر في أي شهور السنه شاء، و هي أعم من مره بعد أخرى فلا فصل و غيره.

أقول: و ذلك لانه عليه السلام أطلق جواز الاعتمار في تلك الشهور، و لم يقيده بمره أو مرتين و غيرهما، كقوله صلى الله عليه و آله: العمره إلى العمره كفاره لما بينهما حيث .

ص: ١٤٤

لم يفصل، و اليه أشار بقوله و غيره «فيعم مره بعد أخرى» لأن ترك الاستفصال دليل عموم المقال، و اليه يشير قول صاحب المدارك فيما نقلناه عنه، و ذهب السيد المرتضى و ابن إدريس و المحقق و جماعه إلى جواز الاتباع بين العمرتين مطلقاً، لإطلاق الأمر بالاعتمار.

و بالجمله يستفاد منه ان كل شهر من شهور السنه صالح للاعتمار فيه، فمن أراد الاعتمار و هو معنى قوله «المعتمر يعتمر فيه مره أو مرتين أو أكثر» كما يفيدده عموم الخبر، فتخصيصه بمره يحتاج الى مخصص يعتد به، و ليس كما عرفت و ستعرف أيضاً.

ثم قال قدس سره متصلاً بما سبق: و انها مشروعه فلا اختصاص لها بوقت دون آخر، و كأن القائل به منحصر في من لم يعمل بالخبر الواحد، كالسيد قدس الله سره، و إلا خصص بالوقت للاخبار، كما ستطلع.

أقول: قد عرفت ان هذه الاخبار غير صريحه في اختصاصها بالوقت، فان من الجائز كما سبق أن يكون الوجه في تخصيص الشهر تأكيد استحباب إيقاعها في كل شهر لا اختصاصها بشهر شهر.

و أما أخبار السنه و عشره أيام، فالأولى مأوله تخلصاً عن التناقض بين الاخبار و الثانيه ضعيفه السند فلا يعتد بها. و على هذا فلا وجه للقول بانحصار قائله في من لم يعمل بخبر الواحد، بل هو صالح لأن يكون دليلاً لغيره أيضاً، ممن عمل به و قال بجواز الاتباع بين العمرتين، فتأمل.

و الحاصل ان العمره من العبادات المشروعه المرغبه الغير الموقته بوقت دون آخر، لعدم دليل على توقيتها يعتد به، و الأصل أيضاً عدمه فيجوز الإتيان بها في كل وقت الا- ما يمنع منه فيه مانع كان يفوت به واجب، فحينئذ لا يجوز الإتيان بها لا من حيث أن ذلك الوقت غير صالح له بل من حيث أنه صار ظرفاً لذلك

الواجب، فلولا له لكان صالحاً للإتيان بها.

ثم قال رحمه الله: و دليل اشتراط العشره ما فى روايه على بن أبى حمزه عن أبى الحسن عليه السّلام قال: و لكل شهر عمره، فقلت: يكون أقل؟ قال: لكل عشره أيام عمره. لكن سندها غير واضح الصحه لعلى بن أبى حمزه، لأن الظاهر انه البطائنى الواقفى الضعيف.

أقول: سند هذه الروايه بين مجهول و ضعيف. أما الأول فوجود إسماعيل ابن مرار فيه. و أما الثانى فلان ابن أبى حمزه لا شك أن المراد به فى هذا السند هو البطائنى الواقفى لعنه الله، بقريته روايه يونس بن عبد الرحمن عنه، و البطائنى ضعيف كذاب متهم ملعون، ورد فيه ما ورد من الطعن و اللعن.

روى عن يونس بن عبد الرحمن أنه قال: دخلت على الرضا عليه السّلام فقال لى مات على بن أبى حمزه؟ قلت: نعم، قال: قد دخل النار، قال: ففزع من ذلك، قال: أما أنه سئل عن الامام بعد موسى عليه السّلام أبى، فقال: انى لا أعرف اماماً بعده فقيل لا، فضرب فى قبره ضربه اشتعل قبره ناراً (١).

ثم قال قدس سره متصلاً بما سبق: فيرد بغيرها من أدله من لا يشترط و من يشترط غيرها.

أقول: كما جاز رد دليل بدليل أقوى، فليجز رد دليلين إذا تقاوما و تناقضا، و قد عرفت أن روايات السنه تدل على عدم جواز العمره فى كل سنه إلا مره، و روايات الشهر تدل على استحبابها فى كل شهر، و هما صحيحتا السند، فإذا تعارضتا تساقطتا، فيبقى دليل القول بجواز الاتباع بين العمرتين سالماً.

فان قلت: لا تناقض بينهما لجواز حمل روايات السنه على عمره يتمتع بها الى الحج.

ص: ١٤٤

قلت: كذلك قد حمل روايات الشهر على تأكيد استحبابها في كل شهر، وقد عرفت أنه لا يلزم منه عدم مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد.

ثم قال رحمه الله: و دليل اشتراط الشهر مثل صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج و نقلها، و صحيحه يونس بن يعقوب و نقلها، ثم قال: و لا يضر القول في يونس.

أقول: و ذلك لان هذا القول و هو كونه فطحياً غير ثابت، لان حمدويه ذكره عن بعض أصحابه و هو مجهول، و الظاهر ان أبا جعفر بن بابويه أخذه من هنا، و مع ذلك فقد قيل: انه رجع عنه و كان من خاصه أصحاب الصادق و الكاظم عليهما السلام، و كان و كيلا له، و مات بالمدينه أيام الرضا عليه السلام، فتولى أمره و كفنه و دفنه بالبقيع.

و في الخلاصه روى الكشي أحاديث حسنه تدل على صحه عقيدته هذا الرجل و الذى أعتد عليه قبول روايته (١).

ثم قال رحمه الله: و صحيحه إسحاق بن عمار في الفقيه، و لا يضر القول في إسحاق.

قد عرفت أن هذا اشتباه نشأ من الفاضل و تبعه فيه غيره، إذ لا - قول في ابن حيان الصيرفي هذا، انما القول في ابن موسى الساباطي، كما فصله ملا عنايه الله القهبائي في بعض حواشيه على كتابه المسمى بمجمع الرجال (٢)، و لو لا مخافه الاطناب لنقلناه بعباراته في هذا الكتاب.

قال رحمه الله متصلاً بما سبق: و ما يدل على أن من يخرج من مكه بعد عمره التمتع قبل الشهر لا يحرم و بعده يحرم.

ص: ١٤٧

١-١) الخلاصه ص ١٨٥.

٢-٢) مجمع الرجال ١/١٨٨.

أقول: حكمهم بعدم حاجه من يخرج من مكه بعد عمره التمتع إذا أراد الدخول قبل مضى الشهر إلى الإحرام، واحتياجه اليه بعد مضيه لا يدل على عدم جواز الإحرام قبل مضى الشهر من العمره الاولى فى غير هذه الصورة المخصوصه المنصوصه إلا بطريق قياس غير مسوغ.

و من الغريب أنه رحمه الله استثنى هذه الصورة فى كلامه السابق عن محل النزاع وقال: انها خرجت لمانع لا لعدم صلاحيه الزمان، و هنا جعلها دليل اشتراط الشهر، و لعله قدس سره ذهل عنه، و كان وقتئذ نظره على ما ذكره الفاضل فى المختلف فى مقام الاستدلال على أنه لا يكون بين العمرتين أقل من شهر.

حيث قال: و أيضاً حكموا على الخارج من مكه بعد الاعتمار، بأنه إذا دخل مكه فى ذلك الشهر اجتزأ بعمرته، و لو دخل فى غيره و جب عليه عمره أخرى و يتمتع بالأخير، و ذلك يدل على اعتبار الشهرين للعمرتين.

و فيه ما عرفته من أن دلالاته عليه فى غير هذه الصورة المخصوصه ممنوعه و فيها مسلمه، و لكنه لا يجدى نفعاً لأنها مما أخرجه الدليل.

و أما قوله فيه أيضاً: أن أصحابنا نصوا على أن المفسد للعمره يجب عليه الكفاره و قضاؤها فى الشهر الداخل، و لو كان كل وقت صالحاً للعمره لما انتظر فى القضاء الشهر الداخل.

ففيه أن وجوب قضائها فى الشهر الداخل لا يدل على عدم كون كل وقت صالحاً لغير هذه العمره، فلعل ذلك كان لخصوص نص كان فى نظرهم لم يصل إلينا، لاندراس كثير من النصوص بتصادم الدول الباطله و الأهواء العاطله، على أن هؤلاء الناصين بذلك لعلمهم كانوا ممن قال بعدم جواز الإتيان بعمرتين لا يكون بينهما شهر فالتمسك بقولهم تمسك بقول المدعى.

ثم قال قدس سره: و الظاهر من هذه الروايات عدم الزيادة على ذلك، كما

قيل في قوله عليه السلام «لكل سورة ركعه».

أقول: عدم الزيادة على ذلك ليس بمحل النزاع، وإنما محله وجوب الفصل بين العمرتين بشهر، كما صرح به في أول كلامه في مقام تحرير محل النزاع.

حيث قال: اشترط بعض في جواز العمره ثانيه مضي الشهر من العمره الاولى و هذه الروايات لا دلالة لها عليه، بل لا دلالة لها على عدم الزيادة على ذلك أيضاً لما عرفت من جواز أن يكون الوجه في تخصيص الشهر تأكيد استحباب إيقاعها في كل شهر، لا عدم جواز الزيادة على ذلك في شهر.

ثم لا يخفى أن قوله «لكل سورة ركعه» إنما يكون نظير قوله «لكل شهر عمره» إذا كان المراد به عدم جواز تكرار الركعه في سورة واحده، لا - عدم جواز تعدد السوره في ركعه، لأنه ظن أن قوله «لكل شهر عمره» يدل على عدم جواز تكرار العمره في شهر، فقوله «لكل سورة ركعه» إنما يشهد له أن لو كان المراد به النهي عن التبويض، و أما إذا كان المراد به النهي عن الاقتران بين السورتين في ركعه كما هو المشهور، فلا.

و يصير حاصل المعنى على ما أفاده هكذا: كما لا تجوز ركعتان في سورة على ما قيل في معنى قوله «لكل سورة ركعه» كذلك لا تجوز عمرتان في شهر، لقوله «لكل شهر عمره» و اليه أشار بقوله و الظاهر من هذه الروايات عدم الزيادة على ذلك.

و أنت خبير بأن مفاد الخبرين غير ذلك، فإن ظاهر الأول يفيد أن كل سورة عله للركعه، فلا يجوز الاقتران بين السورتين، كما أن كل شهر عله للعمره، فلا يجوز الاقتران بين الشهرين فيها، فيكون تأكيداً على استحباب إيقاعها في كل شهر، كما أن الأول تأكيد على استحباب إيقاع الركعه في كل سورة، إذ الأصح

أن الاقتران بين السورتين مطلقاً مكروه لإحرام، فتأمل.

ثم قال: و أيضاً الظاهر منها وقوع كل عمره بتمام أجزائها فى شهر شهر، فيدل بظاهرها على اعتبار الفصل ان احتاج اليه من زمان التحلل من الاولى لا من الإحرام ليصدق لكل شهر عمره، و الا يكون لكل شهر إحرام و هو ظاهر، فتأمل.

أقول: قد قررنا هذا فيما سبق بتقرير أوضح، و لم يكن هذا وقتئذ فى نظرنا و توضيحه: أن من أحرم بعمره مثلاً فى سلخ شهر و أحل منها فى غره شهر يليه و هكذا فى سائر الشهور، لا يصدق عليه أنه أتى فى كل شهر بعمره، لأن كل واحده من تلك العمر لم تقع بتمام أجزائها فى شهر شهر، بل يصدق عليه أنه أتى فى كل شهر بإحرام لوقوعه بتمام أجزائه فيه هذا فى الشهور الهلالية، و عليها فقس الشهور العدديه.

ثم أقول: و على هذا الظاهر يشكل الاستدلال بها على وجوب الفصل بين العمرتين بشهر، لأن السنه اثنا عشر شهراً، فإذا اعتمر لكل شهر عمره، كما فى صحيحه ابن عمار، و اعتبر الفصل بين العمرتين من زمان التحلل من الاولى، لا يكون الفصل بينهما بشهر كما لا يخفى، فكيف يستدل بها على إثبات القول باشتراط الشهر.

و الظاهر أن السيد السند الفاضل المعاصر أدام الله عزه كان ذاهلاً عما أفاده مولانا أحمد قدس سره، و الا فكيف كان يصح له أن يعتبر الفصل من أول زمان الإحرام لا من زمان التحلل من الاولى و هو شاعر بما أفاده و إجاده رحمه الله.

ثم قال: و يأول ما يدل على السنه بالعمره التى تكون مع الحج جزء له مطلقاً، أو عمره الإسلام، فإنها لا تصح فى سنه الا واحده كالحج، للجمع بين الأدله و التبادر الى الفهم فى الجملة، و هو صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام

و صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام، و حملهما الشيخ على عمره التمتع، و الظاهر أنه لا- يحتاج كما عرفت، و يؤيده (١) الشهره.

قال في المختلف: أجمعت الإماميه على جواز العمره في كل شهر الا ابن أبي عقيل، فيجب المصير إليه أخذاً بالمتيقن، فتأمل فيه.

أقول: وجه التأمل فيه واضح، إذ يمكن قلب هذا الدليل عليه، بأن يقال لنا: ان هذه أحكام شرعيه متلقاه عن الشارع، فيجب اعتبار ما وقع الاتفاق عليه و قد أجمعت الإماميه كلهم من غير استثناء منهم على جواز العمره في كل سنه، فيجب المصير إليه أخذاً بالمتيقن و خروجاً عن خلاف ابن أبي عقيل، بل هذا أولى من الأول، لأن فيه خلافاً بخلاف هذا.

ثم قال: و بالجملة القول بالسنة بعيد نادر، ينافيه بعض الاخبار في الجملة.

أقول: لا- بعد فيه بعد ما دل عليه الدليل. و أما أنه ينافيه بعض الاخبار فدليله و هو بعض الاخبار أيضاً ينافيه، فكيف يصح الأخذ بهذا دون ذاك من غير مرجح و أما أنه لا بد من تأويله تخلصاً عن التناقض بين الأدله، فكذا لا بد من تأويل غيره لذلك. و أما أنه نادر، فلا يضره ندوره، إذ الذهاب الى مذهب إنما يسأل عن دلالتة و حجته القائنده إليه لا عن وفاقه أو خالفه عليه.

ثم قال رحمه الله: و العشر ضعيف يردده الاعتبار و الاخبار.

أقول: لعل مراده بالاعتبار ما سبق من أن العمره مشروعه، فلا اختصاص لها بوقت دون آخر و بالاخبار ما سبق أيضاً من صحيحه ابن عمار، و قول سيد الأبرار و لا يخفى أنهما كما يردان دليل اشتراط العشر، كذا يردان دليل اشتراط الشهر، الا أن يراد بالأخبار أخبار اشتراط الشهر، و لكنه يخدمه اعتبار الاعتبار معه، فتأمل.

ثم قال: و الشهر لا يخلو عن قوه، و عدم التحديد محتمل، مثل ما روى

ص: ١٥١

(١-١) في المصدر: و يؤيد الشهر.

كانهم عن طرقهم «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما» فتأمل فيه. و عدم صريح في التحديد لإمكان تأويل ما ورد في ذلك، فتأمل (١).

أقول: عدم التحديد متيقن و متعين لا محتمل لعدم الدليل عليه، لضعف دليل العشرة و عدم دلالة دليل الشهر عليه و وجوب تأويل دليل السنه توفيقاً مع أصالة عدم التحديد و كون العمرة مشروعاً مرغوبه، فلا اختصاص لها بوقت، فإذا دل دليل بعمومه على عدم الاختصاص و التحديد وجب الأخذ به و العمل بمقتضاه لعدم المعارض.

ثم استدلال السيد السند في الناصريات بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و كذا ظاهر كلام صاحب الإيضاح حيث جعله حجة له و لابن إدريس، و هما لا- يعملان بخبر الواحد الصحيح الوارد في طريقنا، فكيف بالخبر الغير الصحيح الوارد في طرقهم، يفيد أنه خبر صحيح بل متواتر و وارد في طريقنا، فتأمل و الله و رسوله و من يحذو حذوه أعلم.

و ليكن هذا آخر ما أردناه في شرح هذه المسألة و إيضاحها لأخينا المذكور وقاه الله و إيانا و سائر إخواننا المؤمنين من الآفات و العاهات و الشرور، و المأمول منه بل المسئول أن لا- ينساني عقيب الصلوات و مظان إجابته الدعوات، و أن يسأل الله قاضي الحاجات و منجح الطلبات عند المشعر الحرام و المسجد الحرام و منى و عرفات أن يوفقني للحج و العمرة بخلوص النيات، و أن يتصدق على بالعمرة و الزيارات في السنه الاولى من مجاورته بل و في سائر السنوات ما دام قاطناً بمكة بشرط الحياه.

و فقه الله و إيانا و سائر المؤمنين و المؤمنات لذلك و لسائر وجوه الطاعات

ص: ١٥٢

و الخيرات و المبرات ما دام الحياه بمحمد و آله سادات السادات و قادات القادات عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات ما
سكنت الأرضون و تحركت السماوات.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (١٩) ذى الحجه سنه (١٤١٠هـ-ق في مشهد الامام الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد
مهدى الرجائي عفى عنه.

ص: ١٥٣

رساله في الرضاع

اشاره

في الرضاع

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ١٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى جعل الرضاع لحمه (١) كلحمه النسب، و الصلاه على الدليل اليه سيدنا محمد الناصع الحسب، و على آله الاخيار و عترته الاطهار سادات العجم و العرب.

و بعد: فقد ساءلنى من هو من أكرم أحبابى و أقدم أصحابى، فى دار ضيافه كنت فى صحبه جمع من الاحباب و طائفه من الاصحاب عن مسأله رضاعيه، هى أن امرأه لو أرضعت ابناً لقوم و بنتاً لآخرين، هل لاخوه و أخوات أحد هذين المرتضعين أن ينكح فى اخوه و أخوات الاخر؟ قلت: الظاهر جوازه اذ لا نسب بينهم و لا رضاع و لا مصاهره. ثم استنظرته فى الحكم به و العمل بمقتضاه الى أوان الرجوع الى أصول (٢) الاصحاب و كتبهم،

ص: ١٥٧

١ - ١) اختلفوا فى ضم اللحمه و فتحها، فقيل: هى فى النسب بالضم و فى الثوب بالضم و الفتح و قيل: الثوب بالفتح و قيل: النسب و الثوب بالفتح، فأما بالضم فهو ما يصاد به الصيد، و معنى الحديث المخالطه فى الرضاع و أنه يجرى مجرى النسب كما تخالط اللحمه سد الثوب حتى يصير كالشئ الواحد لما بينهما من المداخله الشديده «منه».

٢ - ٢) الاصل: ما هو مجمع عبارات الحجه عليه السلام بعينها فقط من غير أن يكون معها اجتهاد و استنباط و غير ذلك. و الكتاب: و هو الذى يشمل مع ما ذكر على الاستدلالات و الاستنباطات شرعاً و عقلاً «منه».

كما كان ذلك من دأبي في جل المسائل بل كلها، فلما رجعت وجدتهم مصرحين بذلك في كتبهم و في أصولهم ما هو كالنص الجلي فيه، فأعلمته بأن الحال على ذلك المنوال.

فقال: إن فلاناً و سماه قد سئل عن ذلك، فمنع منه و أسنده الى رساله كتبها بعض الطلبة (1)، فلما حصلناها و نظرنا فيها وجدناه صادقاً فيه، بيد أنه لما كان قاصر التتبع و النظر أخذه من باب التسليم و قنع به، فعمل به و أعمل بمقتضاه، كما هو دأب أكثر أهل دهره.

و غفل و أغفل أن ذلك ليس من وظيفه أمثاله، لان تقليد الميت على القول بجوازه، و سيما اذا كان بناء الافتاء عليه، انما يجوز على تقدير فقد المجتهد الحي، لا مع وجوده و حضوره و قوله بأن المسأله الفلانيه حكمها كذا.

و مع قطع النظر عن هذا فاذا بنى الامر على التقليد، فتقليد هؤلاء الفحول الجامعين بين المعقول و المنقول الكثيرين الغير المحصورين في عدد يمكن هنا

ص: ١٥٨

١ - ١) أراد به ملا- أبو الحسن قدس سره «منه» أقول: لعل هو الذي ذكره المحقق الخبير الشيخ الطهراني في الذريعه ١٨٨/١١، قال: الرساله الرضاعيه للشريف العدل المولى أبي الحسن بن محمد طاهر بن عبد الحميد بن موسى الفتونى النباطى الاصفهاني المتوفى (١١٣٨) كما وجد بخط بعض أحفاده، كان ابن أخت الامير محمد صالح الخاتون آبادى وجد صاحب الجواهر من طرف أم والده الشيخ باقر، ينقل عنها سبطه صاحب الجواهر، و اختار فيها عموم المنزل المختار للقدماء لظواهر الاخبار و موافقه الاحتياط و مخالفه العامه و لزوم تحليل كثير من أنواع الرضاع بقول المتأخرين و هى مبسوطه غراء - الى أن قال: و فرغ منها فى مشهد الغرى أواخر محرم (١١٠٩) و النسخه فى مكتبه الصدر مرتبه على مقدمه و خمسه أبواب، و لعلها خط المصنف.

عده و احصائه أولى من تقليد واحد أو اثنين في غابر الدهر لا قدم لهم راسخه في هذا الشأن.

فأردت تنبيهه على ذلك بالإشارة الاجماليه الى ضعف ما قواه و أصله صاحب الرساله فيها، وجعله معيار التحريم و ميزان التفريع و آله الملاحظه في سائر ما يتعلق بهذا المبحث، لئلا يغير المقلد بقول من يدعى شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه، و إن بذل فيه تمام جهده و كمال مساعيه.

فهذا هو السبب المقدم لنا على ذلك، و إلا قلنا من عيوب أنفسنا و ازاحتها عنها و اماطتها عن أمثال ذلك لشغل شاغل، و إن كان هذا أيضاً من الواجبات الا أن ذلك أوجب.

و الملتمس من اخواننا الناظرين في هذه الجمله أن لا يتلقوها ابتداء بالرد أو القبول، فان النظره الاولى كما وردت في الاخبار المرويه عن الصادقين الاخير صلوات الله عليهم ما دامت الليل و النهار حمقاء.

و حينئذ فاللازم عليهم أن يتأملوا فيها تأملاً وافياً، فان وجدوها حقاً فهو من الحق، و إلا فهم باصلاح الفساد أولى و ترويج الكساد أخرى، و الله تعالى يعصمنا من الخطأ و الزلل، كائناً ما كان منهما في القول و العمل أنه بذلك جدير و على كل ما يشاء قدير.

قال ضاعف الله أجره في مقدمه الرساله بعد نقل الخبر المنقول عن النبي و الأئمه عليهم السلام بطرق مستفيضه بل بالغه، أو كادت أن تبلغ حد التواتر على ما ظنه و هو «يحرم من الرضاع (١) ما يحرم من النسب» (٢) و في معناه «ان الله حرم من

ص: ١٥٩

١-١) رضع أمه كسمع و ضرب الرّحيم و يحرك و رضاعاً و رضاعه و يكسران و الرّحيم ككتف فهو راضع: امتص ثديها، و رضيعك أخوك من الرضاع «منه».

٢-٢) عوالى اللثالى ١/٤٤، ح ٥٥. و التهذيب ٧/٣٢٣، ح ٤٠.

الرضاع ما حرم من النسب» و صحیحہ ابن سنان: یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابہ» (۱) و غیرها من الاخبار الوارده فی ذلك الباب عن الأئمة الاطیاب علیهم السلام.

لا شك كما لا خلاف فی أن كلمه «ما» هاهنا تفید العموم، لوضوح أن لا معنى لتحريم فرد لا على التعین، ینادی بذلك قول أبی عبد الله علیه السلام فی الخبر الذى رواه عنه أبو بصیر و أبو العباس و عبيد جميعاً، على ما سیأتى فی محله: كل ما یحرم من النسب فانه یحرم من الرضاع (۲).

و كذا تعليق الحكم على محض الرضاع من دون ذكر المحرم علیه، حيث قال: یحرم من الرضاع و لم يقل یحرم على فلان یفید العموم.

فحينئذ حاصل المعنى أن علاقہ الرضاعه مساويه لعلاقه القرابه فی ايجاب التحريم، أى: كل تحريم یترب على الثانيه یترب على الاولى أيضاً من غير فرق.

فكما أن المولودين من ماء رجل و امرأته تحصل علاقہ الاخوه بينهما، فیصير كل واحد منهما أختاً حقيقياً للاخر، و آباءه و أمهاته أمهاته و اخوته اخوته، و هكذا فی سائر القرابات، و یتحقق بذلك أنواع التحريم بينهم، فكذلك فی المرتضعين من لبن امرأه و زوجها تحصل تلك العلاقه و یترب علیها ما یترب علیها.

و بالجمله علاقہ الاخوه الرضاعیه مثل علاقہ الاخوه النسيه یحرم فیها ما یحرم

ص: ۱۶۰

۱- ۱) تهذيب الاحكام ۲۹۲/۷، ح ۶۳.

۲- ۲) تهذيب الاحكام ۳۱۳/۷، ح ۴. یمکن أن يكون المراد أن هذا المولود المرتضع ذو جهتين، لأنه ذو نسب و رضاع، فما یحرم علیه من جهه النسب یحرم علیه من جهه الرضاع، و الاظهر أن يقال: تقدیر الكلام هكذا: یحرم من الرضاع على المرتضع ما یحرم من النسب على المنتسب، فكما أن النسب قرينه على تقدیر المنتسب، فكذا الرضاع قرينه على تقدیر المرتضع، فتأمل «منه».

فيها، وحكم الاخوين رضاعاً كحكم الاخوين أباً و أمأ. هذا أساس (١) ما بنى عليه الكلام و أصل ما فرع عليه الاحكام، و لنا بعون الله الملك العلام على نقض بنيانه من أصله و أساسه ليعلم منه انتقاض ما فرع عليه بقياسه.

فأقول، و أنا العبد الآنس بربه الجليل محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل إن هذا الذي استفاد منها (٢) و بنى عليه الكلام، ثم فرع عليه ما فى رسالته هذه من الاحكام، انما نشأ من الذهول عن بعض الآثار المناقض لما فهمه من تلك الاخبار، مع قله التدبر و ضعف التفكير.

اذ لا- يخفى على ذى مسكه، أن هذا الخبر المروى عن سيد البشر، و هو قوله صلى الله عليه و آله «إن الله عز و جل حرم من الرضاع ما حرم من النسب» و ما فى معناه، و إن كان من العام فى جميع الاحكام و جمله المحرمات بالرضاع كعمومه بالنسب إلا أنه لا عموم له على وجه رام المستدل بيانه، بل ليس مفاده على هذا الوجه.

غير أن التحريم الرضاعى انما يتعلق بالمرتضع وحده لا غير، و ذلك أن عدم ذكر المحرم عليه لو سلم أنه كان لافاده العموم، كان حاصل المعنى أنه يحرم على كل أحد، أو على كل مرتضع من الرضاع ما يحرم عليه بالنسب، لا أنه يحرم على المرتضع و أقربائه من الرضاع ما يحرم عليهم من النسب، أو يحرم على الاخوين رضاعاً ما يحرم على الاخوين نسباً، لان حكمهما حكمهما، كما هو مقتضى بيانه رحمه الله.

كيف و يحرم على كل واحد من الاخوين نسباً بنت أخ أخيه من أمه و أبيه، و لا يحرم على واحد من الاخوين رضاعاً بنت أخ أخيه من أمه و أبيه، كما هو صريح الخبر التى.

و يحتمل أن يكون عدم ذكر المحرم عليه لا لافاده العموم، بل للاحتراز عن

ص: ١٤١

١- ١) أساس كل شىء أصله «منه».

٢- ٢) أى: من هذه الاخبار «منه».

العبث، لوجود القرينه الداله على تعيينه و هي الرضاع، فانه يشعر بأن غير المذكور هو المرتضع، و من المشهور بين الطلبة اذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال، سيما اذا كان احتمالاً تتبادر اليه الافهام و تتلقاه بالقبول الفحول الاعلام، كما ستقف عليه إن شاء الله العزيز العلام.

و بالجمله قوله عليه السلام لا يشك من له وجدان صحيح في أنه يستدعي تقدير المحرم عليه، فاما: أن يقدر له ذلك، أولاً. و على الثاني يكون الغرض مجرد الاخبار بأن الرضاع سبب التحريم، كما أن النسب كذلك، و يكون مفاد الخبر أن كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع.

و هذا على المشهور بين العلماء مما لا نزاع فيه، اذ لا كلام لاحد يعتد بكلامه في أن كل ما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره في الآيه، فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه.

قال مولانا الفاضل الاردبيلي قدس الله رسمه في آيات أحكامه: معنى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أن كل من يحرم و يكون سبب تحريمه النسبيه واحد أسبابه السبعه المذكوره يحرم ذلك بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت كذلك (1).

و سيأتي تفصيل كل ذلك في محله. و انما الكلام في من يحرم ذلك عليه برضاع المرتضع، و منه يتبين حال ما ذكره في الباب الثاني في الفصل الثاني من رسالته بعد كلام الحق، أن المراد في الحديث المستفيض أنه كما يحصل بسبب الولاده التحريم و توجد المحارم النسبيه و يتحقق المحرميه بينهم بها، كذلك تحصل بسبب الرضاعه تلك المحرميه، فانها نسب ثان كما فصلناه سابقاً، اذ لا كلام في أن الرضاعه كالولاده سبب التحريم و وجود المحارم و تحقق

ص: ١٤٢

المحرميه بينهم بها.

و انما الكلام فى نشر ذلك التحريم المتحقق بالنسبه الى المرتضع منه الى اخوته و اخواته و أبويه و سائر أقربائه نسباً و رضاعاً، فلا بد من تقدير المحرم عليه فى الخبر، ليصلح أن يكون شاهداً لما فيه النزاع، فاما أن يقدر كل أحد كما سبق، أو خصوص المرتضع بقرينه ذكر الرضاع، أو الاخوان رضاعاً، أو المرتضع و أقرباؤه من الطرفين و الاولاد و هما متحدان مآلاً لنا لا علينا. الآخران باطلان.

أما أولاً، فلما سبق.

و أما ثانياً، فلا بد من عدم ذكر المحرم عليه كما يحتمل أن يكون لافاده العموم، كذلك يحتمل أن يكون للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين، بناء على وجود القرينه المعينه، فلا بد فى ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر من مرجح، و هو موجود فى الثانى دون الاول، لأن هذا القدر من التحريم المتحقق بالنسبه الى المرتضع متفق عليه، و غيره مختلف فيه مع كونه مخالفاً لاصاله الحليه و الاباحه و البراءه و الاستصحاب، و عموم بعض الآيات و خصوص بعض الروايات، فتقدر المرتضع اولى من تقدير غيره المفيد للعموم المخالف لجميع ما ذكر مع كونه مختلفاً فيه.

و أما ثالثاً، فلا بد من الحذف لما كان على خلاف الاصل و مقتضى الظاهر و ما هو متقرر فى الاذهان، و هو الذكر كما صرحوا (1)، و كل ما كان المحذوف أقل كان الكلام الى الاصل و مقتضى الظاهر و ما هو متقرر فى الاذهان أقرب.

و هذا كما قلناه يقتضى أن يكون المحذوف و هو المحرم عليه هو المرتضع فقط، كما هو ظاهر العلماء كلهم، و به يشعر ذكر الرضاع لا الاخوين رضاعاً،

ص: ١٤٣

(١-١) كل ذلك مصرح به فى شرح مختصر التلخيص و متعلقاته «منه».

أو المرتضع و من فى طبقته من أقربائه، كما يقتضيه تقريره و بيانه قدس سره، فيكون من هذه الجهة أيضاً مرجوحاً مخالفاً لقواعد الادب بعيداً عن الازدهان، و على خلاف مقتضى الظاهر و ما تقرر فى اصول الاعيان.

و أما رابعاً، فلان مدارهم فى المقامات الاستدلالية على الظاهر المتبادر، لا على خلافه البعيد الخطور على الخواطر، فانهم يمنعون أن يخاطب الحكيم بشيء يريد خلاف ظاهره من دون البيان، و إلا لزم الاغراء بالجهل، لان المخاطب العالم يوضع اللفظ يعتقد أنه يريد ظاهره، فاذا لم يرد مع اعتقاده ارادته له كان ذلك اغراء له على ذلك الاعتقاد الجهل.

قالوا: و القول بأن النبى صلى الله عليه و آله قد يحكم حكماً ظاهرياً و هو لا- يريده قول المرجئه فانهم يجوزون أن يعنى من النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبه قريـب من مذهب الحشويه، و هم طائفه يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهمـل، لان اللفظ بالنسبه الى خلاف الظاهر من غير بيان مهمـل، كذا فى حواشى الكشاف، و لعله لذلك لم يحمله أحد من السلف الى الخلف على هذا المعنى الذى حمـله عليه صاحب الرساله.

و به يندفع ما يمكن أن يقال لعله يقول: إن هذا المعنى هو الظاهر من هذا الخبر، كما أشار اليه فى كلامه المنقول عنه آنفاً بقوله: الحق أن المراد فى هذا الحديث المستفيض الى آخر ما قاله هناك.

لأننا نقول: لو كان هذا المعنى هو الظاهر منه لكان جلهم بل كلهم يحمله عليه لعين ما نقلناه عنهم آنفاً، و الحال انا لم نجد الى الآن أحداً منهم حمـله عليه، أو مال ميلا ما اليه، فكيف يمكنه ادعاء ظهوره فيه و الحال هذه؟ و أما خامساً، فلان هذا المعنى الذى ادعى فهمه منه على هذا التقدير على تقدير تسليمه و ثبوته معارض بعموم الآيات و خصوص بعض الروايات الآتية، و بأصـاله

الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، فان الاول يدل على عموم التحريم، والثانى يدل على عموم التحليل، فاذا تعارضا تساقطاً، فينتفى التحريم قطعاً لانتفاء سببه، و يلزم من انتفائه ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين و سيرد عليه كلام أبسط.

تنبيه المتنازع

المشهور ليس هو المحرمات من الرضاع، فانها و إن كانت بنص القرآن العزيز هي الاخت و الام، لقوله تعالى وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ (١) إلا أن ذكر الشىء لما لم يكن نافي ما عداه و ظاهر القرآن لم يفد الحصر، انعقد الاجماع من المسلمين قاطبه على أن كل ما يحرم بالنسب من السبع المذكورات فى الآيه الكريمة يحرم أمثالهن من الرضاعه، للخبر المذكور المشهور بين الفريقين عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، و قول سيدنا الصادق عليه السّلام كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع (٢).

نعم أضيف الى شردمه من العامه أنهم قالوا باختصاص التحريم بالاخت و الام لظاهر الآيه، و هو لكونه مخالفاً للاجماع و الاخبار منا، و منهم مما لا يعبأ به و لا بقائله.

و على هذا فليس فى التعرض لعموم كلمه «ما» هاهنا كثير فائده، اذ لا نزاع فى الحقيقه إلا فى المحرم عليه، و لا مدخل فيه لعمومها و لا عمومها، بل لا طائل تحت التعرض، لعدم ذكر المحرم عليه أيضاً، فان عدمه إن كان للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين كما أوأنا اليه فظاهر، و إن كان ليفيد العموم كما

ص: ١٦٥

١- ١) سورة النساء: ٢٣.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٣١٣/٧.

زعمه فكذلك، اذ الظاهر أن المحذوف حينئذ هو كل أحد أو كل مرتضع، و تقديره كما عرفت مما ينافي ما قصده المستدل، فتأمل.

فصل الاستدلال بالخبر على المدعى

إشاره

[الاستدلال بالخبر على المدعى]

كما ينافيه هذا، كذلك ينافيه من جهه الخبر ما رواه الشيخ فى التهذيب عن على بن الحسن، عن محمد بن الوليد، عن العباس بن عامر، عن يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأه أرضعتنى و أرضعت صبياً معى و لذلك الصبى أخ من أبيه و أمه، فيحل لى أن أتزوج ابنته؟ قال: لا بأس (١).

فانه حديث موثق كالصحيح، متأكد بأصالة الحليه و الإباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، و فيه دلالة واضحة على أن هذين المرتضعين، أعنى: السائل و الصبى قد ارتضعا من لبن امرأه و زوجها، كما هو صريح قوله: «و أرضعت صبياً معى» فحصلت بينهما علاقته الاخوه الرضاعيه، كما حصلت بينهما و بين رضيعهما أيضاً، اذ لا فرق فى ذلك بينهم أصلاً، لا رتضاعهم جميعاً من لبن واحد، فحكمهم فيما يترتب على ذلك من التحريم و التحليل حكم واحد.

فلو كانت تلك العلاقه مثل علاقته الاخوه النسبيه يحرم فيها ما يحرم فيها، و كان حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و أمماً، كما ظنه و حمل الخبر عليه، لكانت ابنه أخ الصبى من أبيه و امه ابنه أخ السائل من أبيه و امه من غير فرق، كما ادعاه فى كلامه المنقول عنه، و مثله فى ذلك الرضيع كما سبق. و ابنه الاخ النسبى اذا كان

ص: ١٦٦

من أبيه و امه محرمة عليه أبداً من غير خلاف.

و قوله عليه السّلام «لا بأس» أى: عليك فى تزويجها، صريح فى خلافه. و يدل على أن هذا المرتضع يجوز له النكاح فى أولاد اخوه المرتضع الآخر، فهذا الحديث مآده نقض لما ادعاه المستدل من أن كل تحريم يترتب على علاقه القرابه يترتب على علاقه الرضاعه أيضاً من غير فرق، فإن ابنه أخ الاخ من القرابه حرام، بخلاف ابنه أخ الاخ من الرضاعه، كما هو صريح الخبر. و منه يظهر ما يظهر للفظن اللبيب بعد تأمله الصادق و أخذه فطانته بيده، فتأمل فيه.

و انما قيد الاخ بالاب و الام ليحترز به عن أخيه من امه فقط، اذ لو كان له أخ منها لجاز لآخيه من أبيه، أى: لآخيه من النسب أن يتزوج ابنه أخيه من امه فبأن يجوز ذلك لآخيه من الرضاع أولى، فلما كان جوازه معلوماً له بطريق أولى أعرض عنه و خص ذلك بالسؤال.

و الوجه فيه أن أخوه الاخ من حيث هم أخوه أخ لا يحرمون على الاخ، و انما يحرمون عليه من حيث هم أخوه له، لان الانسان اذا كان له أخ من أبيه و اخت من امه، جاز لآخيه المذكور نكاح اخته، اذ لا نسب بينهما محرم، و ظاهر أن هذا المرتضع و هو السائل كما لا نسب بينه و بين اخوه المرتضع الآخر و هو الصبى، كذلك لا رضاع بينهم، و حينئذ لا وجه للتحريم أصلاً.

فهذا قرينه واضحه دلت على أن مقصودهم عليهم السّلام من هذا الخبر المستفيض ليس ما فهمه منه و حمله عليه من أن حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و امأً فى ترتب التحريم، و الا- لم يصرحوا بما ينافيه و يناقضه، لان التناقض فى كلامهم لعصمتهم عليهم السّلام غير مسوغ.

و يستفاد منه ان أخ الاخ من الرضاع لا يلزم أن يكون أخاً له منه، كما أن أخ الاخ من النسب كذلك، أى: لا يلزم أن يكون أخاً له منه، و كذا اخت الاخ

و اخت الاخت و أخ الاخت و بنت أخ الاخ و بنت اخت الاخت و بنت اخت الاخ و هكذا فى سائر المراتب. و لو كان حاصل معنى الخير ما استفاده منه و بنى الامر عليه لكان ذلك كله من اللوازم و لا يخفى.

أقول: و اذا جاز النكاح لاحد هذين المرتضعين فى اخوه المرتضع الاخر، فبأن يجوز لاخوه أحدهما فى اخوه الاخر أولى.

و استفاد منه أن التحريم فى هذه الصورة لا- ينشر من المرتضع، و لا- تصير أقاربه و اخوته نسباً بمنزله أقارب المرتضع الاخر و اخوته، فضلاً عن أن يصيروا بمنزله اخوه اخوته و أقاربهم.

و يظهر منه وجه قول أصحابنا لو أرضعت امرأه ابناً لقوم و بنتاً لا-خرين، فإنه يجوز أن ينكح اخوه كل واحد منهما فى اخوه الاخر، اذ لا نسب بينهم و لا رضاع.

قال الشيخ فى النهاية: فاذا أرضعت المرأة صبيين و لكل واحد منهما اخوه و أخوات ولاده و رضاعاً من غير الرجل الذى رضعا من لبنه، جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، و لا يجوز التناكح بينهما أنفسهما (١).

و أنت خبير بأن روايه يونس بن يعقوب (٢) دليل واضح عليه.

و قال الشيخ زين الدين فى شرح الشرائع: عدم التحريم هنا واضح، لان اخوه أحد المرتضعين هنا بالنسبه الى اخوه الاخر لا رابطه بينهم بالمحرميه أصلاً فانهم ليسوا بمنزله اخوه الاخوان الذين يحتمل فيهم التحريم، و انما هم اخوه اخوه الاخر.

و هذا منه صريح فى عدم احتمال التحريم هنا، و هو كذلك.

ص: ١٦٨

١-١) النهاية ص ٤٦٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٢٣/٧، ح ٣٩.

و الاولى أن يستدل عليه بروايه يونس السابقه،فانها أدل دليل عليه،و منها يستبين أن علاقته الرضاعه ليست بمساويه لعلاقه القرابه فى ايجاب التحريم الكلى بأن يكون كل تحريم يترتب على الثانيه يترتب على الاولى أيضاً من غير فرق، كما ظنه و زعمه أنه يفهم من الخبر المشهور.

و الحل أن اخوه أحد المولودين من ماء رجل و امرأته انما تصير اخوه المولود الاخر،لتحقق النسب بينهم كما فى الاول،و هذا بخلاف اخوه أحد المرتضعين من لبن امرأه و زوجها،فانها انما لا تصير اخوه المرتضع الاخر و اخوه اخوته و أخواته،لعدم تحقق الرضاع بينهم،كما هو متحقق بين المرتضعين.

و اذا لم يصير نفس أحد المرتضعين أخاً لآخر المرتضع الاخر،كما هو صريح روايه ابن يعقوب،و ذلك لعدم تحقق الرضاع بينهما،فبأن لا يصير أخوه أخاً لآخيه أولى،لان هناك واسطه و هنا واسطتان فافهم.

فكما لا بد فى تحقق الاخوه النسبيه من تحقق النسب بين الاخوين النسيين، فكذا لا بد فى تحقق الاخوه الرضاعيه من تحقق الرضاع بين الاخوين الرضاعيين فحيثما تحقق تحقق،و حيثما لم يتحقق لم يتحقق،فالفرق فى ذلك بينهما بين، فقياس أحدهما على الاخر و جعلهما واحداً فى ايجاب التحريم الكلى قياس معه فارق بالعقل و النقل كما عرفت.

و عجبى أنه اعترف فى رساله بأن قول الشيخ فى النهايه مما يجب التمسك به،لكونه مبنياً على التمسك بالروايه و الشهره بين الطائفه و مخالفه العامه و ان لم يطابق القواعد و الاصول،و غفل أن فهمه من الخبر المشهور ما فهم و بنى عليه ما بنى ينافيان ما فى النهايه،اذ لا يجوز بناءً عليه التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك،كما هو واضح.

هذا و مما قررناه فى خبر يونس السابق ذكره،ظهر أن ما قالوه فى بيان

تحليل اخوه المرتضع ولاده على اخوته رضاعاً أن أخت الاخ لا تحرم على الانسان الا اذا كانت أختاً له من أبيه أو من أمه، فان أخت الانسان من الام تحل على أخيه من الاب، لعدم كونها أختاً له لا من أبيه و لا من أمه، وهؤلاء بعضهم على بعض، هكذا على ما فى الرساله.

ليس مجرد وجه اجتهادى و خيال اعتبارى من غير نص فى خبر و لا ذكر فى أثر كما ظنه فيها، و نسبه الى عين القياس الباطل عند علمائنا أجمع، بل هو كالمخصوص فى هذا الخبر و المذكور فى هذا الاثر.

كما يشير اليه ما أفاده و أجاده التقى المتقى المجلسى قدس سره فى حاشيه له معلقه على هذا الخبر بقوله قوله ابنته، أى: ابنه الاخ و يدل على أن كل منزله ليست محرمة كما فى النسب، فانه لا يلزم أن يكون أخ الاخ أختاً، و لا شك فى أن الرضاع أضعف منه، فأخت الرضاعه امرأه رضعت معك من امرأه، و أما أختها فليست باختك من الرضاعه و لا بنتها بنت أختك. الى هنا كلامه رفع مقامه.

و على ما أصله صاحب الرساله فيها تكون أختها أختك و بنتها بنت أختك، و لا يكون الرضاع أضعف من النسب بل هو مساو له، يحرم فيه ما يحرم فيه، كما صرح به بقوله: و علاقته الرضاعه مساويه لعلاقته القرابه فى ايجاب التحريم الكلى يترتب عليها ما يترتب عليها من التحريم من غير فرق، و صريح الخبر يدفعه.

فهو و ما شاكلة يدل على بطلان ما فهمه منه و جعله معيار التحريم و ميزان التفريع و آله الملاحظه فى سائر ما يتعلق بهذا المبحث، لان بطلان الاصل بطلان الفرع.

و بالجمله لو كان حاصل معنى الخبر ما استفاده منه و حمله عليه، لكان بين قول سيدنا الصادق عليه السلام فى روايه أبى بصير كل ما يحرم من النسب، فانه يحرم من الرضاع. و قوله فى روايه يونس بن يعقوب لا بأس، أى: عليك فى تزويج ابنه

الاخ تناف و تناقض.

فان الاول و ما فى معناه على ما فهمه منه يفيد ان تلك الابنه محرم عليه تزويجها فانها فى حكم ابنه أخيه النسبى و ابنته محرمه عليه. و الثانى صريح فى أنها غير محرمه عليه، بل يجوز له نكاحها بخلاف ما ذكرناه من معنى الخبر، فانه لا منافاه بينهما على هذا الوجه بوجه كما هو واضح.

تنبيه

قد استبان مما قررناه و نقلناه أن هذا الحديث و هو قوله عليه السلام «كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع» ليس باقياً على عمومته، اذ قد يحرم من النسب ما لا يحرم من الرضاع، فان ابنه أخ الاخ من النسب اذا كان من أبيه و امه محرمه عليه، بخلاف ابنه أخ الاخ من الرضاع فانها ليست بمحرمه، كما هو صريح الخبر.

و أيضاً فان الاخت النسبيه من قبل الام النسبيه محرمه بلا خلاف، و ليست الاخت الرضاعيه من قبل الام الرضاعيه كذلك، على القول باشتراط اتحاد الفحل فى حصول نشر الحرمة بين المرتضعين.

نعم هو باق على عمومته فى هذه الصوره على قول أبى على الطبرسى صاحب التفسير، فانه لم يشترط فى نشر الحرمة اتحاده، بل اكتفى باتحاد المرضعه، مستدلاً عليه بعموم الاخبار الداله على اتحاد الرضاع و النسب فى حكم التحريم.

و أجب بأنه متجه لو لا ورود النصوص الداله على اشتراط اتحاد الفحل فى حصول النشر، فتكون تلك النصوص مخصصه لعموم تلك الاخبار، كما لا يخفى على ذوى الابصار.

أقول: و اذا ثبت أن هذا الذى ادعاه غير منظور من الخبر، و ثبت أن علاقه

الاخوه الرضاعيه ليست كعلاقه الاخوه النسيه، ثبت أن ما يحرم فيها ليس بلازم أن يحرم فيها، فاثبات التحريم لكونه خلاف الاصل فى المواضع التى ادعى ثبوته فيها يحتاج الى دليل.

فكل موضع دل الدليل على ثبوته فيه وجب اتباعه، وحيث لا دليل فيه على التحريم كما فى أولاد المرضعه و الفحل و أولاد أب المرضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن وجب القول فيه بالاباحه، لانه يلزم من انتفاء دليل التحريم ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين، و لانها كانت ثابتة قبل الرضاع و الاصل بقاؤها، و لان الاصل فى الاشياء الاباحه الى أن يمنع الشرع بالنهى عنه، و لم يثبت هنا منعه منه.

و لان كلما فيه نفع و لم يقع فى الشرع على تحريمه دليل، فلا ريب فى اباحتها لقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فى الأَرْضِ جَمِيعاً (١) و قولهم عليهم السلام: كل شئ مطلق - أى: مباح - حتى يرد فيه نهى (٢) فحيث لا رضاع و لا منزله، فالاصل و البراءة و الاستصحاب يقتضى فيه الحل و الاباحه.

فصل تحكيم المرام من الخبر و الاثر

اشاره

[تحكيم المرام من الخبر و الاثر]

الظاهر أن هذا الحديث الشريف لم يكن فى نظره وقت التأليف، أو كان و لم يتفطن بمنافاته لما رام اثباته من التحريم الكلى، و لعل الثانى أظهر، لانه حديث معروف مشهور مذكور فى التهذيب و فى الرسائل المعموله لبيان مسائل

ص: ١٧٢

١- ١) سورة البقره: ٢٩.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١، ح ٩٣٧.

الرضاع، فبعيد أن يكون بصره قد زاغ عنه.

و يدل على ما قلناه ما سيأتى فى كلام له بعد أن أورد إيراداً على نفسه، بأن ورود أكثر الاخبار فى خصوص المرتضع بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما يؤيد القول باختصاص التحريم به بالنسبه اليهم.

ثم أجاب عنه و ساق الكلام الى أن قال: نعم لو ورد خبر دال على عدم النشر من المرتضع، أو فى تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه لا يمكن التشبث به، لكنه مفقود رأساً بل لا اشعار بذلك فى الاخبار أصلاً.

فانه صريح فى أن هذا الحديث الدال على عدم النشر من المرتضع و تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه ما كان فى نظره وقتئذ، أو كان و لم يتفطن بما دل عليه، و الا لقال به بل بذلك الاختصاص أيضاً، و لم يكن يقول بذلك العموم و التحريم الكلى.

اذ المسلم عنده فى قوله «نعم» الى آخره أن هذا القدر من الدلاله يكفى فى اثبات القول بالاختصاص و نفى القول بالعموم و التحريم الكلى، لكنه لما زعم أنه ليس بذلك فى الاخبار عين و لا- أثر و فهم من الخبر المستفيض ما فهم، صار ذلك سبباً لاقدامه على ما أقدم عليه.

و انما قلنا بأن هذا الحديث دل على تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه، لانه لا فرق بناءً على ما فهمه من الخبر بين هذين المرتضعين من لبن امراه و زوجها، و بين رضيعهما فى الاخوه الرضاعيه و ما يترتب عليها، فحكم كل منهم فى تحريم شىء عليه و عدمه حكم الاخر.

فاذا دل خبر على تحليل بعض محارم أحدهم نسباً على الاخر، فقد دل على تحليله على ذلك الاخر أيضاً، لانه بحكمه مع أنه قدس سره قد صرح فى مواضع

من رسالته بعدم الفرق بين المرتضع و رضيعه في صدق الولديه بالرضاع و تحريم محارم كل منهما نسباً على الآخر.

وقال: ان هذا هو الذي يظهر من أخبار الأئمة الأبرار و أقوال قدماء علمائنا الأخيار، فإذا ثبت تحليل بعض محارم أحد المرتضعين نسباً على الآخر و لا فرق بينه و بين رضيعه في ذلك ثبت تحليله عليه أيضاً، فظهر أن هذا الحديث قد دل على تحليل بعض محارم المرتضع نسباً على رضيعه و من هو بحكمه و هو المرتضع الآخر.

و هو قدس سره قد اعترف في كلامه المنقول عنه بأن ذلك مثبت لما نحن بصددده من الاختصاص، و اعتراف الخصم حجه عليه، فلو لم يكن لنا على بطلان ما فهمه من الخبر المستفيض دليل الا هذا لكفى.

فكيف؟ و قد دلت عليه أدله و امارات منها أن أحداً من علماء الاسلام و الفقهاء العظام لم يحمله من زمن و روده الى زماننا هذا على ما حمله عليه، أما من لم يقل منهم بتحريم أولاد المرضعه و الفحل على اخوه المرتضع و أخواته فظاهر.

و أما من قال منهم به، فلائنه لم يستنده الى هذا الخبر، و انما استنده الى أخبار المنزله الوارده في أب المرتضع، كالشيخ في الخلاف و النهايه، و تبعه في ذلك بعضهم كما سنوضحه إن شاء الله العزيز.

فلو كان معناه ما فهمه منه لكان تمسكهم به فيه أولى من تمسكهم بأحاديث المنزله، لان تعديتها من أب المرتضع الى أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن قياس غير مسوغ، و لذلك لم يقل به عامتهم.

و منهم من قال بالاجتناب عن أولاده من باب النزاهه، كصاحب النخبه قدس سره، فانه قال فيها: و ان اجتنب أولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من

هذا اللبن أولاد الفحل ولاده ورضاعاً، فقد بالغوا في النزاهة.

و فيه أن أحداً منهم لم يقل بالتزهر عن نكاح أخت الاخ من النسب اذا لم تكن أختاً له من أبيه أو أمه، بأن يكون له أخ من الاب و أخت من الام، فانه يجوز للاخ من الاب نكاح الاخت من الام كما سبق.

فاذا لم يكن الاجتناب عن نكاح أخت الاخ من النسب تنزهاً، وقد علم أن النبي صَلَّى الله عليه و آله جعل النسب أصلاً للرضاع، فيكون أضعف منه تنزيهاً و تحريماً، فبأن لا يكون الاجتناب عن نكاح أخت الاخ من الرضاع تنزهاً أولى.

و بالجمله ما فهمه صاحب الرسالة من الخبر و حمله عليه لما كان مخالفاً للظاهر منافياً لعموم الايات، مبيناً لصريح بعض الروايات، بعيداً عن الافهام حتى لم يفهمه منه في تلك الاعصار المتطاولة و القرون الخالية ذو فهم من ذوى الافهام، و لا أحد من العلماء الاعلام، و أذهانهم الثاقبة و أفكارهم الصائبة: اما لبعده، أو لكونه خلاف الامر نفسه.

و قد تقرر عندهم أن مدار الاستدلال بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر لا على خلافه البعيد عن الخواطر، و سيما اذا كان مصادماً لاصاله الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، بل صريح الخبر الموثق كالصحيح، و لذا تردد هو نفسه في كونه صحيحاً و مراداً، و في بيانه حتى بنى الامر فيه على الاستخاره، كما هو المذكور في ديباجه رساله، و هو (1) غريب لا - يصار اليه و لا يكون حجه الا عليه بل لا حجه فيه أصلاً، لان خلاف الظاهر هو الاحتمال المرجوح من احتمالي اللفظ.

و من البين أن الاحتمال المرجوح على تقدير تسليم كونه من محتملات الخبر في جنب الاحتمال الراجح مما لا يلتفت في مقام الاستدلال اليه الا بدليل يدل

ص: ١٧٥

عليه، فكيف اذا كان هناك ما يمانعه من الخبر و الاباحه و البراءه و غيرها مما سبق.

و منها أن ظاهر الخبر يفيد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جعل النسب أصلاً للرضاع في التحريم، كما صرح به بعض الأصحاب و سيأتي، فكما أن في التحريم النسبي يعتبر أن يكون بين المحرمين نسب محرم حتى يصير أحدهما على الآخر محرماً، فكذا لا بد و أن يعتبر في التحريم الرضاعي أيضاً أن يكون بينهما رضاع محرم حتى يصير أحدهما محرماً على الآخر.

و على ما حمل الخبر عليه يلزم منه أن لا يكون بينهما رضاع أصلاً، و مع ذلك يكون أحدهما على الآخر حراماً رضاعاً، فإن أخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن لا- رضاع بينهم و بين أولاد الفحل، و لا يجري فيهم أخبار المنزله الا قياساً، سيما اذا أرضعت امرأه ابناً لقوم و بنتاً لآخرين، فإن أخوه أحد المرتضعين هنا بالنسبه الى الآخر لا رابطة بينهم بالمحرميه أصلاً لا رضاعاً و لا منزله، و مع ذلك يلزم من حمله هذا أن يكون بينهم تحريم رضاعي مع عدم تحقق الرضاع بينهم بوجه كما هو واضح.

و هذا ما لا ينبغي أن يقول به فقيه، اذ لا يصح هو في نفسه و لا يستفاد من الخبر المستدل به عليه، فإن كلمه «ما» مسلم أنها تفيد العموم، و لكن معناه أن الرضاع مثل النسب في جميع ما يحرم بالنسب من الامهات و البنات و الاخوات و العمات و الخالات و بنات الاخ و بنات الاخت، و الجمع في النكاح بين المرأة و عمتها و خالتها و أختها من الرضاع و تحريم ملك الأقارب و بيعهم و ثمنهم الى غير ذلك.

و بالجمله معناه كما سبق أنه كلما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره في الآيه، فإنه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت الرضاعيه و هكذا.

و ليس معناه أن علاقته الرضاعه مساويه لعلاقته القرابه و يكون حكم الاخوين

رضاعاً حكم الاخوان أباً و أمماً، فان ذلك مع أنه غير مفهوم من الخبر غير مقصود منه كما عرفت، بل المقصود منه بيان أن الرضاع كالنسب عله للتحريم، و لذلك علق الحكم على محض الرضاع و أتى ب«من» التعليليه ليشعر بأنه عله، فحيثما تحقق تحقق، و حيثما انتفى انتفى. فهذا دليل الخصوص لا قرينه العموم.

اللهم الا أن يدل دليل بخصوصه على التحريم حيث لا رضاع، فحيثما يجب اتباعه فيه و اقتصاره عليه كما سيأتي، و انما لم يذكر المحرم عليه لا ليفيد العموم بل للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين، اذ القرينه على تعيينه قائمه فكأن ذكره معها كأنه ضايع عبث.

و لذلك قال شيخ الطائفة فى المبسوط أن التحريم متعلق بالرضاع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقتة فأشعر، حيث قال: انه متعلق بالمرتضع (١).

و لم يقل أنه مخصص به بأن عدم ذكر المحرم عليه لتعيينه لا ليفيد العموم، و هذا كأنه واضح و المنازع كأنه مكابر.

نقل كلام لتقرير مرام

اعلم أن أصل براءة الذمه مما لم يخالف فيه أحد، على ما صرح به الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثى فى العقد الطهماسبى (٢)، قال: و فرع العلماء عليه ما لا يتناهى من المسائل، بل مدار أكثر فروع الفقيه عليه، و هذا هو الذى يعبر عنه العلماء بالدليل العقلى.

ثم قال بعد كلام: و الحاصل انا اذا حكمنا بتحريم شىء بغير دليل شرعى

ص: ١٧٧

١- ١) المبسوط ٢٩٢/٥.

٢- ٢) العقد الطهماسبى - مخطوط.

وقعنا فى الاثم (١)، لان ذلك بدعه و ادخال فى الدين ما ليس منه، و قد نهى الله و رسوله و الائمه المعصومون عليهم السلام عنه-الى هنا كلامه طاب منامه.

و لا- يذهب عليك أن أكثر ما أفاده صاحب الرساله فيها من تحريم ما حرمه من هذا القبيل، اذ ليس له عليه دليل شرعى يعتمد عليه، أو تركن النفس شيئاً قليلاً- اليه، بل هو مجرد شكوك و شبهات ضعيفه و احتمالات بعيده مخالفه لعموم الايات و صريح بعض الروايات، و سيما ما فهمه من الخبر المشهور و جعله معيار التحريم و ميزان التفريع، فانه لا يصلح أن يكون دليلاً على تحريم شىء، كما لا يخفى على الناقد البصير الناظر فى الرساله.

و من الغريب أنه جعل فى مقام ذكر أدله الاصحاب التى استندوا اليها فى اثبات مطلبهم مرجع الاباحه الاصليه و البراءه الاصليه و الاستصحاب الذى يجرى مجرى الاصل واحداً.

ثم قال: انها لا تنفع فيما نحن فيه (٢)، اذ الحق- كما بين فى موضعه- أنها على القول بحجيتها ليست دليلاً يقوى على معارضه غيرها من الادله الشرعيه، فحينئذ فما وجد فى الشريعه ما يتضمن خلافها لزم للمتدين تركها.

و على هذا فاذا ثبت فى موضع تحقق الرضاع الشرعى المحرم، و قد دل ظاهر الخبر المستفيض على النشر مطلقاً و العموم الذى ذكرناه سيما مع التأييد بما قلناه، لزم علينا أن نحكم فيه بالتحريم على الاطلاق من غير استثناء لاحد مما يشمله العموم، و لا تخصيص ببعض كالمترضع و نسله ما لم يقم دليل شرعى مثبت للاستثناء و مخصص لهذا العموم، فلا مدخل لاصاله الاباحه هاهنا، بل الحق أن

ص: ١٧٨

١- ١) و الاولى أن يقال: لان الله انما أحل ما أحل لمصلحه، كما أنه انما حرم ما حرم لمفسده، فيلزم من تحريم ما أحل الله قلب المصلحه مفسده، فيكون المحرم آثماً قلبه «منه».

٢- ٢) اشاره الى أن الاخباريه لا يقول بحجيتها «منه».

الاصل فى هذا المقام التحريم لا الاباحه.

أقول: و هل الكلام الا فى ثبوت هذا العموم، و كونه مراداً من هذا الخبر المستفيض، فان القوم لم يقولوا بثبوتها و كونه مراداً منه، و لذلك لم يحكموا بالتحريم على الاطلاق فى موضع ثبت فيه تحقق الرضاع الشرعى المحرم، فان الخبر لم يفسد العموم و لم يدل على النشر مطلقاً، بل أفاد التحريم المتعلق بخصوص المرتضع و نسله.

و حينئذ فلا تخصيص و لا استثناء حتى يحتاج الى اقامه دليل شرعى مخصص و مثبت، لانهما فرعا العموم و لا عموم هنا كما مر لما مر، و الكلام فى كون الاصل هنا التحريم، و فى وجدان ما يتضمن فى الشريعة خلاف الاباحه و البراءه و الاستصحاب، و فى كون مرجعها جميعاً واحداً هذا الكلام، فانهم لم يقولوا بشىء من ذلك، و خاصه بكون مرجع الثلاثة واحداً، فان أصل براءه الذمه و كونها حجه مما لم يخالف فيه أحد كما سبق.

و أما الاباحه الاصلية و الدليل على حجيتها أن تكليف الحكيم بالاجتناب و عدم البيان عند الحاجة شىء لا يجوز العقل نسبتها اليه، فما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه أو باندرجاه فى وصف جعله الشارع علامه للحرمة فالظاهر فيه الحليه، و هذا هو المراد بكون الاصل فى الاشياء الاباحه. فللاماميه (1) فيه ثلاثه أقوال، فكيف يكون مرجعها واحداً، و أحدهما وفاقى و الآخر خلافى.

فجماعه منهم المرتضى على أن الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك العقل قبورها كشم الورد غير محرمة عقلاً، اذ هى منافع بلا مفسده و الاذن فى التصرف معلوم عقلاً، كالاستظلال بجدار الغير، و بعضهم كالمفيد على التوقف، و بعضهم على التحريم.

ص: ١٧٩

(١ - ١) هذا جزاء «أما» منه.

هذا كله قبل ورود الشرع. و أما بعد وروده فكلما فيه نفع و لم يقم على تحريمه دليل، فلا- ريب فى اباحته لقولهم عليهم السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى (١) و قوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فى الأَرْضِ جَمِيعاً . (٢).

قال فى الكشاف: و قد استدل به على أن الاشياء التى يصح أن ينتفع بها و لم تجر مجرى المخطورات فى العقل خلقت فى الاصل مباحه مطلقاً لكل أحد أن يتناولها و ينتفع بها (٣).

و قال البيضاوى ما حاصله: ان الآيه تقتضى اباحه الاشياء النافعه قبل ورود الشرع، فما أخرجه فهو خارج، و ما سواه على الاباحه الاصلية (٤).

و اليه أشار فى جوامع الجامع بقوله: و فى هذا دلالة على أن الاصل فى الاشياء الاباحه الى أن يمنع الشرع بالنهى عنه و جائز لكل أحد أن يتناولها و يستنفع بها (٥).

و مما يدل على أصل الاباحه من طريق الخبر زائداً على ما مر ما رواه الشيخ فى باب الزيادات من التهذيب عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (٦).

و هذا حديث صحيح صريح فى تغليب الحلال على الحرام، بناءً على أن الاصل فى الاشياء الحل، كما صرح به الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثى فى

ص: ١٨٠

١-١) من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١.

٢-٢) سورة البقره: ٢٩.

٣-٣) الكشاف ٢٧٠/١.

٤-٤) أنوار التنزيل ٦٢/١.

٥-٥) جوامع الجامع ص ١١.

٦-٦) تهذيب الاحكام ٧٩/٩، ح ٧٢، و ٢٢٦/٧.

العقد الطهماسبي حيث قال بعد كلام: نعم اختلف الاصوليون في ان الاصل الحل أو الحرمة، وأكثر العلماء على أن الاصل الحل، والدليل بحمد الله قائم عليه، فقول صاحب الرسالة فيها بعد كلام.

و بالجمله كلام الاصحاب في كثير من المواضع صريح في أنه اذا اجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام كما ترى، و كيف يكون هذا على اطلاقه صحيحاً؟ و في التهذيب في الباب المذكور متصلاً بالحديث السابق ذكره عن مسعده ابن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأه تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه (١).

فصرح عليه السلام بأن كل شيء لنا حلال حتى يظهر لنا خلافه و هو حرمة، أو تقوم علينا على خلافه بينه عادله، و من البين أن تحريم نكاح اخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن في أولاد الفحل ولاده و رضاعاً مما لم يقم عليه بينه، فهو على أصل الحل حتى يستبين لنا غيره و لم يستبين بعد.

و بعبارة أخرى: نكاح أولاد الفحل و المرضعه كان حلالاً على أولاد أب المرتضع قبل الرضاع، و لم يقم دليل قاطع على حظره بعد ذلك، فينبغي أن يكون حلالاً على ما كان حتى يقوم دليل، و لا دليل في الشرع يدل على ذلك.

فقول صاحب الرسالة فيها أنه مخالف للاحتياط، اذ لو فرض مع قطع النظر عن جميع ما ذكر لكان ينبغي الاحتياط لقيام الشبهه، اذ لا أقل من احتمال الخبر المستفيض عموم التحريم و الانتشار، و احتمال قول الشيخ في كتابي النهايه

ص: ١٨١

محل نظر، لان الاحتياط مع أنه ليس بدليل شرعى انما يكون منبغياً فيما يحتمل فيه التحريم لكونه محل شبهه، مثل ما رواه الشيخ عن مسعده بن زياد عن أبى جعفر عن آباءه عليهم السّلام أن النبى صلى الله عليه وآله قال: لا تجمعوا فى النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه، يقول: اذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لعدم احتمال التحريم فلا شبهه فيه، اذ الخبر المستفيض لا يحتمل عموم التحريم و الانتشار كما فصل سابقاً، و قول الشيخ فى كتابيه مبنى على تعديته أحاديث المنزله الوارده فى أب المرتضع منه الى أولاده. و هو قياس محض لا يقول به الاماميه، فقوله هذا لا يحتمل الصحه، و عليه فلا محل هنا للاحتياط و الحمد لله.

بل لا يبعد القول بأن الاحتياط فى جانب خلافه، لما مر من أنا اذا حكمنا بتحريم شىء بغير دليل شرعى وقعنا فى الاثم، لانه بدعه و ادخال فى الدين ما ليس منه و هو منهى عنه.

و على تقدير احتمال التحريم نقول: لما ثبت بالادله العقليه و النقليه أن الاصل فى الاشياء الاباحه، و ان كل شىء حلال أبداً حتى يعلم أنه حرام بعينه، فما لم يقم دليل على تحريم شىء يفيد العلم به، أو الظن المتآخم له، لا يجوز الحكم بتحريمه، لانه بدعه و مخالف لما ثبت بالدليل، فاحتمال كون الشىء حراماً لا يسوغ الحكم بحرمة و لا الاحتياط فيه لذلك الاحتمال، كما هو صريح صحيح ابن سنان: كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (1).

فان كل فرد من أفراد ذلك الشيء، أو كل بعض من أبعاضه، على هذا الفرض يحتمل أن يكون حراماً، ومع ذلك قد حكم الامام عليه السلام بأنه حلال أبداً الى أن تعرف الحرام منه بعينه. ومثله قوله في روايه ابن صدقه و قد سبق: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

فقوله في رساله لا يقال: أ ليس احتياطكم بالتحريم مستلزماً لجواز النظر و نحو ذلك، و ذلك ربما يكون حراماً لاحتمال صحه القول بالتحليل و ان بعد، ففي احتياطكم أيضاً احتمال ارتكاب حرام.

لانا نقول: بعد الاغماض عن كمال بعد هذا الاحتمال شرعاً كما بينا لا شك أن هذا التجويز أقل مفسده بكثير بالنسبه الى تحليل الفروج سيما من المحارم.

محل نظر، لانا نقول: بعد الاغماض عن كمال قرب هذا الاحتمال و وضوحه شرعاً حتى كاد أن يكون يقيناً مجزوماً به لعدم قيام دليل شرعى على خلافه مع كونه أصلاً في كل شيء، و قد ورد الحث على العمل بمقتضاه حتى يستبين خلافه لا يبعد أن يقال ان هذا التجويز أكثر مفسده بكثير، لان فيه مع تحريم ما أحل الله بغير دليل شرعى تحليل ما حرم الله كذلك (1)، و ليس في مقابله الا تحليل ما يحتمل التحريم احتمالاً بعيداً، و قد سبق أن احتمال كون الشيء حراماً لا يوجب الحكم بتحريمه و لا الاحتياط فيه فتأمل هذا.

و أما الاستصحاب، فحقيقته - كما صرح به بعض الاصحاب - ترجع الى أن الاصل بقاء الشيء على ما كان كان نقول: أخت كل من المرتضعين قبل أن يتحقق بينهما رضاع كانت حلالاً على اخوه الاخر، و الاصل بقاؤها على ما كانت عليه من الحليه حتى يعلم أنها محرمة عليهم، فعلم أن كلا منها دليل بحiale من

ص: ١٨٣

(١ - ١) لان نكاحها حلال و قد حرمه و النظر الى ما يحرم النظر اليه منها حرام و قد حله «منه».

غير أن يتحد مع الآخر مرجعاً و مآلاً، و ان ما نحن فيه مما فيه نفع و لم يقم على تحريمه بعد دليل فهو على اباحته الاصلية، لأن العمومات التي ادعى دلالتها على ما ادعاه مما لا أصل له.

فان أحاديث المنزله لا تجرى في أولاد أب المرتضع الا بطريق القياس، و الحديث المستفيض لا دلالة له عليه الا بعد أن يثبت عمومه، و دون ثبوته خرط القناد، على أن هذا العموم على تقدير كونه مفاداً من الخبر انما يمكن التعلق به اذا لم يكن هناك صارف عنه. و هذا الخبر الموثق الذي نقلناه صارف عنه، لانه يدل صريحاً على أن حكم الاخوين رضاعاً، كحكم الاخوين أباً و أمماً.

و أما في التحريم الكلى و الانتشار، فينبغى أن يكون العمل عليه لانه خاص صريح في أن هذا العموم الذي ادعاه غير منظور من الخبر، فاذا بطل عمومه من هذا الوجه بطل ما بنى عليه من ايجاب التحريم الكلى و ما فرع عليه من الاحكام.

و اذا ثبت أن هذا العموم غير مقصود منه، يثبت منه و من دليل حجيته الاباحه الاصلية، و هو أن تكليف الحكيم بالاجتناب و عدم البيان عند الحاجة ما لا يجوز العقل نسبه اليه، فما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه أو باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فالظاهر فيه الحلية. حليه (1) التناكح و جوازه بين اخوه و أخوات هذا المرتضع و اخوه و أخوات ذاك، اذ لم يظهر تحريم هذا التناكح بخصوصه و لا باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، لان الوصف الذي جعله هنا علامه لها انما هو تحقق الرضاع المحرم، و قد عرفت أنه غير متحقق بينهم، فلا وجه حينئذ لتحريم هذا التناكح، كيف و كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، و لم يرد هنا لا خصوصاً و لا عمومياً، بل القول بهذا التحريم لما

ص: ١٨٤

كان بغير دليل شرعى يعتمد عليه أو تركن النفس اليه، كان بدعه و ادخالا فى الدين ما ليس منه.

و أما الاحتياط، فلا محل له فيما سألتنا عنه، و انما كان له فيه محل على تقدير احتمال التحريم و اشتباه الامر فيه، و قد عرفت عدمه كما أشار اليه الشهيد الثانى فيما نقلنا عنه من شرح الشرائع، و كيف يحتمل التحريم و قد ورد فى خصوصه خبر متأكد بأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق كما سبق.

فظهر أن ما سألنا عنه و أجبنا بجوازه و صحته مما هو منصوص بالخصوص مع تأييده بما ذكر فلا ينبغى أن يكون لاحد فيه كلام، حتى أن صاحب الرساله و هو أخبارى المسلك لا بد له من القول بجوازه، و ان كان منافياً لما أصله و فرع عليه الفروع، لان عموم الخبر و دلالته على ما رام اثباته لو سلم له ذلك انما يصر اليه و يصح العمل بمقتضاه و الاعتماد عليه ما لم يكن له معارض من الايات كما سيأتى، و لا مخصص من الروايات كما سبق.

و أما بعد وجدانه، فلا شك فى تقدم مدلوله على ما دل عليه لو ثبت عمومه.

و هذا ما لا خلاف كما لا شك فيه، و بذلك صح و ثبت ما قلناه و الحمد لله وحده. و انما لم يقل به صاحب الرساله لغفلته عما نقلناه و قررناه، كما سبق و سيأتى إن شاء الله العزيز.

فصل فيه وصل المناقشه فى أدله المتنازع

[المناقشه فى أدله المتنازع]

قد استبان مما قررناه و نقلناه أن قوله فى الرساله: اصاله الاباحه و أمثالها- و أراد بها البراءه و الاستصحاب و اصاله الحليه- لا تنفع فى هذا المقام، و الاخبار و ان لم تعارضها لم تؤيدها، كما هو غير خفى على المتتبع قول من لا تتبع له أصلا.

ثم قال: لا- يقال لعل لهم أن يتمسكوا بتأييد الاخبار لهم من حيث ورود أكثرها في خصوص المرتضع بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما.

لانا نقول: هذا كلام سخييف و شك ضعيف، اذ لا- شبهه أن مدار جواب الامام عليه السلام في كل موضع على وفق مسؤول السائل، فحينئذ كما سأله عن خصوص حال المرتضع أجابه فيها، كما أنه لما سأله عن حكم أبيه أجابه عنه، و لما سأله عن حكم اخت الاخ و كذا غيرها مجملاً، فلو سأله عن غير ذلك أيضاً لاجابه عنه و عدم سؤال السائل لا يدل على عدم اجراء الحكم، سيما مع وجود العمومات الداله على الاجراء المؤيده بدعوى الاجماع و غيره.

نعم لو ورد خبر دال على عدم النشر من المرتضع، أو في تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه، لا يمكن التشبث به، لكنه مفقود رأساً بل لا اشعار بذلك في الاخبار أصلاً، فتدبر و لا تغفل، و الله الموفق و الهادي- الى هنا كلامه.

و فيه أن غرض القائل من هذا القول أن حال اخوه المرتضع و أخواته و سائر أقربائه بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما لما كانت ظاهره، لعدم تحقق الرضاع المحرم بينهم الموجب للتحليل، لم تكن محل سؤال، و لذلك لم يتعرضوا لها و خصوا السؤال في الاكثر بخصوص المرتضع بالنسبه اليهما و الى أقربائهما، و هذا كما ترى كلام متين لا يقابله جوابه هذا كما هو واضح.

ثم قد علم مما نقلناه وورد خبر دال على عدم النشر من المرتضع صريح في تحليل بعض محارمه نسباً على المرتضع الاخر، و قد سبق أنه لا- فرق في ذلك بين المرتضعين و رضيعهما و من هو بحكمه بناءً على ما فهمه من الخبر، فان حكم هؤلاء الا-خوه الرضاعيه بثلاثتهم بناءً على فهمه هذا كحكم الاخوه النسيبه المنسوبه الى أب و أم.

و لما ثبت بطلانه بالخبر المذكور حيث دل على تحليل بعض محارم أحد المرتضعين نسباً، وهو ابنه أخيه الامى الابى على المرتضع الاخر، ثبت تحليله على رضيعهما أيضاً، لعدم الفرق فيهم فى عدم الرضاع و النسب و المصاهره بينهم.

و يعلم من كلامه هذا أن ارتكابه ما ارتكبه انما نشأ من غفلته عن هذا و ما شاكله، و الا فهو أخبارى المسلك لا يجترئ على ارتكابه و علمه بوجود ما مر، و قد مر فيه ما مر.

ثم أقول: و لما كان مدار جميع استدلالاته فى رسالته هذه على عموم الخبر المستفيض، و قد ظهر مما حررناه أن عمومه على الوجه الذى قصده، مع أنه مخالف لقواعد الادب و بعيد عن الافهام حتى لم يفهمه منه واحد من علماء الاسلام غير منظور للشارع، و ان ما استدلل به على اثبات ذلك العموم من عدم ذكر المحرم عليه و عموم كلمه «ما» لا يشته، بل يفيد أن يكون معناه يحرم على كل أحد من الرضاع ما يحرم من النسب.

و هذا كما ترى دليل الخصوص، كما أشار اليه شيخ الطائفة بقوله ان التحريم متعلق بالمرتضع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقته لا قرينه العموم، كما ظنه عفى الله عنه، كان تطويل الكلام بعد ذلك فى هذا المقام كأنه مما لا طائل تحته كثيراً، و لكنى أشير اشاره اجماليه الى بعض افاداته و فتاويه، منبهاً بعون الله تعالى على بعض ما عليه و ما فيه، لتطمئن به قلوب مقلديه، فلعلهم يرجعون عما هم فيه.

فنقول: قال قدس سره فى الرساله متصلًا بما نقلناه عنه فى أوائل الكتاب، و هو قوله: و حكم الاخوين رضاعاً كحكم الاخوين أباً و أمًا.

فان قلت: أى مانع من أن يجعل المعيار و آله الملاحظه المرتضع وحده، فيعبر حينئذ عن التفسير هكذا، فكما أن من الولاده تحصل علاقته القرابه و النسب،

فيصير الولد ابناً و الوالدان أباً و أمماً، و هكذا في سائر الاقارب و ينتشر التحريم، فكذلك اذا ارتضع ولد من اللبن تحصل مثل تلك العلاقه، و يترتب عليها ما يترتب عليها، كما قال الشهيد الثاني: ان الضابط تنزيل الولد من الرضاعه منزله الولد من النسب، و أمه بمنزله الام، و أبيه بمنزله الاب الى آخر المحرمات.

قلت: ان أردت بهذا محض بيان عدم لزوم ملاحظه الرضيعين، بأن تدعى أن فرض المرتضع وحده كاف في اثبات نشر الحرمة على الاطلاق الشامل للطرفين، بأن يقال بعد تحقق علاقه الرضاع و صيروره المرضعه اما للمرتضع و الفحل أباً و هو ابناً يتحقق النسبى أيضاً، فيحرم على المرتضع كل من هو حرام على ولديهما المولودى النسبى و يحرم عليهما كل من هو حرام على والديه النسبى، و كذا باقى الاقارب على ما هو مفاد العموم.

فلا يخفى اذاً أن مرجعه الى ما ذكرناه، و ليس بينهما بون بعيد، الا أن المطلوب يكون بهذا التقرير أخفى اثباتاً و تصديقاً، و أقرب الى تطرق الشبهه و الجدل، بخلاف تقريرنا فان فيه فوائد متعدده لا تخفى و سنشير الى كثير.

و ان أردت به بيان ما هو المشهور بين متأخرينا و كل الجمهور من اختصاص التحريم بالمرتضع و نسله و عدم النشر الى سائر أقاربه، أى: يحرم عليه و على نسله فقط المرضعه و فحلها و أقاربهما الذين كانوا حرموا عليه و على نسله لو فرض ولادته منهما، استناداً الى ما اعتمدوا عليه و جعلوه أصلاً رتبوا عليه الاحكام، كما سنبين من أن الرضاع الذى هو عله التحريم حاصل من تربيته المرتضع وحده بلبنهما المخلوق من مائهما، فلا مدخل للغير هاهنا، فالمانع حينئذ أشياء:

الاول: أن فيه تخصيصاً للعموم الذى هو مفاد الخبر بدون مخصص يوثق به شرعاً مع وجود مقويات للعموم، اذ التعليقات العقليه الظنيه لا مدخل لها فى الشرع على ما هو الحق، و الروايات ترشد الى العموم، كما سيظهر على أن تلك التعليقات

مع كونها من ملايمات مصطلحات العامه و مستنداتهم مدخوله، كما سنذكر فانتظر.

أقول: قد سبق أن هذا الخبر لا- عموم له حتى يكون ما ذكره تخصيصاً لعمومه، بل ليس مفاده إلا أن التحريم الرضاعي متعلق بالمرتضع وحده، وقد سبق أيضاً في موثقه يونس بن يعقوب أن بعد تحقق علاقه الرضاعه و صيروره المرضعه أما للمرتضع و الفحل أباً و هو ابناً لا يتحقق التحريم النسبي.

فلا- يحرم على المرتضع كل من هو حرام على ولديهما المولودى النسبي، فان ابنه أخ الاخ المولودى النسبي محرمه على ذلك الاخ، و موثقه يونس صريحه فى أن ابنه أخ الاخ الرضاعي غير محرمه على ذلك الاخ و هو المرتضع، فان ابنه أخ الصبى من أبيه و أمه كانت ابنه أخ الاخ الرضاعي ليونس، و مع ذلك قد نفى الامام عليه السلام البأس من تزويج يونس و هو المرتضع لها.

و منه يظهر أن الرضاع لا- ينشر الحرمه على الاطلاق الشامل للطرفين، فليس بلانزم أن يكون كل من كان حراماً على والدى المرتضع النسبي يكون حراماً على والديه الرضاعي، أى: المرضعه و الفحل. و أما أن الروايات ترشد الى العموم فلا كذلك، بل بعضها كروايه يونس صريح فى عدم العموم.

نعم أنه زعم أن فى أخبار المنزله الوارده فى أب المرتضع دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع و ليس كذلك.

أما أولاً: فلانه لا عموم له فكيف يكون منظوراً له، و نعم ما قيل: ثبت العرش ثم انقش.

و أما ثانياً: فلان روايه يونس صريحه فى أن عمومه على تقدير تسليم عمومه غير منظور للشارع، كما سبق آنفاً مجملاً و سالفاً مفصلاً.

و أما ما نقله عنهم و سماه بالتعليلات العقلية، فليس هو بمخصص عندهم لهذا الخبر، و لا كلامهم مبنى عليه بل هو نكته و لم ذكره لتحريم ما حرم على المرتضع

وحده دون سائر أقربائه.

على أنا نقول: عموم هذا الخبر على تقدير ثبوته كما يمكن أن يكون مخصصاً لعموم الايات على ما سيأتى، كذلك عموم هذه الايات مع خصوص بعض الروايات و أصاله الحليه و البراءه و الاباحه و استصحاب الحل السابق و غيرهما مما سبق يمكن أن يكون مخصصه لعمومه بما ذكر، بل هذا أولى كما لا يخفى.

و على تقدير التقابل و التكافؤ يلزم منه التساقط، فينتفى التحريم قطعاً لانتفاء سببه، و يلزم من انتفائه ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين، و سيأتيك فى ذلك كلام أوضح فانتظره.

قال قدس سره متصلاً بما سبق نقله: الثانى أنه خلاف ما ادعى عليه الاجماع اذ الشيخ رحمه الله فى كتابيه النهايه و الخلاف حيث ذكر نشر الحرمة من طرف المرتضع، فبين تحريم الفحل و أولاده على اخوه المرتضع و أخواته، قال:
من دللنا اجماع الفرقه.

و يؤيده كلام العلامة فى التذكرة حيث قال بعد نقله مذهب المخالفين على ما سيجىء: و قال علماؤنا: ان جميع أولاد المرضعه و جميع أولاد الفحل يحرمون على المرتضع و على أبيه و جميع اخوته و أخواته، و انهم صاروا بمنزله الاخوه و الاخوات، و خالف جميع العامه فى ذلك انتهى.

و من الغرائب أن الشيخ على رحمه الله ادعى الاجماع على التحليل فى بعض المواضع استناداً الى سكوت الاكثر عن ذكره أو بيان تحريمه فى كتبهم، و لم ينقل مثل هذا الاجماع المؤيد بالاخبار و غيرها.

أقول: ان الاجماع مطلقاً و خصوصاً ما يدعيه الشيخ فى كتاب الخلاف مما لا عبره به أصلاً.

قال زين المحققين فى بعض رسائله بعد كلام طويل: و أما ما اتفق لكثير من

الاصحاب خصوصاً للمرتضى فى الانتصار و للشيخ فى الخلاف، مع أنهما اماما الطائفة و مقتدياها فى دعوى الاجماع على مسائل كثيرة مع اختصاصهما بذلك القول من بين الاصحاب أو شذوذ الموافق لهما، فهو كثير لا يقتضى الحال ذكره، و من أعجبه دعوى المرتضى فى الكتاب المذكور اجماع الاماميه و جعله حجه على المخالفين على وجوب التكييرات الخمس فى كل ركعه للركوع و السجود و القيام منهما، و وجوب رفع اليدين لها.

الى أن قال: و فى دعوى الشيخ فى كتبه ما هو أعجب من ذلك و أكثر لا يقتضى الحال ذكره، و ساق الكلام الى أن قال: و فى هذا القدر كفايه، فاذا أضفت هذا الى ما قررناه سابقاً، كفاك فى الدلالة على حال هذا الاجماع و نقله بخبر الواحد.

أقول: و كفاك فى عدم العبره بمثل هذا الاجماع دعوى الشيخ على رحمه الله الاجماع على التحليل، مع أنه مسبوق بدعوى الشيخ رحمه الله الاجماع على التحريم، و قد خالف نفسه فى ذلك فى كتابه المبسوط، و لذلك لم ينقل الشيخ على مثل هذا الاجماع، لانه مع عدم العبره به لا يؤيده شىء من الاخبار و الاجماع لا بد له من مستند نقلى.

و أما ما أفاده الفاضل العلامة فى التذكرة، فهو مبنى على تعديته قدس سره كالشيخ أخبار المنزله الوارده فى أب المرتضع منه الى أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن. و مثله كلام ابن حمزه فى كتاب الوسيله (1) على ما نقله فى رساله، فانه أيضاً مبنى على تلك التعديه، و لا اشعار فيه و لا فى كلام الشيخ فى كتابيه بفهم المتقدمين العموم من الخبر كما ظنه.

كيف؟ و كلامه فى النهايه بعد كلامه المنقول عنه آنفاً صريح فى نقيض ذلك

ص: ١٩١

حيث قال: فاذا أرضعت المرأه صبيين، و لكل واحد منهما اخوه و أخوات ولاده و رضاعاً من غير الرجل الذى رضعا من لبنه، جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، و لا يجوز التناكح بينهما أنفسهما (١).

فانه صريح فى أن هذا الخبر ليس محمولاً على العموم الذى هو منظور صاحب الرساله، و الا لما جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، كما هو واضح، و قد مرت اليه الاشاره.

قال قدس سره متصلًا بما سبق: الثالث أنه خلاف أقوال أكثر أصحابنا المتقدمين و ظواهر أرباب النصوص، فان الكلينى فى الكافى و الصدوق فى الفقيه رويًا ما يدل على النشر من المرتضع من غير ذكر معارض، مع أن كلا منهما شهد فى أول كتابه بأن ما يرويه فيه هو الحججه التى عليها العمل و بها يؤدى فرض الله عز و جل، و كذلك الشيخ فى كتابى الاخبار نقل الروايات المتضمنه للنشر من غير تعرض لتأويلها، و هو دليل اعتماده عليها، كما نقل أنه صرح بذلك فى كتاب العده. هذا.

أقول: ليس فى الايات و الروايات الوارده فى باب الرضاع فيما علمناه ما يدل صريحاً على تحريم الزائد على الفحل و المرضعه و أقربائهما على المرتضع و أبيه و تحريمه عليهما و على أقربائهما، و المحمدون الثلاثة رحمهم الله و ان رووا فى كتبهم أخباراً متعلقه بأحكام الرضاع، الا- أنه ليس فيها ما يدل بعمومه على ما قصده صاحب الرساله، بل فيها كما عرفت ما يدل على خلاف مقصوده، مثل ما رواه الشيخ فى التهذيب عن يونس بن يعقوب (٢) و قد سبق.

فقوله من غير ذكر معارض، و قوله من غير تعرض لتأويلها، و هو دليل اعتماده

ص: ١٩٢

١-١) النهايه ص ٤٦٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٢٣/٧، ح ٤١.

عليها كما ترى، فان خبر يونس معارض لما يدل على النشر من المرتضع على الوجه الذى قصده، و عدم تأويل الشيخ كما اعترف به يدل على اعتماده بمضمون هذا الخبر، فلا يمكنه أن يقول بمضمون ما دل على النشر على زعمه على النحو الذى زعمه.

وقد سبق أن كلامه فى النهايه صريح فيما ينافى النشر و عموم الخبر الذى هو منظور صاحب الرساله، و ان الاجماع الذى ادعاه فى هذا المقام مما لا يعتمد عليه و ان كلام العلامة فى التذكرة، و قول ابن حمزه فى الوسيله و غيرهما مما لا دلالة فيه على أن المتقدمين فهموا العموم من الخبر.

و بالجمله فبما أسلفناه يظهر لك حال ما أفاده متصلاً بما نقلناه عنه آنفاً بقوله مع أنه صرح بالنشر فى كتابيه النهايه و الخلاف، كما مرت الاشاره اليه آنفاً، و سيجىء فى موضعه مفصلاً. ثم استدل عليه بعد ادعاء الاجماع بعموم ما نحن فيه من الخبر و بسائر الاخبار الآتية و بالاحتياط.

هذا و قد نقل عنه العلامة رحمه الله أنه قال بمثل فتوى كتابيه فى كتاب الاقتصاد أيضاً، و كذلك ابن حمزه فى كتاب الوسيله (1) صرح مفصلاً بتحريم أقربائه رضاعاً. و لقد كفى فى اثبات كونه مذهب أكثر المتقدمين ادعاء الشيخ اجماعهم، و قول العلامة انه من مذهب علمائنا مع عدم ظهور مخالف منهم، بل الخلاف انما ظهر ممن تأخر عنهم، عملاً بالاصول و القواعد المشتهره عندهم المتداوله عند العامه أيضاً، فتأمل.

و لا يذهب عليك تأييد هذا لصحة الاجماع الذى ادعاه الشيخ و اشعاره بفهم المتقدمين العموم من الخبر، بل كلام الشيخ فى النهايه و الخلاف صريح فيه كما تبين آنفاً.

ص: ١٩٣

أقول: انه قال آنفاً ان الشيخ صرح بالنشر و عموم الخبر فى كتابيه النهايه و الخلاف، و وعد أنه سيجىء، و هنا يقول ان كلام الشيخ فى الخلاف و النهايه صريح فيه، أى: فى العموم كما تبين آنفاً، و قد عرفت أن بناء كلام الشيخ و كل من قال بالنشر على تعديه أخبار المنزله لا على فهمهم العموم من الخبر، كما صرح به جماعه من أصحابنا.

منهم حسام الدين الطريحي النجفى رحمه الله فى رساله له فى الرضاع، حيث قال بعد ايراد مسأله هل يحل لاولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن أن ينكحوا فى اولاد المرضعه و لاده و فى اولاد فحلها و لاده و رضاعاً أم لا يحل؟ قولان فالشيخ فى الخلاف و النهايه لا، و ابن ادريس و المحقق و جمع من الاصحاب نعم و توقف العلامه فى المختلف.

و هذه المسأله متفرعه على مسأله تحريم نكاح أب المرتضع فى اولاد المرضعه فان قلنا ان اولاد المرضعه لا يحرمون على أب المرتضع، فكذا لا يحرمون على اخوته بطريق أولى.

و ان قلنا بتحريمهم عليه، كما هو الاقوى و المختار عند الاكثر لدلاله النص عليه، ففى تحريمهم على اخوته الذين لم يرتضعوا من لبن ذلك الفحل القولان المذكوران.

احتج الشيخ على التحريم بأحاديث المنزله، و وجه الاحتجاج بها أنها ناطقه بتحريم اولاد المرضعه على أب المرتضع، معلله بانهم قد صاروا بمنزله اولاده و بناته فى التحريم، فيلزم من ذلك تحريمهم على اولاده لصيرورتهم اخوه لهم، و ذلك موجب لنشر الحرمة بينهم، اذ العله منصوبه فتتعدى.

و أجب بأن تعديتها مشروطه بوجودها فى المعدى اليه، و هاهنا ليس كذلك لان كونهن بمنزله اخوه ولد الاب ليس موجوداً فى محل النزاع كما لا يخفى،

و مع عدم وجودها فيه يكون الحكم بالتحريم فيه قياساً محضاً لا نقول به.

و كذا الكلام في أولاد أب المرتضع بالنسبه الى أولاد الفحل أيضاً من غير فرق، فانه لا يحرم نكاحهم فيهم، لان اخوه الاخ من الرضاع اذا لم يكونوا اخوه لاختوته من النسب لا يحرمون عليهم (١)، كالاخ من الاب اذا كان لاخته اخت من الام، فانها لا تحرم عليه قطعاً لانتفاء القرابه بينهما كما لا يخفى.

و من هنا قال ابن ادريس: قول شيخنا في ذلك غير واضح، و أى تحريم حصل بين أخت هذا المولود المرتضع و بين أولاد الفحل، و ليست هي اختهم لا من امهم و لا أبيهم، و النبي صلى الله عليه و آله جعل النسب أصلاً للرضاع في التحريم، فقال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، و في النسب لا يحرم على الانسان أخت أخيه التي ليست من امه و لا من أبيه انتهى.

و هذا القول لا بأس فيه، لان النظر و الاعتبار يقتضيه فيكون العمل عليه، و هو الذي ذهب اليه الشيخ في المبسوط (٢) محتجاً بما أصله من أن التحريم متعلق بالمرتضع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقته، لانه لا نسب بينه و بين اخت أخيه و لا رضاع كما هو واضح، و توقف العلامه في المختلف ليس في محله مع اختياره لقول ابن ادريس في سائر كتبه، و الله أعلم بأحكامه - الى هذا كلام الطريحي قدس سره.

أقول: لو كان مفاد الخبر ما استفاده منه و نسبه الى الشيخ و ابن حمزه و جمع المتقدمين، فأيه حاجه لهم في اثبات النشر و التحريم من الطرفين الى الاحتجاج بأحاديث المنزله حتى يجابوا بأنه قياس محض و يقول ابن ادريس في الرد عليهم و أى تحريم حصل بين اخت هذا المولود و المرتضع و بين أولاد الفحل.

ص: ١٩٥

١- ١) أى: على اخوته من النسب.

٢- ٢) المبسوط ٢٩٣/٥.

فلو كان الشيخ و من سبقه أو لحقه فهموا العموم من الخبر و كانوا قائلين به، لكان لهم أن يقولوا في جوابه انها اختهم من امهم و أبيهم، فان علاقه الرضاعه كعلاقه القرابه، و كيف يصح القول بأن الشيخ كان قائلاً- بعمومه على الوجه الذى قال به صاحب الرساله؟ مع قوله بأن التحريم متعلق بالمرضع وحده، و تصريحه فى النهايه بما ينافى عمومه على هذا الوجه و استدلاله على التحريم و النشر بأحاديث المنزله و روايته فى التهذيب روايه تنافى عمومه المذكور من غير تأويل، و قد قال صاحب الرساله: انه دليل اعتماده عليها، الى غير ذلك من التصريحات و التلويحات الداله على عدم قوله بعمومه على هذا الوجه.

و بالجمله ما وجدنا لهذا العموم الذى ادعاه عينا و لا أثراً فى كلام أحد من المتقدمين و المتأخرين بل و فى كلامهم ما يشعر بخلافه كما نبهناك عليه، و كفاك فى هذا شاهداً و رود هذا الخبر الموثق الصريح فى خلافه، و مثله كلام الشيخ فى النهايه، كما مرت اليه الاشاره.

أقول: و مما قررناه و نقلناه آنفاً و سالفاً يظهر لك حال ما أفاده فى الرساله بقوله الرابع أنه مخالف للاخبار التى تنبئ و تبتنى على ابقاء الخبر المتقدم على عمومه من غير معارض شرعى.

كصحيحه على بن مهزيار قال: سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثانى عليه السّلام عن امرأه أرضعت لى صبياً، فهل بحل لى أن أنزوج بنت زوجها؟ فقال لى: ما أجود ما سألت، من هنا يؤتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره، فقلت له: ان الجاريه ليست بنت المرأه التى أرضعت هى بنت غيرها، فقال عليه السّلام: لو كن عشرًا متفرقات ما حل لك منهن شىء هن بمنزله بناتك (١).

ص: ١٩٦

و كصحيحه أيوب بن نوح قال: كتب علي بن شعيب الى أبي الحسن عليه السلام امرأه أرضعت بعض ولدي هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها؟ فكتب: لا يجوز ذلك، لان ولدها قد صار بمنزله ولدك (١).

و كصحيحه عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب الى أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام امرأه أرضعت ولد الرجل أيحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنة هذه المرضعه أم لا؟ فوقع عليه السلام: لا يحل ذلك له (٢).

فهذه الاخبار الصحيحة التي رواها الكليني و الشيخ و روى الصدوق الاخير منها ناطقه بنشر التحريم من طرف المرتضع، و بأنه كما أن المرتضع بصير بالرضاع بمنزله الولد المولودى للمرضعه و الفحل كذلك يصير رضيعه أيضاً بمنزله الولد المولودى لوالدى المرتضع.

بل ناطقه بأن باقى اخوه الرضيع كذلك تبعاً للرضيع، ففيها دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع، و انه كما يحرم لتحريم الفحل و المرضعه على المرتضع أولادهما و باقى أقربائهما المحرمه على ولدهما النسبى، كذلك يحرم لتحريم والدى المرتضع على رضيع المرتضع أولادهما و باقى أقربائهما المحرمه على المرتضع بلا تفاوت، بناءً على عموم الخبر المؤيد بهذه الاخبار و غيرها مما تقدم و ما سيجىء من غير وجود معارض من الاخبار.

أقول: لا- يلزم من ثبوت التحريم فى هذا الفرد المعين مع خروجه عن حكم الاصل و ظاهر القواعد المقرره لورود النص عليه بخصوصه تعديه الحكم الى ما أشبهه، فانه قياس لا نقول به.

و بالجمله قد تقرر بما تكرر أن هذه الاخبار وردت مخالفة لاصاله الحل

ص: ١٩٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٢١/٧، ح ٣٢.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٧٦، ح ٤٦٦٩.

و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق،فوجب اقتصارها على محل ورودها فان تعديتها منه الى غيره قياس غير مسوغ.

و اليه يشير قول من قال:أحاديث المنزله تقتصر على موضع النص لا- يتجاوز بها الى غيره،لان ذلك عين القياس المتفق على بطلانه عند الطائفة المحقه.

و عليه فلا- تأييد فيها لعموم الخبر لو سلم له ذلك، كيف و له كما عرفت معارض من الاخبار،فليست فيها دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع،و قد سبق فيه ما هو معنى اللبيب.

ثم قال قدس سره فى الرساله:اعلم ان قوماً فى هذا المقام قالوا:ان الاستدلال بالتحريم المتضمن له هذه الاخبار على نشر الحرمة من المرتضع و نسله و والده الى سائر محارمه و تحريمهم على رضيع المرتضع و أقربائه، كما فى المرتضع بالنسبه الى أقربائه الرضاعيه قياس،و ان العله التى فيها من صيروره بنات المرضعه و الفحل بمنزله بنات والد المرتضع و ان كانت منصوصه الا أن تعديتها مشروطه بوجودها فى المعدى اليه،و هى ليست موجوده فى المواضع المتنازع فيها.

و الحق أنه ناش من قله تدبرهم و عدم تفكرهم فى دلالة الاخبار و ملاحظه بعضها مع بعض،بناءً على رسوخ تلك المقدمات الاجتهاديه الاعتباريه فى أذهانهم،و إلا فقد ظهر أن مناط هذا الاستدلال ليس الا على العموم المستفاد من الخبر المستفيض المؤيد بهذه الاخبار و غيرها مما ذكر و مما سيذكر.

بأن يقال:كما أنكم تقولون بتحريم محارم رضيع المرتضع على المرتضع لصيرورته بمنزله أخيه الحقيقى و ولد والديه،أى:الفحل و المرضعه بناءً على دلالة الخبر المستفيض،فلتقولوا بناءً على عموم ذلك الخبر أيضاً بتحريم محارم المرتضع أيضاً على رضيعه،بل على سائر اخوته الابويه و الاميه أيضاً،

لصيورتهم أيضاً أخوه للمرتضع و أبناء لوالديه، كما هو يصرح به فى تلك الاخبار.

بل ينبغى أن تقولوا فى نسبه سائر الاقرباء بعضهم مع بعض بذلك أيضاً بناءً على العموم و ثبوت القرابه من الطرفين، كما لا يخفى بعد التأمل الصادق.

و الفرق بين المرتضع و الرضيع بما ذكرتم من الوجوه العقليه غير مسموع فى مقابل الاخبار، سيما مع تأييدها بالمؤيدات القويه فافهم.

أقول: و أنت بعد احاطتك بما أسلفناه فى المواضيع و خبرتك بحقيقه الحال لعلك لا نحتاج الى التنبيه على ما فى هذا المقال، و لكننا نشير الى نبذه مما فيه.

فقول: هذا الخبر المستفيض لما كانت له دلالة على تحريم محارم رضيع المرتضع على المرتضع، لان معناه أنه كلما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره فى الآيه، فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت الرضاعيه و العمه الرضاعيه و هكذا قلنا بتحريمهن عليه و لما لم تكن له دلالة على تحريم محارم المرتضع على رضيعه فضلاً عن سائر اخوته الابويه و الاميه، اذ لا رضاع هنا، و الاصل فى كل شىء كما تقرر بما تكرر الحليه و الاباحه لم نقل بتحريمهم عليه.

ثم لما وردت أخبار على خلاف الاصل دلت على تحريم أولاد المرضعه و الفحل على أب المرتضع، معلله بأنهم قد صاروا بمنزله أولاده و بناته فى التحريم و لم تكن تلك العله - و هى صيرورتهم بمنزله أخوه أولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن - موجوده هنا، و مع عدم وجودها فيه كان الحكم بالتحريم فيه مع كونه مخالفاً لأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق و عموم بعض الايات و الروايات قياساً محضاً، قلنا بالتحريم هناك و اقتصرنا عليه، كما مر لما مر، و لم نقل به هنا لما سبق.

و أما أن هنا أخباراً متأيده بالمؤبدات القويه منافيه لما ذكرناه،فمجرد دعوى غير مسموع فى مقابل ما حررناه فافهم.

ثم لما كان مناط هذا الاستدلال على العموم المستفاد من الخبر على زعمه و قد مضى أن لا عموم له بهذا الوجه،سقط ما نيط عليه.

و على تقدير ثبوت العموم،فهو معارض بعموم الايات المؤيد بخصوص بعض الروايات و الاصلات،كأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و نحوها،و قد تقرر بما تكرر أن بعد التعارض و التسايط ينتفى التحريم،و بانتفائه تثبت الاباحه،ضروره امتناع ارتفاع النقيضين.

فللخصم أن يقول و الحق أن ما ذكره ناش من قله تدبره و عدم تفكره فى دلالة الايات و الروايات و ملاحظه بعضها مع بعض،بناءً على رسوخ تلك المقدمه -و هى عموم الخبر فى ذهنه،و الا فقد ظهر مما حررناه أن لا عموم له فضلاً عن أن يكون مؤيداً بهذه الاخبار و غيرها،و هذا ما قيل: كما تدين تدان.

فلما أصبح (١) الشر فأمسى و هو عريان فلم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

و من أقواله فى هذه رساله قوله:و من جمله أدلتهم المعتمده أيضاً قوله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (٢) و قوله تعالى بعدد تعدد المحرمات من النساء وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٣) و قوله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ (٤) الايه،حيث دلت كلمه «ما» و كذا الجمع المحلى باللام و كذا سياق الكلام على العموم.

و جوابه فى غايه الظهور،اذ ارتكاب التخصيص فيها لازم من جهات شتى بالاجماع،و أقل ما فى الباب ما تضمنه قوله صلى الله عليه و آله المسلم الثابت المتفق عليه

ص: ٢٠٠

١- ١) فى الاصل: صرح.

٢- ٢) سوره النساء: ٣.

٣- ٣) سوره النساء: ٢٤.

٤- ٤) سوره النور: ٣٢.

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. من تحريم غير الاخوه و الام من سائر المحرمات الرضاعيه.

لا يقال: لا تخصص الآيه الا بالمجمع عليه، و هو ليس هاهنا الا حرمة اقرباء الفحل و المرضعه على المرتضع و نسله، و ذلك لنا لا علينا.

لانا نقول: بعد تسليم انحصار التخصيص بالمجمع عليه أن المجمع عليه هاهنا هو الخبر المذكور، و لا يخفى أن مضمونه عام شامل لما نحن فيه، و لم يتحقق اجماع على تخصيصه بما ذكرتم، فالاستدلال بالآيات حينئذ مصادره، كما هو ظاهر على المتأمل.

أقول: و فيه نظر ظاهر لا يخفى، لان هذا الخبر و ان كان مجمعاً عليه الا أنه لم يتحقق اجماع على عموم مضمونه و شموله لما هو فيه من ايجاب التحريم الكلى بحيث يترتب على علاقه الرضاعه كل تحريم يترتب على علاقه القرابه من غير فرق، كما هو المذكور فى رسالته، بل لم يقل بعموم مضمونه الكذائى أحد غيره كما نبهناك عليه، فكيف يكون عمومه هذا مخصصاً لعموم الآيه، و انما يكون كذلك أن لو كان عمومه مجمعاً عليه، لانه سلم انحصار التخصص به.

و مع قطع النظر عن ذلك و البناء على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد نقول: لا دلالة لهذا الخبر على ما ادعاه بوجه كما مر غير مره. و على تقدير دلالته عليه ليس بمشابه يعارض ما نقلناه من الخبر الموثق و يخص عموم القرآن به، اذ لا بد لتخصيص القرآن بالخبر من كون الخبر نصاً فى الدلاله على ما يخرج القرآن به عن ظاهره.

و بالجمله ينبغى فى تخصيص قطعى المتن بظنى المتن من كون دلالة المخصص الظنى قطعيه لتجبر به قطعيه العام، فلا بد و أن يكون دلالة الخاص على الفرد المخرج المخصص عن العام القطعى أقوى و أتم من دلالة العام، و هو ظاهر

و مبين فى الاصول، فلا تغفل عن هذه اللطيفه، كذا أفاد و أجاد مولانا الفاضل الاردبيلى فى آيات أحكامه.

أقول: و لا يخفى على أحد أن هذا الخبر ليس بنص فى الدلاله على ما يخرج به القرآن عن ظاهره، بل لا دلاله له عليه أصلاً، فضلاً عن كونها قطعيه أو أقوى و أتم من دلاله العام عليه، فكيف يجعله مخصصاً له و يدعى عليه الاجماع، فالاستدلال بهذا الخبر حيثند مصادره، كما هو ظاهر على المتأمل.

بيانه: ان المستدل لما استدل بعموم الايات على عموم التحليل أجاب عنه بأن عمومها أول المسأله، و انما تكون عامه لو لا تخصصها بعموم مضمون هذا الخبر المستفيض الدال على عموم التحريم، فله أن يعود و يقول: عموم مضمونه انما يكون حجه و مخصصاً لعمومها أن لو كان عمومه بهذا المعنى مجمعاً عليه، و هو أول المسأله بل لم يقل به سواك، فظهر أن المحتاج الى الاجماع ليكون حجه و مخصصاً لعموم الايات انما هو عموم مضمونه الكذائى لا تخصصه بما ذكره.

ثم قد سبق أن عموم مضمون هذا الخبر على تقدير تسليمه و ثبوته، كما يمكن أن يكون مخصصاً لعموم الايات، كذلك عموم هذه الايات مع خصوص بعض الروايات و أصاله الحليه و البراءه و الاباحه و استصحاب الحل السابق و غيرها يمكن أن يكون مخصصه لعمومه بما ذكره، بل هذا أولى كما لا يخفى.

و على تقدير التقابل و التكافؤ يلزم منه التساقط، فينتفى التحريم قطعاً لانقضاء سببه، و يلزم منه ثبوت الاباحه.

و بالجمله فظهر مما قرناه أن عموم الايات على حاله، و انما خرج منه ما أجمع على خروجه من الفحل و المرضعه و أقربائهما بالنسبه الى المرتضع و نسله و أبيه، لدلاله الاخبار الصحيحه الصريحه فى تحريم أولاد الفحل و المرضعه على أب المرتضع.

و هذا بناء على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الصحيح الصريح، فهذا القدر من التخصيص المستند الى الاجماع و الاخبار الصحيحه الصريحه لازم فيها، و يبقى الباقي تحت عمومها الى أن يخرج بالدليل و ليس، اذ ليس فى الايات و الروايات الواردة فى باب الرضاع فيما علمناه ما يدل صريحاً على تحريم الزائد على الفحل و المرضعه و أقربائهما على المرتضع و آبيه و تحريمه عليهما و على أقربائهما، و الاصل و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و عموم بعض الايات و الروايات السالفه و غيرها تفيد الحل و الاباحه فيما عداه.

فمن ادعى تحريمه المنافى لمفاد المذكورات، فعليه اقامه دليل أو ذكر آيه أو روايه تدل بصراحتها عليها، فان غيره الصريح منها لا يصلح لمقاومه المذكورات و مقابلتها. و على تقدير التقابل و التسايط يلزم منه انتفاء التحريم لما مر مراراً.

و أما قوله متصلًا بما نقلناه عنه: و عجبى ممن نظر الى عموم كلمه «ما» فى قوله تعالى ما طاب لكم و لم يتأمل فى طاب، فتأمل.

ففيه أنه تأمل فيه فأداه تأمله الى الحكم بأنه طيب حلال مباح، لعدم ما يدل على حرمة بخصوصه، أو باندرجاه فى وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فجزم بحليته كما هى الاصل فى الاشياء.

هذا مع ورود كل شىء مطلق - أى: مباح - حتى يرد فيه نهى، و كل شىء حلال حتى يعلم أنه حرام، و لم يرد هنا نهى، و لم يعلم حرمة بوجه شرعى يمكن أن يعتمد عليه، أو تركز النفس اليه، على أن كون الشىء حلالاً - لا - حاجه فيه الى تأمل و دليل، لأنه الاصل فيه، و انما يحتاج الى التأمل و الدليل كونه حراماً لأنه على خلاف أصله، و لا دليل هنا على حرمة أقرباء المرضعه و الفحل على أولاد أب المرتضع الا عموم هذا الخبر على ظنه، و قد عرفت ما فيه.

و اعلم أن الطيب فى اللغة جاء بمعنى اللذيذ و بمعنى الحلال، كما فى القاموس (١) و الاخير هو المراد هنا، أى: ما حل لكم من النساء، بأن لا يكون هناك رضاع و لا نسب و لا مصاهره و غيرها من أسباب التحريم.

قال قدس سره فى رساله: ثم ان من جمله أدلتهم و لعله هو الاصل الاصيل عندهم و المنوط عليه عملهم، كما ينادى به كلامهم انتفاء ما جعلوه مقتضى التحريم فيما قالوا فيه بالتحليل.

و ملخصه: أن الرضاع هو الشرب عن اللبن، و اللبن مخلوق من ماء المرأه و زوجها، فمن شرب منه صار كالمخلوق من مائهما دون من لم يشرب، فعلى هذا المرتضع بسبب شربه من لبن الفحل و المرضعه يشارك أولادهما المخلوقين من مائهما أو ماء واحد منهما، و بذلك يحرم عليهم و يحرمون عليه، و يحرم كل من الفحل و المرضعه و محارمهما عليه و هو يحرم عليه و بحكمه أولاده كما هو ظاهر.

بخلاف اخوه المرتضع ولاده بالنسبه الى هؤلاء و اخوته رضاعاً بالنسبه الى والديه و سائر محارمه نسباً، اذ لا شرب هناك و لا ولاده، فلا مشاركته و لا تحريم، و لاجل هذا خصصوا الخبر المستفيض بالمرتضع و نسله، و تركوا قول من قال بالنشر منه الى غيره كما مر مفصلاً.

أقول: قد عرفت أن هذا الخبر عندهم ليس بعام يعم المرتضع و غيره من أقربائه من الطرفين حتى يحتاجوا فى تخصيصه به الى نكته و دليل، و لذلك قالوا: ان التحريم متعلق بالمرتضع، و لم يقولوا انه مخصص به، كما سبق فى كلام شيخ الطائفة، فافهمه.

و أما هذا الذى نقله عنهم، فليس هو عندهم بمخصص لهذا الخبر و لا كلامهم

ص: ٢٠٤

مبنى عليه كما ظنه، كيف و لم يقل واحد منهم بعمومه على الوجه الذى قال به، فكيف يجعلونه مخصصاً لهذا العموم، بل هو نكته و لم بينوه لتحريم ما حرم على المرتضع وحده دون سائر أقربائه فافهمه، و من هنا فهم أن ما بنى عليه كلامهم ليس هو بمبنى عليه.

قال قدس سره متصلًا بما سبق نقله: و بناءً عليه أيضاً قالوا فى بيان تحليل اخوه المرتضع على الفحل و ما يشبه هذا: ان أخت الابن انما تحرم لو كانت بنتاً للانسان أو بنتاً لزوجته المدخول بها، و الامران معاً هنا منتفیان، و لو سلم لكان من قبيل الثانى دون الاول فلا- يحرم، لان النبى صلى الله عليه و آله قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. يعنى ما كان من النوع الاول و لم يقل من المصاهره التى ما نحن فيه من قبيلها.

و قالوا فى بيان تحليل اخوه المرتضع و لاده على اخوته رضاعاً: ان أخت الاخ لا تحرم على الانسان، الا اذا كانت أختاً له من أبيه أو من أمه، فان أخت الانسان من الام تحل على أخيه من الاب، لعدم كونها أختاً له لا من أبيه و لا من أمه، و هؤلاء بعضهم على بعض هكذا، و على هذا القياس سائر ما ذكروه فى المواضع التى قالوا فيها بالتحليل.

أقول: و ذلك أن هذا القول منهم ليس مبنياً على أن هذا الخبر يعم تحريم أخوات المرتضع بالنسبه الى الفحل، لكنه مخصص بما ذكروه فى بيان تحليلهن عليه، بل هو مبنى على عدم شموله لتحريمهن عليه، فانهن أخوات الابن الرضاعى لا بنات له، و أخت الابن انما تحرم لو كانت بنتاً للانسان الى آخر ما قالوه.

و يؤكد ما قلناه ما نقله فى رساله عن فرقه من المخالفين أنهم قالوا باختصاص التحريم بالمرتضع و نسله، استناداً الى تلك الوجوه التى استعملها و قبلها من تبعهم من أصحابنا فى ذلك المذهب قال الشيخ و كذا العلامة و غيرهما نقلاً عنهم

أنهم قالوا:الحكم فيما عدا المرتضع و عدا من تناسل منه بمنزله ما لم يكن هناك رضاع،فيحل للفحل نكاح أخت هذا المولود و نكاح أمهاته و جداته،و ان كان لهذا المرتضع أخ حل له نكاح هذه المرضعه و نكاح أمهاتها و أخواتها كأنه لا رضاع هناك.

و هكذا أقول،و ذلك أن هذا المنقول عنهم أيضاً صريح في أن أحداً منهم أيضاً لم يقل بعموم هذا الخبر على هذا الوجه و لم يفهمه منه،لان المقدر فيه لا- يحتمل غير ما قدرنا فيه،و هو كما عرفته يفيد اختصاص الحكم بالمرتضع،و لما لم تكن أخبار المنزله الوارده في المرتضع و أبيه و ارده في طرقهم أعرضوا عنها و لم يعملوا بمضمونها و خاصه بالنسبه الى الفحل،فانه قياس محض.

و كذلك من أصحابنا من لم يكن عاملاً- بخبر الواحد،و هم الا-كثر على ما في الدرأيه الشهيديه،أو كان و لم يسوغ مثل هذا القياس لم يعملوا بمضمونها، فحكموا بما نقل عنهم صاحب الرساله،مع أن جواز نكاح الفحل بأم المرتضع و نكاح والده بالتى أرضعته واضح لا خفى و لا خلاف فيه.

و قال العلامة في القواعد (1)و التحرير (2):للفحل نكاح ام المرتضع و أخته و جدته،و القول بالتحريم للشيخ في الخلاف،قال:اذا حصل الرضاع المحرم لم يحل للفحل نكاح أخت المرتضع بلبنه و لا- لاحد من أولاده من غير المرضعه و منها،لان اخوته و أخواته صاروا بمنزله أولاده.و الظاهر أن تعديه أحاديث المنزله الوارده في أب المرتضع بالنسبه الى أولاد الفحل اليه بالنسبه الى أولاد أب المرتضع قياس محض فتأمل.

ثم أنت قد عرفت مما قرناه سابقاً أن الاصل في الاشياء هو الاباحه و الحلبيه

ص: ٢٠٦

١- (١) القواعد ١١/٢.

٢- (٢) التحرير ٥/٢.

كما دلت عليه الأدلة العقلية متأيده بالأخبار و تصريح الاخير،ففى كل موضع لم يقم فيه دليل يقتضى التحريم و جب فيه الحكم بالتحليل،لانه أصله و مقتضاه و التحريم طار و لانتفاء سبب التحريم،فيلزم منه ثبوت الاباحه،لما مر غير مره أن ارتفاع النقيضين الا فى المرتبه غير معقول.

و كذلك قد عرفت مما أسلفناه أن المستفاد من الخبر المستفيض هو أن الرضاع عله التحريم و مقتضيه،فحيثما تحقق تحقق و حيثما انتفى انتفى،و حينئذ و جب فيه القول بالحلبيه و الاباحه.اللهم الا أن يمنع منه مانع،فان تخلف المقتضى عن المقتضى لمانع غير عزيز عقلا و نقلا.

و اذ قد عرفت هذا عرفت أن القول باحتمال أن يكون هنا مقتضى التحريم و نحن لا نعلمه،أو أن المقتضى لعله محض تحقق كذا مجرد و سواس ناش من القريحه السودانيه،و محض احتمال شبيه بما نقل عن السوفسطائيه.و الى مثل هذا الاحتمال أشار صاحب الرساله فيها متصلا بما نقلناه عنه،أعنى بقوله قالوا فيها بالتحليل بقوله:و فيه نظر.

أما أولا فلان من انتفاء المقتضى الخاص لا يلزم انتفاء مطلق المقتضى،و عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود،على أن هنا أشياء يمكن دعوى كونها المقتضى هاهنا،كأن يقال مثلا لعل المقتضى هو محض تحقق علاقه الاخوه الحاصله من ارتضاع المرتضع من لبن رضيعه،كما أشرنا اليه فى أول المبحث.

أقول:من تتبع مدارك الاحكام و لم يجد فيها ما يدل على تحريم الشىء الفلانى فلا بد له من القول بتحليله،و الا لزم أن لا يمكنه القول بحليه الاشياء التى لا دليل له على تحريمها بعين تلك المقدمه القائله بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود،اذ لقائل أن يقول:لعلها تكون حراماً و على تحريمها دليل و نحن لم نجد.

وقد تقرر أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، و صريح قوله عليه السلام:

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه (١). ينفيه لصراحته في أن تحصيل العلم بكونه حلالاً مما لا حاجة فيه إليه، بل يكفي فيه مجرد عدم العلم بكونه حراماً إلى أن يحصل العلم بأنه حرام، و أصرح منه قوله في صحيحه ابن سنان: كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلالاً أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (٢). و كذا ينفيه قولهم: ما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه، أو باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فالظاهر فيه الحليه.

فالقول بالتحريم هنا مع أنه خلاف الاصل و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و ظاهر عموم الايات و مفهوم بعض الروايات بمحض لیت و لعل، كما ترى ضعيف و في نفسه سخيّف.

ثم قال متصلاً بما سبق: و أما ثانياً فلأنه وجه اجتهادي و خيال اعتباري في مقابل الادله التي ذكرناه، و المحدث الملازم لطريقه أهل البيت عليهم السلام لا يلتفت اليه و لا يعتمد عليه، بل الحق أن هذا هو عين القياس الباطل عند علمائنا قاطبه فان ما جعلوه مقتضى التحريم و عله تامه في ذلك بحيث أداروا عليه دائره التحليل و التحريم و حصروا العله فيه محض استنباط من غير نص في خبر و لا- ذكر في أثر كما هو ظاهر. و امكان الاستفاده من بعض الظواهر غير كاف سيما مع قيام المعارض و هل القياس الا مثل هذا؟ أقول: و فيه مع ما عرفته آنفاً و سالفاً في بيان خبر يونس بن يعقوب، من أن ما قالوه في بيان تحليل اخوه المرتضع ولاده على اخوته رضاعاً ليس مجرد وجه اجتهادي و خيال اعتباري، كما ظنه و نسبه الى عين القياس الباطل، بل هو

ص: ٢٠٨

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٢٦/٧، ح ٩.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٢٦/٧، ح ٨.

كالمنصوص في ذاك الخبر و المذكور في هذا الاثر، كما أشار اليه آخوندنا التقى المتقى قدس سره على ما سبق، و لا معارض له أصلاً.

فتأمل بعد التذكر أو المراجعه أن الحكم بحليه شيء لا- حاجه فيه الى نص و لا أثر سوى ما سبق من النصوص و الاثار العامه الداله على أن الاصل في الاشياء هو الاباحه و الحليه، و انما يحتاج اليه الحكم بحرمته، لانه خلاف أصله و لا نص و لا دليل هنا على تحريم ما حرمه في رساله، لان أدلته التي بها يصول على الخصوم على العموم لا- دلالة لها على ما ادعاه، لا- من حيث المنطوق و لا من حيث المفهوم.

اللهم الا أن يقال: ان بعضها يدل على بعض المدعى من باب القياس الغير المسوغ، لما عرفت من حديث تعديه أحاديث المنزله، و يظهر منه أن القائل بالقياس و العامل به هو في الحقيقه لا خصومه، و ان دعواه ملازمه طريقه أهل البيت عليهم السلام، غير مقرونه بالصحه و الصدق، كما يظهر عند التأمل الصادق، فتأمل.

ثم قال: و أما ثالثاً فلانه منقوض بما تقدم من الاخبار الصحيحه الداله صريحاً على تحريم أولاد الفحل، و كذا أولاد المرضعه على أب المرتضع، مع أنه لا- شك في عدم وجود ما جعلوه عله للتحريم و مناطه هناك، و التزام طرح تلك الاخبار مع عمل معظم الاصحاب بها، بل بدون ذلك أيضاً بعيد عن جاده متابعه الال صلوات الله عليهم أجمعين، بل هو عين طريق أهل الضلال.

أقول: لا- بعد فيه كثيراً، لانها أخبار آحاد مخالفه لعموم الايات، و ما يقتضيه بعض الادله الاجتهاديه القويه، فمن لم يعمل بخبر الواحد معللاً بأنه لا يفيد علماً و لا عملاً كالمرتضى و الاكثر على ما في درايه الحديث للشهيد الثاني، و منه يظهر و هن قوله مع عمل معظم الاصحاب بها، و لعله لذلك أضرب عنه بقوله «بل بدون ذلك أيضاً» فلا عليهم طرحها و العمل بعموم الايات السالفه و ما تقتضيه الاصاله

و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و غيرها من الاصول و القواعد، و كذا من عمل بخير الواحد، و لكنه لم يجعله لكونه ظنى المتن مخصصاً لما هو قطعى المتن، و هم الاكثرون أيضاً كما هو المذكور فى الاصول، فلا عليهم أيضاً طرحها.

و من البين أن العله المذكوره تطرد و تدور وجوداً و عدماً على هذين الرأيين بقى من يعمل به و بجعله مخصصاً، فهو يقول هذه أخبار وردت مخالفه لاصاله الحل و الاباحه و غيرهما مما سبق، فوجب قصرها و حصرها على محل ورودها كما قالوا نظيره فى سائر المسائل الفقهيّه، فليست هذه بأول قاروره كسرت فى الاسلام، و خصوصاً اذا كانت تعديتها منه الى غيره قياساً محضاً.

و العله المذكوره و ان لم تكن مطرده دائره وجوداً و عدماً على هذا الرأى، الا أن صاحبه لم يستدل على تحليل ما حرمه صاحب الرساله فيها بهذا الدليل حتى يرد عليه ذلك.

بل قال: ان المحرمات بنص القرآن و ان كانت ثلاث عشر امراً، سبع بالنسب و اثنتان بالرضاع و أربع بالمصاهره، الا أن الاجماع من المسلمين قاطبه انعقد على أن كل ما يحرم بالنسب من السبع المذكورات فى الآيه يحرم أمثالهن من الرضاعه للخبر المشهور، فمن دخل فى احدى من ذكر نحكم بتحريمه و الا- فلا- الا- أن يقوم دليل من خارج على التحريم، كما فى أحاديث المتنزه.

فلا يرد عليه ما أورده متصلًا بما سبق بقوله: و كذا القول بخروج ذلك وحده بالنص، كما صدر اضطراراً عن بعض المتدنيين الراسخه فى قلبه قواعد الاصوليين خارج عن حد الانصاف، بل هو محض الاعتساف، سيما مع ذكر العله فيها و قيام قرائن عدم الاختصاص كما حققناه.

على أن لنا أن نقول: تلك الاخبار كافيه فى الدلاله على عدم اطراد تلك العله عدماً، فلا يمكن تخصيص عموم ما مضى بها، و لا يوثق بالحكم بالتحليل

بمحض انتفائها، سيما مع قيام الأدلة المتقدمة الداله على ما ينافيها، ولا أقل على وجود الخلاف فيها.

و بالجمله دوران تلك العله وجوداً و عدماً معاً ممنوع، لا بد في المصير اليه من دليل مثبت، و دونه سيما مع قيام تلك المعارضات
خرط القتاد، فتدبر.

أقول: قد مضى أن ما مضى لا - عموم له، و ان الغرض من ايراد تلك العله ليس هو تخصيصه بها، و ان الحكم بالتحليل ليس
بمحض انتفائها، بل هو و ما استفيد من الخبر الموثق و أصله الاباحه و البراءه و الاستصحاب و عموم الايات و نحوها، و لو كان
بمحض انتفائها لكان موثقاً به، لا طرادها عدماً كاطرادها وجوداً على مذهب من تمسك بها، و لا حاجه له في اثباتها الى دليل، اذ
لا معارض لها على مذهبه.

فان الأدلة المتقدمة: اما لا دلالة لها على ما ينافيها، أو هي مطروحه عند من تمسك بها، فهي لدورانها عنده وجوداً و عدماً مع انتفاء
ما يصلح أن يعارضها في غايه القوه و المتانته، فكذا ما رتب عليها من الاحكام التي منها ما أشار اليه في رساله بقوله: و لا تغفل
عما يترتب على استضعاف هذه المقدمه من ضعف ما رتبوه عليها نحو قولهم مثلاً يكون انتساب أولاد الفحل و أولاد المرضعه
الى أب المرتضع و اخوته الولاديه، و كذا نسبه اخوته ولاده الى الفحل و المرضعه من باب المصاهره لا النسب، اذ من لم يعتمد
على العله المذكوره و لم يقل بدورانها وجوداً و عدماً له أن يلحق نسبه هؤلاء بالنسب، كما أنهم ألحقوا به نسبه المرتضع الى
الفحل و أولاده.

أقول: عدم اعتماده عليها لكونه عاملاً - بأخبار الاحاد و قائلًا بصلاحيها لتخصيص الكتاب، فتصير أحاديث المنزله عنده ماده
لنقضها على تقدير استدلاله بها على تحليل هؤلاء بعضهم لبعض لا يقدح في صحتها و دورانها وجوداً و عدماً

عند من لم يعمل بها، أو عمل و لم يقل بصلاحيته لتخصيص الكتاب.

فظهر أن الاخبار المتقدمه ليست بماده النقض لهذه المقدمه عند من قال بها و لم يقل بها، و انما هي ماده النقض لها عند من لم يقل بها و قال بها، و قد سبق أنها عنده و ان لم تكن دائره وجوداً و عدماً، إلا أنه لم يستدل بها على تحليل ما حرمه صاحب الرساله حتى يرد عليه ذلك، ففي الحقيقه لا نقض هنا على أحد، كما لا يخفى على العارف بمعنى النقض.

فظهر أن ترتب ما رتبوه على العله المذكوره ليس بضعيف، و ان الحاق نسبه هؤلاء بالنسب لا وجه له، اذ لا رضاع هنا فلا شرب فلا شركه، بخلاف الحاق نسبه المرتضع به، فانه بسبب شربه من لبن المرأه و زوجها صار بمنزله أولادهما، فسرى الحرمة من الجانيين.

و اعلم أن المذكور في كتب الفقيه أن النسب هو الاتصال بالولاده بانتهاء أحدهما الى الآخر كالاب و الابن، أو بانتهاهما الى ثالث مع صدق اسم النسب عرفاً على الوجه الشرعي، و المصاهره علاقته تحدث بين الزوجين و أقرباء كل منهما بسبب النكاح توجب الحرمة، و على هذا فالنسب و السبب و هو المصاهره متقابلان لا يشمل أحدهما الآخر، و هو الظاهر من قوله تعالى هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا (١) أي: قسمه قسمين ذو نسب و صهر.

قال في مجمع البيان في فصل اللغه: النسب ما يرجع الى ولاده قريبه، و الصهر خلطه تشبه القرابه، و المصاهره في النكاح المقاربه (٢).

و نقل في بعض التفاسير عن علي عليه السلام النسب ما لا يحل نكاحه من القرائب، و الصهر ما يحل نكاحه من القرابه و غيرها. و قيل: الصهر حرمة الختونه.

ص: ٢١٢

١- ١) سوره الفرقان: ٥٤.

٢- ٢) مجمع البيان ١٧٤/٤.

وقال المفسرون: النسب سبعة أصناف من القرابه يجمعها قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَ مِنْ هُنَا إِلَى قَوْلِهِ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (١) تحريم بالصهر، وهو الخلطه التي تشبه القرابه، وهو السبب المحرم للنكاح كالنسب المحرم، حرم الله سبعة أصناف من النسب، وسبعة من جهه الصهر، سته في الآيه التي ذكرت فيها المحرمات، والسابعه في قوله وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ (٢).

أقول: و بهذا انكشف حال ما أفاده في الرساله بقوله: و اعلم أن استدلالهم أيضاً بالخبر المستفيض على عدم تحريم نسبه من قبيل المصاهره محل مناقشه و كلام اذ يحتمل بعيداً أن يكون المراد بالنسب فيه مطلق القرابه سببيه كانت أو ولاديه، و لعله يرشد الى هذا الاحتمال ورود لفظه القرابه في بعض الروايات بدل النسب و ان كان الاظهر أن المراد بها النسب.

أقول: و من الغرائب أن نحكم بتحريم شيء بمحض احتمال بعيد لا- يحتمله اللفظ، مع أصاله الحليه و الاباحه و البراءه و الاستصحاب، و قوله عليه السلام: كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه. كل شيء مطلق- أي: مباح- حتى يرد فيه نهى.

و أغرب منه أن يراد من الخاص الوارد في أخبار كثيره المعنى العام، لوروده في خبر مع أن حمل العام على الخاص و جعله حاكماً عليه من الواجبات عند الخواص و المسلمات التي لا كلام فيها.

الا- أنه قدس سره بنى كلامه في تحريمه ما حرمه في رسالته مخالفاً للاصحاب على اعتباره ما لا يحتمله اللفظ و الاحتمالات البعيده الغير المعبره عندهم، لان

ص: ٢١٣

١-١) سورة النساء: ٢٣.

٢-٢) سورة النساء: ٢٢.

بناء استدلالهم بالآيات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر لا- على الاحتمالات البعيدة الخطور على الخواطر، كما سبق آنفاً و أمثاله الكثيره.

فانه قد ورد فى أخبار كثيره يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، و وردت فى روايه لفظه القرابه بدل النسب فأوله اليها و جعلها شامله للسببيه و النسببيه، و هذا كما ترى ما لا يقول به سفيه، فضلاً عن أن يقول به فقيه.

أقول هذا و أستغفر الله، ثم أقول: و لما استبان مما قررناه ضعف ما أصله و فرع عليه الاحكام و نقض ما أسسه و بنى عليه الاحكام، و كان هذا هو القصد الاول و غايه المرام و الغرض الذى يساق له الكلام فى هذا المقام.

و بان منه أن التحريم متعلق بالمرتضع وحده، اذ لا- دليل على تعديته منه الى غيره، الا- ما ورد فى خصوص أبيه من أحاديث المنزل، فانها صحيحه صريحه فى أن أولاد المرضعه و الفحل و لاده و رضاعاً قد صاروا بمنزله أولاده، فيجب اعتبارها فيه و اقتصارها عليه، لوجوب الاقتصار على مورد النص فيما خالف الاصل.

كان الحرى بنا أن نترك النعرض لسائر ما أفاده (1) مع ما فيه، فان من حسن اسلام المرء ترك ما لا- يعنيه، حامدين لله على الاتمام، و شاكرين له على حصول المرام، و مصلين على رسوله و آله الكرام عليهم السلام الى يوم القيامة.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٣٠) ذى الحجه سنه (١٤١٠) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢١٤

١ - ١) اذ ليس فى رسالته هذه افاده زائده على ما هو المشهور بين الاصحاب سوى ما ذكره فى المقدمه من أن الخبر يفيد أن حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و أمماً، فبعد ظهور بطلان هذا الحكم و انتقاضه و معلوم أنه يتبعه فيه ما فرعه عليه كان الاحسن ترك النعرض لما عداه لشهرته المغنيه عن النعرض له «منه».

رساله في التعويل على أذان الغير في دخول الوقت

في التعويل على أذان الغير في دخول الوقت

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢١٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قال الفاضل العلامة قدس سره في جواب من سأله عن الصلاة بأذان الجمهور و الافطار به من غير مراعاة الوقت، بل لغلبيه الظن بصدقهم، هل يصح ذلك و يجوز التعويل عليه؟ لا يجوز الدخول في الصلاة و الافطار بقول المؤذن أو بأذانه، بل يجب عليه المراعاة، سواء كان المؤذن من الجمهور أو غيرهم (١).

أقول: ظاهره يفيد عدم الفرق بين الثقة و غيره و الواحد و المتعدد و من هو عارف بالوقت و جرب صدقه، بل يفيد أن كل من هو قادر على مراعاة الوقت و جب عليه مراعاته، و لا يجوز له الاعتماد على الغير و ان غلب على ظنه صدقه، بل يدل على أن الواحد و ان كان عدلاً لا يجوز العمل بخبره، بل يفيد أن خبر العدلين بل العدول كذلك.

و لعل الوجه فيه أن هذا الخبر و ان كان محفوفاً بالقرائن لا يفيد الا ظناً. و الظن بدخول الوقت مع عدم المانع و القدره على المراعاة لا يكفي في الافطار و الدخول في الصلاة لاصاله بقاء ما كان على ما كان و لان اليقين لا يزول الا باليقين.

ص: ٢١٧

١- ١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٤٧.

و لعل الفائدة في وضع الاذان الاشعاري، اشعار الناس بدخول الوقت و حضور الجماعة، لكن لا يجوز لهم الدخول في الصلاة و الافطار به الا بعد المراعاة و تحصيل اليقين بالدخول.

و لكن في روايه سعيد الاعرج حيث قال: دخلت على ابي عبد الله عليه السلام و هو مغضب و عنده نفر من أصحابه و هو يقول: تصلون قبل أن تزول الشمس؟ قال و هم سكوت فقلت: أصلحك الله ما نصلى حتى يؤذن مؤذن مكه، قال: فلا بأس أما أنه اذا أذن فقد زالت الشمس (١).

دلالة على جواز الاعتماد على المؤذنين في دخول الوقت و ان كانوا مخالفين بل ربما يستدل بها على العمل بخبر الموثق، و حمله على ما اذا حصل العلم باتفاق جماعه من المؤذنين على الاذان، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب بعيد.

و ظاهر المعبر جواز التعويل على أذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار عند التمكن من العلم، لقوله صَلَّى الله عليه و آله: المؤذنون أمناء (٢).

أقول: و يؤيده اباحته صَلَّى الله عليه و آله الاكل و الشرب في آخر الليل في شهر رمضان و ان أذن ام مكتوم، و منعه عنهما بأذان بلال (٣).

و في روايه ذريح قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام: صل الجمعة بأذان هؤلاء،

ص: ٢١٨

١- (١) وسائل الشيعه ٤/١٩٦، ح ٩ عن تفسير العياشي ٢/٣٠٩.

٢- (٢) المعبر ٢/١٢٥.

٣- (٣) رواه في الوسائل ٧/٧٨ عن الكليني باسناده عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الابيض من الخيط الاسود، فقال بياض النهار من سواد الليل، قال: و كان بلال يؤذن للنبي صَلَّى الله عليه و آله و ابن أم مكتوم و كان أعمى يؤذن بليل، و يؤذن بلال حين يطلع الفجر، فقال النبي صَلَّى الله عليه و آله: اذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام و الشراب فقد أصبحتم. و نحوه في الحديث الثالث في الباب المذكور في الوسائل.

فانهم أشد مواظبه على الوقت (١).

و الاكثر على جواز الاعتماد على شهاده العدلين، و أما الواحد فلا.

أقول: و هذا منهم يدل على جواز الاكتفاء بالظن فى دخول الوقت مطلقاً، متمكناً كان من العلم به أم لا، اذ غايه ما يفيده شهادتهما هو الظن لا اليقين، و الشارع قد جعل شهادتهما حجه، فينبغى أن يكون الظن بدخول الوقت مطلقاً كافياً فى ايقاع العبادات الموقته بذلك الوقت.

و قال المحقق الثانى الشيخ على رحمه الله: لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما، فلا شىء على المفطر و ان كان ممن لا يجوز له التقليد، لان شهادتهما حجه شرعيه.

و هذا منه رحمه الله يدل على أن من يمكنه تحصيل اليقين فى موضع يعتبر فيه اليقين يجوز له الاعتماد على ما غايته افاده الظن، و هو مشكل.

و ظاهر المبسوط (٢) عدم جواز التعويل على الغير مع عدم المانع، و هذا أشكل من سابقه، فان كثيراً ما يحصل لنا العلم بدخول الوقت وجهه القبلة بمجرد اخبار من لا وثوق به و لا عداله له، بل المعلوم عدم عدالته كالصبي المميز و ان لم يكن مرهقاً.

و التزام عدم جواز التعويل على خبره و قد أفاد العلم التزام سوفسطائى، فانا اذا دخلنا على أهل بيت و كانت جهه القبلة غير معلومه لنا و أردنا القيام الى الصلاه و جاء الصبي المذكور و طرح الشاذ كونه الى جهه حصل لنا العلم بأنها جهه القبلة، و كذا اذا كان آخر الليل و دخل علينا بعض أطفالنا و قال: يا أبت قد أضاء الصبح و أسفر يحصل لنا العلم بدخول الوقت، فمناطق الحكم اذا هو حصول العلم بأى طريق كان.

ص: ٢١٩

١- (١) وسائل الشيعه ٤/٦١٨، ح ١.

٢- (٢) المبسوط ١/٢٦٩.

وقال الفاضل المازندراني قدس سره في شرحه على روضه الكافي بعد نقل روايه محمد بن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: ان لله عز و جل ديكاً رجلاه في الارض السابعة و عنقه مثنيه (١) تحت العرش و جناحاه في الهواء، اذا كان في نصف الليل أو الثلث الثاني من آخر الليل ضرب بجناحيه و صاح «سبوح قدوس ربنا الله الملك الحق المبين، فلا اله غيره رب الملائكته و الروح» فتضرب الديكته باجنحتها و تصيح (٢).

دل على جواز الاعتماد بهذه الصحيحه في معرفه انتصاف الليل، و قد روى مثل ذلك في معرفه الزوال، و الحق جوازه عند عدم امكان المعرفه بأدله أقوى منها، خصوصاً مع تجربه صدقها (٣) انتهى كلامه رفع مقامه.

و هذا منه رحمه الله دل على عدم جواز العدول عما يفيد يقيناً أو ظناً قوياً الى ما يفيد ظناً ضعيفاً، و على جواز الاعتماد بما يفيد ظناً بدخول الوقت و ان كان ضعيفاً، و العمل بمقتضاه اذا لم يكن هناك دليل أقوى منه.

و فيه و في أصل الروايه تأمل، فانها ضعيفه سنداً و متناً، فيشكل الاعتماد على مدلولها و بناء العمل عليه.

أما سنداً، فلان فيه معلى بن محمد و هو ضعيف و محمد بن الفضيل الراوى، و هو بين مجهول و ضعيف.

و أما متناً، فلان نصف الليل بناءً على ما ثبت من كرهه الارض و عليه فقهاؤنا يختلف باختلاف البقاع و البلدان شرقيه و غربيه، كما أن رؤيه الهلال كذلك.

لذلك قال الفاضل العلامه في التذكرة: ان الارض كرهه، فجاز أن يرى

ص: ٢٢٠

١- ١) في الروضه: مثبتة.

٢- ٢) الروضه من الكافي ٢٧٢/٨-٢٧٣.

٣- ٣) شرح الكافي ٣٦٧/١٢.

الهلال في بلد و لا- يظهر في آخر، لان حده الارض مانعه لرؤيته، وقد رصد ذلك أهل المعرفة، و شوهده بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربيه لمن جد في السير نحو المشرق و بالعكس.

و قال ولده فخر المحققين قدس سرهما في الايضاح: الاقرب أن الارض كرويه، لان الكواكب تطلع في المساكن الشرقيه قبل طلوعها في المساكن الغربيه، و كذا في الغروب، فكل بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقى بساعه واحده.

و انما عرفنا ذلك بارصاد الكسوفات القمرية، حيث ابتدأت في ساعات أقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربيه و أكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقيه، فعرفنا أن غروب الشمس في المساكن الشرقيه قبل غروبها في بلدنا و غروبها في المساكن الغربيه بعد غروبها في بلدنا.

و لو كانت الارض مسطحه لكان الطلوع و الغروب في جميع المواضع في وقت واحد، و لان السائر على خط نصف النهار على الجانب الشمالى يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالى و انخفاض الجنوبى و بالعكس (1).

أقول: فيختلف بذلك، أى: باختلاف البلدان في طلوع الكواكب و غروبها اختلافها في انتصاف الليل، فرب بلد انتصف فيه الليل و هو في بلد آخر لا ينتصف الا بعد مضى ساعه أو ساعتين و هكذا.

فصيحه هذا الديك الاعظم تكون في أى نصف من تلك الانصاف؟ و بالنسبه الى أهل أى بلد من تلك البلدان؟ حتى تتبعه هذه الديوك في الصحيحه و يعلم منها انتصاف الليل.

و مع قطع النظر عن ذلك، فتلك الصحيحه من تلك الديكه لا تدل على انتصاف

ص: ٢٢١

الليل بخصوصه، لاحتمال أن تكون في أول الثلث الثاني و هو قبل انتصافه على أن قوله من آخر الليل مما لا- يتصور له معنى صحيح ظاهراً، فكيف يصح الاستدلال بها على معرفه انتصافه و الاعتماد عليه؟ و هو ضعيف سنداً و متناً.

و أما تجربه فعلى تقدير كونها حجه شرعيه فى معرفه الاوقات ليست عملاً بالروايه، و لا اختصاص لها بصحيحه الديك، بل قد تحصل بغيرها، كوقت الساعه و الكتابه و نحوها من الصناعات.

و العجب من مولانا الفاضل أنه- مع غزاره علمه و ثقوب فهمه- لم يتفطن بهذا و لم يشر اليه و لا الى دفعه أصلاً، بل اقتصر على مجرد جواز الاعتماد على هذه الصحيحه فى معرفه انتصاف الليل و جعلها حقاً على تقدير عدم وجدان دليل أقوى منها.

و يمكن دفعه بأن يقال: ان هذا الترديد ليس من الراوى، بل هو من الامام عليه السلام، و هو اشاره الى أن هذه الصحيحه من هذا الديك الا-عظم بالنسبه الى بعض البلدان تكون فى نصف الليل، و بالنسبه الى آخر فى الثلث الثانى من آخر الليل، و له عرض عريض يختلف باختلاف البلدان، فبالنسبه الى بعضها تقع تلك الصحيحه فى الجزء الاول من ذلك الثلث الثانى، و بالنسبه الى آخر فى الجزء الثانى منه و هكذا، فتأمل فيه.

و مثله يرد فيما روى فى معرفه الزوال، و ان كان بعضه حسن السند بل صحيحه كروايه الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام أنه قال قلت له: انى مؤذن، فاذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت، فقال له: اذا صاح الديك ثلاثه أصوات ولاءً فقد زالت الشمس و دخل وقت الصلاه (١).

و فى روايه أبى عبد الله الفراء عنه عليه السلام أنه قال له رجل من أصحابنا: انه

ص: ٢٢٢

ربما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم، فقال: تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديوك، فقال: نعم، فقال: اذا ارتفعت أصواتها و تجاوزت فعند ذلك فصل (١).

و يمكن دفعه بأن ديوك كل بلد من تلك البلدان تصيح على النحو المذكور عند زوال الشمس في ذلك البلد، و لا تصيح كذلك عند زوالها في بلد آخر، فيجوز الاعتماد على صيحتها في معرفه الزوال فتأمل.

و قال الفاضل التقى المتقى قدس سره في شرحه بعد كلام: و على ما فهمه الصدوق و غيره أنه اذا حصل له الظن بدخول الوقت أيضاً يصلى، و يحمل على عدم امكان تحصيل العلم أو خوف خروج الوقت بالتأخير، و الا فتحصيل العلم بدخوله واجب لاجل الصلاة، و لا يمكنه نيه الوجوب و لا الصلاة بدون العلم، و هو الاحوط (٢).

و فيه أن الشارع لما جعل ظن المكلف بدخول الوقت حجه عليه كما عليه الاكثر على ما ظهر من كلامهم المنقول صحت له نيه الوجوب بعد حصول ذلك الظن و صحت صلاته به كما في جهه القبله، فانه يكفي فيها الظن، و الاحتياط ليس بحجه شرعيه يعتمد عليها، و خاصه اذا خاف خروج وقت الفضيله و النافله و الاعمال الموقته بذلك الوقت، و سيما اذا وجب عليه بطريق النذر و شبهه، فان الواجب عليه حينئذ هو العمل بمقتضى ذلك الظن.

و يؤيد جواز العمل به ما روى عن سيدنا أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لئن أصلى بعد ما مضى الوقت أحب الى من أن أصلى و أنا في شك من الوقت و قبل

ص: ٢٢٣

١-١) وسائل الشيعه ١٢٥/٣، ح ٥.

٢-٢) روضه المتقين ٧٥/٢.

فانه يفهم من عدم صحه الصلاه فى صوره الشك فى دخول الوقت وقبله صحتها فى صوره الظن بدخوله، و الا- فلا- وجه لتخصيص هاتين الصورتين بالذكر و اراده خلاف اليقين من الشك، فيشمل الظن أيضاً خلاف ما عليه أهل الشرع، فانهم يريدون بالشك ما يتساوى طرفاه، و بالظن ما هو الراجح من الطرفين، و عليه مبنى أكثر مسائلهم.

ثم قال قدس سره بعد نقل روايه أبى عبد الله الفراء و الحسين بن المختار:

هذا يدل على أنه يجوز العمل بصوت الديوك مع الاشتباه اذا ارتفعت أصواتها و تجاوزت أو صاحت ثلاثه أصوات ولاءً، أو هما معاً، و يمكن العمل به مع تجربته بصدقها، و المشهور عدم العمل به خصوصاً مع تجربته عدم الصدق، فانا جربناها أنها تكذب غالباً و الاحتياط فى الصبر حتى يحصل العلم بدخول الوقت (٢).

و فيه ما عرفته.

ثم مورد النص هو يوم غيم يشته فيه الوقت، و لعلها فى ذلك اليوم لا- تكذب كما أخبر عنه الامام عليه السلام و أمر أصحابه بالعمل به، و السند صحيح، فاذا جاز العمل بصحيح الخبر فليجز العمل بذلك أيضاً.

و الحق أن المكلف ان أمكنه تحصيل العلم بدخول الوقت و جب عليه تحصيله على كل حال، و الا فيكفيه الظن بدخوله بامارات كانت هناك، كأذان مؤذن، و صيحه ديكه، و وقت ساعه، و نحوها مع تجربته صدقها، فان بقى ظنه على حاله و لم يظهر خلافه، و الا أعاد الصلاه و قضى الصوم.

ص: ٢٢٤

١- ١) وسائل الشيعه ٣/١٢٤، ح ١١.

٢- ٢) روضه المتقين ٢/٧٥.

أقول: و مثل ما سبق فى الاشكال بل أشكال منه ما ورد من ركود الشمس عند الزوال، فان زوال كل بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر عن زوال الشرقى بساعه واحده، كما يلزم مما أفاده فخر المحققين، و قد سبق نقله.

فيلزم أن يكون لها ركود متعدد بحسب تعدد البلدان الشرقيه و الغربيه و بعد بعضها عن بعض، فتكون فى أكثر أوقات النهار راكده، و تخصيصه ببعض البلدان دون بعض غير معلوم و لا- مفهوم من الاخبار، فان المذكور فيها أنها تركد ساعه من قبل أن تزول و لا يكون لها يوم الجمعه ركود.

روى عن حريز بن عبد الله أنه قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فسأله رجل فقال له: جعلت فداك ان الشمس تنقض ثم تركد ساعه من قبل أن تزول، فقال انها تؤامر أ تزول أو لا تزول (١).

و فى روايه أخرى عنه عليه السلام و سئل عن الشمس كيف تركد كل يوم و لا يكون لها يوم الجمعه ركود، قال: لان الله عز و جل جعل يوم الجمعه أضييق الايام، فقيل له: و لم جعله أضييق الايام؟ قال: لانه لا يعذب المشركين فى ذلك اليوم لحرمة عنده (٢).

و أنا الى الان لم أجد أحداً تعرض له و لدفعه.

و أما ما أفاده الفاضل التقى المتقى فى شرحه بقوله: و لا استبعاد فى أن يحصل ركود و لا نعلم و لا نفهمه باعتبار قصور وقت الركود و لا يحصل يوم الجمعه (٣).

ففيه أن هذا الركود الواقع قبل الزوال فى زوال أى بلد يحصل؟ و هل هو واحد مخصوص بزوال بلد معين أو متعدد بتعدد زوال تلك البلدان الشرقيه

ص: ٢٢٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥-٢٢٦، ح ٦٧٧.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥، ح ٦٧٦.

٣- ٣) روضه المتقين ٢/٨٤.

و الغريبه؟ و بالجمله لا اشكال فى أصل الركون على قواعد الاسلام، انما الاشكال فى ان هذا الركون بالنسبه الى زوال أى بلد يحصل، فرب بلد شرقى زالت فيه الشمس و هى فى بلد غربى بعد عنه لا تزول الا بعد انقضاء ساعه أو أكثر، فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٣) محرم سنه (١٤١١)هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٢٢٤

رساله في حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميتم

في حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميتم

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنه ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم فى التهذيب عن حريز بن عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعطى رجلا حجه يحج بها عنه من الكوفه، فحج عنه من البصره، قال: لا بأس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه (١).

هذا خبر صحيح صريح فى صحه حج الاجير من غير بلد استوجر فيه أن يحج عنه منه و هو يعلم بلد الموت و غيره، و من المعلوم صحه حجه عنه من البلد.

فيظهر منه أن النائب له أن يحج عن المنوب من بلده و من موضع موته و من غيرهما، و لا يتعين عليه موضع دون موضع و ان عينه عليه المستأجر.

اذ لا شبهه فى أن مناط السؤال انما هو مخالفه الاجير ما عين عليه المستأجر من البلد ليحج عنه منه، فأجاب عليه السلام بأن تلك المخالفه لا يقدح فى صحه حجه و استحقاقه الاجره.

و هذا موافق لما قيل من أن الاقوى القضاء عنه من الميقات خاصه، لاصاله البراءه من الزائد، و لان الواجب الحج، و الطريق لا دخل لها فى حقيقته، كما يستفاد من هذا الخبر، و وجوب سلوكها من باب المقدمه، و توقف الحج على

ص: ٢٢٩

١- (١) تهذيب الاحكام ٤١٥/٥، ح ٩١.

مئونه،فتجب قضاء المقدمه عنه.

يندفع بأن مقدمه الواجب اذا لم تكن مقصوده بالذات لا- تجب و هو هنا كذلك،و من ثم لو سافر الى الحج لا- بنيته أو بنيه غيره،ثم بدا له بعد الوصول الى الميقات الحج أجزاء،وكذلك لو سافر ذاهلاً أو مجنوناً ثم كمل قبل الاحرام أو آجر نفسه فى الطريق لغيره،أو حج متسكعاً بدون الغرامه،أو فى نفقه غيره أو غير ذلك من الصوارف عن جعل الطريق مقدمه للواجب.

و كثير من الاخبار ورد مطلقاً فى وجوب الحج عنه،و هو لا يقتضى زياده على أفعاله المخصوصه،كما يفيد ظاهر هذا الخبر.

فان المفهوم منه أن القدر المعتبر فى صحه حج الاجير هو قضاء جميع المناسك من أى بلد حج عنه،ولا- يتعين عليه بلد بخصوصه،بل يستفاد منه أن المستأجر اذا شرط عليه أن يحج عنه من موضع معين و ان تعلق به غرض جاز له مخالفته،و لا يقدح ذلك فى صحه حجه و استحقاقه الاجره كاملاً.

و ذلك لان احتمال كون قوله «من الكوفه»صفه لرجل كما قيل بعيد.أما أولاً-فلا-ن قوله «من البصره»لا- شك أنه متعلق بقوله «فحج»و صلته له،فهذا قرينه على أن قوله «من الكوفه»متعلق بقوله «يحج»و صلته له لا صفه لرجل.

و أما ثانياً،فلاحتياجه الى القول بحذف المضاف و متعلق الظرف،أى:

عن رجل يكون من أهل الكوفه،و الاصل عدمه،فهو مخالف له يرتكب من غير ضروره.

و أما ثالثاً،فلا-ن الامر لو كان كذلك لكان الظاهر أن يقول عن رجل من الكوفه أعطى رجلاً،لان هذا مع سلامته عن توهم خلاف المقصود سالم عن الفصل بالاجنبى بين الصفه و الموصوف و هو قوله «يحج عنه».

و مدار الاستدلال من السلف الى الخلف بالآيات و الروايات على الظاهر

المتبادر، لا على الاحتمالات البعيده عن الاذهان، كما هو المقرر فى أصول الاعيان.

فقول سيدنا فى المدارك: و هى لا تدل صريحاً على جواز المخالفه لاحتمال أن يكون قوله «من الكوفه» صفه لرجل لا صلّه ليحج كما ترى.

و بالجمله يستفاد منه أن النائب له أن يحج عن المنوب من بلد استطاعته، و من مسقط رأسه، و من موضع موته، و من غيرها من المواضع و البلدان.

و لا يتفاوت الحال فى ذلك بين أن يكون قوله «من الكوفه» صفه لرجل، أو صلّه ليحج، بل يستفاد منه أن شرط المستأجر و ان تعلق به غرض يجوز مخالفته و مع ذلك يستحق الاجير الاجره المسماه، لانه عليه السلام لم يحكم برد شىء من الحجّه، بل قال: ان حجّه الذى آجر نفسه لقضاءه قد تم، فيستحق به الاجره.

و ظاهر الكلينى يفيد أنه يعمل بمضمون هذا الخبر، لانه أوردّه فى باب من يعطى حجّه فيخرج من غير الموضع الذى يشترط (١). و لم يأوله مع ما سبق منه فى صدر الكتاب من أنه لا يورد فيه الا ما يعمل به، فتأمل.

و قال الشهيد فى الدروس: و لو شرط سلوك طريق معين و جب مع الفائدة، فلو سلك غيره رجع عليه بالتفاوت، و قال الشيخ: لا يرجع لاطلاق روايه حريز فى من استوجر للحج من الكوفه فحج من البصره، قال: لا بأس. و فيها دليل على أنه لا يتعين المسير من نفس بلد الميث (٢) انتهى كلامه رفع مقامه.

فقول الشيخ ابن ادريس بوجوب القضاء من عين البلد و فسر ببلد الموت مما لا دليل له عليه، و ان ادعى تواتر الاخبار عليه، بل هذا الخبر حجّه عليه.

و أما ما رواه احمد بن محمد بن محمد بن أبى نصر عن محمد بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج، من أين يحج عنه؟ قال:

ص: ٢٣١

١- (١) فروع الكافى ٣٠٧/٤، ح ٢.

٢- (٢) الدروس ص ٨٨-٨٩.

على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله، و ان لم يسعه ماله من منزله فمن الكوفه، فان لم يسعه من الكوفه فمن المدينه (١).

فمع أنه غير نقى السند، لأن محمد بن عبد الله غير معروف، و توسطه بين ابن أبي نصر و أبي الحسن الرضا عليه السّلام غير معهود، بل المعهود عدم الواسطه، محمول: اما على الاستحباب، أو على ما اذا عين قدرًا يسع من منزله.

و مع ذلك فالقول بوجوب القضاء من عين البلد محل نظر، لانه خلاف ما دلت عليه صحيحه حريز، حيث أن الرجل قد أعطى قدرًا وسع الحج من الكوفه و هو لم يحج عنه منها بل حج من البصره، و هو عليه السّلام قد نفى عنه البأس و حكم بكونه تاماً بشرط قضاء جميع المناسك، فتأمل.

قيل: ان الخلاف فيما لو أطلق الوصيه، أو علم أن عليه حجه الاسلام و لم يوص بها، و أما اذا عين قدرًا وسع الحج من منزله و لم يكن الزائد عن أجرته من الميقات زائداً عن ثلث التركه، فتعين الوفاء به اجماعاً فيقضى من بلده، فان ثبت الاجماع فهو المتبع و الا ففيه ما مر.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (١٣) محرم سنه (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٣٢

رساله في حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا

في حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قال سيدنا في المدارك بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و يكون عنده مصباح ان مات ليلاً»: ذكره الشيخان (١) واستدل عليه في التهذيب بما روى أنه لما قبض أبو جعفر عليه السّلام أمر أبو عبد الله عليه السّلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض أبو عبد الله عليه السّلام (٢).

و اعترض المحقق الشيخ على بأن ما دل عليه الحديث غير المدعى، قال:

الا أن اشتهار الحكم بينهم كاف في ثبوته للتسامح في أدله السنن (٣).

و قد يقال: ان ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى. أو يقال: ان استحباب ذلك يقتضى استحباب الاسراج عند الميت بطريق أولى، فالدلالة واضحة لكن السند ضعيف جداً (٤).

أقول: و لا يخفى أن لفظه «كان يسكنه» تفيد أن أمره عليه السّلام بالسراج في هذا

ص: ٢٣٥

١-١) المقنعه ص ١١، و النهاية ص ٣٠.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٨٩/١، ح ٨٤٣.

٣-٣) جامع المقاصد ٤٨/١.

٤-٤) مدارك الاحكام ٥٧/٢.

البيت انما وقع فى ليله دفنه عليه السّلام و ما بعدها لا ليله قبضه و المدعى هو هذا لا الاول و لهذا قال المحقق الثانى: ما دل عليه الحديث غير المدعى، فالقول بأن ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى محل نظر.

و كيف يندرج فيه و لا يفهم منه أن أبا جعفر عليه السّلام قبض ليلاً أم نهاراً، و على الاول لا يفهم منه أنه كان عنده مصباح فى تلك الليله أم لا. و المذكور فى الدروس أنه عليه السّلام قبض بالمدينه يوم الاثنين سابع ذى الحجه سنه أربع عشر و مائه (١).

و عليه فلا وجه لهذا القول و لا لاندراج المدعى فيما تضمنه الحديث، و هو ظاهر.

و أما ما ادعاه من الاولويه فممنوعه، اذ لعل فى الاول حكمه خفيه لا تصل اليها عقولنا الناقصه ليست فى الثانى، و الا فيرد عليه أن هذا اسراف محض ليس فيه غرض صحيح بحسب ما تدركه عقولنا، بل هو عين اضاعه المال المنهى عنها عقلاً و نقلاً.

لان ظاهر الحديث يفيد أن هذا الاسراج فى هذا البيت كان لمجرد أنه عليه السّلام كان يسكنه، لا لانه كان يسكنه بعد قبضه انسان، بل يظهر منه أن هذا البيت لم يسكنه بعده عليه السّلام أحد حتى قبض أبو عبد الله عليه السّلام، و الا لكان الاسراج فيه له لا لانه كان يسكنه، و ظاهر الحديث خلافه.

و هذا أيضاً مما لا وجه له ظاهراً، بل هو تعطيل محض يحكم العقل بخلافه الا أن يقال: ان هذا و أمثاله مما يعد احتراماً عرفاً.

فانى حين ما أردت أن أحرم لزياره الكاظمين عليهما السّلام و دخلت حماماً كان فى تلك البقعه الشريفه لغسل الزياره، وجدت فى المسلخ صفه خاليه، فأردتها لتزع الثياب فمنعنى الحمامى و زبرنى، فسألته عن وجهه، فقال: ان الشاه عباس أنار الله برهانه

ص: ٢٣٦

لما وصل الى تلك البقعه و دخل هذا الحمام نزع ثيابه فى هذه الصفه،فهى الى الان كما ترى خاليه لا ينزع فيها أحد ثيابه احتراماً للشاه.

و يظهر منه أن أمثال ذلك مما يعده أهل العرف احتراماً،و لذلك فعل أبو- عبد الله عليه السّلام ما فعل احتراماً لآبيه عليهما السلام.

و من غريب ما رأيناه فى بعض بلاد الشيعه أن أهله يسرجون عند قبور موتاهم فى مقبرتهم ليالى لها شرف و مزيه،كليالى الجمعات و الاعياد و نحوها،و لعلمهم أخذوه مما نقل اليهم من فعل الصادق عليه السّلام.

و مما قررناه ظهر أن ما يفهم من الحديث من احترام المؤمن بالاسراج عنده ان مات ليلا- من قبيل القياس المستنبطه علتة و الاماميه لا يقولون به،لاحتمال أن تكون له عله أخرى و نحن لا نعلمها.

و لذلك جعل المحقق الثانى الدليل عليه الشهره بينهم،و لم يعتبر الاقتضاء المذكور و منع دلالة الخبر عليه،فاستدلّال الشيخ به عليه غريب.

و أغرب منه ما أفاده السيد فى مقام نصرته بقوله«فالدلاله واضحه»فتأمل.

تم استنساخ و تصحيح الرساله فى (١٢)محرم سنه (١٤١١)ه ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

رساله في شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار

في شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٣٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى أباح لنا الوضوء مما غيرت النار، و الصلاة على رسوله محمد سيد الأبرار، و على عترته المعصومين أسانيد الأختيار.

و بعد: فهذا حديث اختلفوا فى معناه، فأردت نقل ما قالوه و تفصيل ما أجملوه ثم ترجيح ما هو أرجح عندى.

فأقول: و أنا العبد الانس بربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل عفى عنه، روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: توضؤوا مما غيرت النار (١).

يمكن أن يكون هذا منه عليه السّلام اباحه لهم فى الوضوء من ماء سخنته النار و غيرت برودته، فانه عليه السّلام لما نهى عن استعمال ماء أسخن بالشمس، و علله بأنه يورث البرص.

كما فى روايه ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السّلام قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على عائشه و قد وضعت قمقمها فى الشمس، فقال: يا حميراء ما هذا؟ فقالت: أغسل رأسى و جسدى، فقال: لا تعودى فانه يورث البرص (٢).

ص: ٢٤١

١- (١) سنن ابن ماجه ١/١٦٣، ح ٤٨٥.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ١/٣٦٦، ح ٦.

أوهم ذلك أن كل ماء مسخن حكمه ذلك، فدفعه بإباحه الوضوء من ماء غيرته النار، فالامر فيه للإباحه، كقوله **كُلُوا وَاشْرَبُوا** (١) **كَأَنَّ الْمُخَاطِبِينَ تَوَهَّمُوا أَنْ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَوَضَّؤُوا مِنْ مَاءِ سَخْنَتِهِ النَّارِ فَأَبَاحَ لَهُمْ ذَلِكَ وَقَالَ:**

توضؤوا منه.

فالوضوء فيه بمعناه الشرعي، كما هو المتبادر من الاطلاقات الشرعية، و العائد الى الموصول محذوف.

و كلمه «من» فيه: اما مرادفه للباء، نحو «يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» (٢) على ما قاله يونس، أو لبيان الجنس فانك اذا قلت توضأت، يقال: من أى ماء؟ تقول من ماء حار، تأمل فى هذا تعرف.

و هذا لو لم يكن أجود مما حمله عليه السيد السند المرتضى فليس بأدون منه فان فيما حمله عليه تكلفات.

أما أولاً، فلانه حمل (٣) الوضوء فيه على معناه اللغوى، و هو اذا كان الكلام من صاحب الشرع بعيد.

و أما ثانياً، فلانه لا بد فيه من القول بحذف المضاف فى قوله «مما» أى:

توضؤوا من مس ما غيرته النار، و الحذف خلاف الاصل، و انما يصار اليه اذا كانت هناك قرينه واضحه، أو لم يصح الكلام بدونها، و هما هنا ممنوعان. و أما حذف العائد، فمشارك بين الوجهين، و هو شائع.

و أما ثالثاً، فلانه يلزم من حمله هذا رجحان غسل اليد بمجرد مس الخبز

ص: ٢٤٢

١- ١) سورة البقره: ٦٠.

٢- ٢) سورة الشورى: ٤٥.

٣- ٣) حمل الوضوء فى عرف الشرع على الوضوء اللغوى الذى هو مجاز فى هذا العرف بدون قرينه واضحه كما هنا بعيد جداً «منه».

و نحوه مما مسته النار، و تخصیصه بماله زهومه و غمر كأنه غير سديد، فتأمل.

قال قدس سره فى الغرر و الدرر: تأویل خبر ان سأل سائل عن الخبر الذى يروى عن زيد بن ثابت، عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: توضعوا مما غيرت النار.

فقال: ما المراد بالوضوء ها هنا و مذهبكم أن مس ما غيرته النار لا يوجب وضوءاً؟ الجواب: أن معنى توضعوا أى نظفوا أيديكم من الزهومه، لأنه روى أن جماعه من الاعراب كانوا لا يغسلون أيديهم من الزهومه، فيقولون: فقدتها أشد من ريحها، فأمر عليه السلام بتنظيف الايدى لذلك.

فان قيل: كيف يصح أن تحملوا الخبر على اللفظ اللغوى؟ مع انتقاله بالعرف الشرعى الى الافعال المخصوصه، بدلاله أن من غسل يده أو وجهه لا- يقول بالاطلاق توضع، و متى سلم لكم أن الوضوء أصله من النظافه، لم ينفعكم مع الانتقال الذى ذكرناه، و كلامه صلى الله عليه و آله أخص بالعرف الشرعى، و حمله عليه أولى من حمله على اللغه.

أقول: حاصل السؤال يرجع الى ما تقرر فى أصول الاصحاب من أن الشارع اذا أمرنا بأمر أو حكم علينا حكماً و خاطبنا بلفظ.

فان كان له حقيقه شرعيه حملناه عليها، كما اذا قال: توضعوا فان الوضوء فى اللغه النظافه، و فى الشرع الافعال المخصوصه، فنحمله على حقيقته الشرعيه و كذا الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و نحو ذلك.

و ان لم تكن له حقيقه شرعيه، و جب حمله على الحقيقه العرفيه ان كان له فى العرف حقيقه، و الا- رجعنا فيه الى الحقيقه اللغويه، فجعلوا الرجوع اليها بعد أن لم يكن له حقيقه فى الشرع و لا- فى العرف، و هنا له حقيقه شرعيه، فنحمله عليها أولى من حمله على الحقيقه اللغويه.

فما أجاب عنه به السيد السند بقوله قلنا: ليس ننكر أن يكون اطلاق الوضوء

هو المنتقل من اللغة الى عرف الشرع و المختص بالافعال المعينه، و كذلك المضاف منه الى الحدث أو الصلاة و ما أشبههما. فأما المضاف الى الطعام و ما يجرى مجراه فباق على أصله.

ألا- ترى أنهم لو قالوا: توضأت من الطعام و من الغمره، أو توضأت للطعام لم يفهم منه الا- الغسل و التنظيف، فاذا قال: توضأت اطلاقاً، و توضأت من الحدث أو للصلاه، فهم منه الافعال الشرعيه، فليس ينكر ما ذكرنا من اختصاص النقل، لانه كما يجوز انتقال اللفظه من فائده في اللغة الى فائده في الشرع على كل وجه، فكذلك يجوز أن ينتقل على وجه و يبقى من الوجوه التي لم تنتقل منه على ما كان عليه في اللغة.

محل تأمل، مع أن هذا الخبر ليس من قبيل قولهم «توضأت من الطعام» فان الوضوء فيه لم يصف الى الطعام و ما يجرى مجراه، بل هو من قبيل قولهم «توضأت» اطلاقاً، و لذلك ذهب قوم من الفقهاء الى أن المراد به وضوء الصلاه و ذلك لان كلمه «ما» كما يصح حملها على الطعام و نحوه يصح حملها على الماء الحار، بل حملها عليه أولى ليكون الوضوء على معناه الشرعي من غير مزاحمه شبهه، مع غنائه عن الحذف كما سبق فتأمل.

ثم قال قدس سره متصلًا بما نقلناه عنه آنفًا: و قد ذهب كثير من الناس الى أن اطلاق لفظه «مؤمن» منتقل من اللغة الى عرف الدين و مختص باستحقاق الثواب، و ان كان مقيدًا باقياً على ما كان عليه في اللغة.

و يبين ذلك أيضاً ما روى عن الحسن أنه قال: الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر و بعده ينفي اللمم. و انما أراد غسل اليد بغير شك.

و روى عن قتاده أنه قال: غسل اليد وضوء. و روى عكرش أن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أكل و غسل يده و مسح ببل يده وجهه و ذراعيه و رأسه و قال: هكذا الوضوء مما

على أنه لو كانت هذه اللفظه منتقلة على كل حال الى الافعال الشرعيه المخصوصه لصح أن نحملها فى الخبر على خلاف ذلك، ونردها الى أصلها بالادله، وان كان الاولى لو لا الادله أن نحمل على مقتضى الشرع.

فمن الادله ما رواه ابن عباس أن النبي صَلَّى الله عليه و آله أكل كتف شاه و قام و صلى و لم يتوضأ.

و روى عطاء عن أم سلمه قالت:قربت جنباً مشوياً الى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فأكل منه و صلى و لم يتوض.

و روى محمد بن المنكدر عن جابر أنه قال:كان آخر أمرى من رسول الله صَلَّى الله عليه و آله ترك الوضوء مما مست النار.

و كل هذه الاخبار يوجب العدول عن ظاهر الخبر الاول لو كان له ظاهر، فكيف و قد بينا أنه لا ظاهر له، ثم طول الكلام فى اشتقاق الوضوء بما لا طائل هنا تحته (1).

أقول:غايه ما دلت عليه هذه الادله أن الوضوء فى اللغه أو فى عرف الشرع قد يطلق و يراد به النظافه و غسل اليد مع القرينه، و هذا يؤذن بأن اطلاقه عليها مجاز فى هذا العرف، فيكون بدون القرينه كما فيما نحن فيه حقيقه فى الافعال المخصوصه.

فهذه الادله لنا لا علينا. فكيف توجب العدول عن ظاهر الخبر، و قد عرفت أن له ظاهراً، على أن خبر جابر ليس بنص فيما رامه، بل لا- دلالة لشيء من هذه الاخبار عليه، فان أكل الطعام كما يصح أن يكون قرينه على المعنى اللغوى، كذلك القيام الى الصلاه يصح أن يكون قرينه على المعنى الشرعى، و القرينتان متعارضتان

فلا- يصح الاستدلال بشيء من هذه الاخبار، على أن المراد بالوضوء المذكور فيها فضلاً عن المذكور في غيرها هو المعنى اللغوي، فما جعله دليلاً على وجوب العدول عن ظاهر الخبر الأول غير صالح له، بل هو باق على ظاهره، كما ستطلع عليه إن شاء الله.

قال ابن الاثير في النهاية: الوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به، كالفطور و السحور لما يفطر عليه و يتسحر به، و الوضوء بالضم: التوضؤ و الفعل نفسه، يقال: توضأت أتوضأً توضؤاً و وضوءاً، و قد أثبت سيبويه الوضوء و الطهور و الوقود بالفتح في المصادر، فهي تقع على الاسم و المصدر، و أصل الكلمه من الوضاءه و هي الحسن، و وضوء الصلاه معروف، و قد يراد به غسل بعض الاعضاء.

و منه الحديث «توضؤوا مما غيرت النار» أراد به غسل الايدي و الافواه من الزهومه. و قيل: أراد به وضوء الصلاه، و قد ذهب اليه قوم من الفقهاء، و منه حديث الحسن «الوضوء بعد الطعام ينفي الفقر و قبله ينفي اللمم».

كذا في نسخه عندنا، و الصواب ما نقله عنه السيد فيما مضى أنه قال:

الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر و بعده ينفي اللمم، و قد ورد مثله في أخبارنا أيضاً.

ثم قال ابن الاثير: و منه حديث قتاده «من غسل يده فقد توضأ» (1).

و يمكن أن يستفاد من تضاعيف البحث أن الخبر الأول كان محكماً في برهه من الزمان، ثم نسخ بفعله صلى الله عليه و آله، و اليه يشير خبر ابن عباس و أم سلمه و جابر ابن عبد الله الانصاري، اذ الوضوء فيها محمول على معناه الشرعي، و يدل على أنه صلى الله عليه و آله كان يتوضأ وضوء الصلاه من مس ما غيرته النار، ثم ترك الوضوء منه في أواخر عمره.

ص: ٢٤٤

فان من البعيد أن يأكل كتف شاه و جنباً مشوياً منها و لم يغسل يده منه، مع نظافته و نزاهته المشهوره و مبالغته في غسل الأيدي و الافواه من الزهومه، و سيما حال الصلاه و مناجاه رب العزه.

فقول بعض الفقهاء أنه أراد به وضوء الصلاه حق، و لكن ذهابهم اليه بعد نسخه بفعله، فانه كقوله حجه لقوله: صلوا كما رأيتموني أصلى (1). و قد صلى بعد أكل ما غيرته النار من غير وضوء باطل، و لعلهم عثروا على المنسوخ و لم يعثروا على الناسخ، أو لم يتفطنوا أنه ناسخ له كغيرهم، فأبقوه الان على ما عليه كان، و هذا خطأ منهم، و هم فيه معذورون لو كان الامر كما سبق، فتأمل.

و منه يعلم وجه قول السائل في مقام السؤال، و مذهبكم أن مس ما غيرته النار لا يوجب وضوءاً، فان الاماميه و أكثر أهل السنه لا يوجبون ذلك مطلقاً لا وجوباً و لا استحباباً، كما يفيدته تنكير الوضوء الواقع في سياق النفي: اما لكونه منسوخاً، أو لما ذكرناه، أو ذكره السيد السند و ابن الاثير، مع أصالة عدم وجوب الوضوء بل استحبابه بذلك.

و هذا- أي: جواب من استدل به على وجوب وضوء الصلاه، أو استحبابه مما غيرته النار بكونه منسوخاً- هو الاولى، لا ما أجاب به عنه السيد تبعاً للاخرين فانه كما عرفته مشتمل على تكلفات مستغن عنها بما ذكرناه، فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (14) محرم الحرام سنه (1411) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

ص: 247

رساله في حكم الغسل في الارض الباردة و مع الماء الباردة

في حكم الغسل في الارض الباردة و مع الماء الباردة

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٤٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي التَّهْذِيبِ بِثَلَاثِ طَرُقٍ صَحِيحِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَ فِي أَرْضٍ بَارِدَةٍ، فَيَتَخَوَّفُ أَنْ يَغْتَسِلَ أَنْ يَصِيبَهُ عَنَتٌ مِنَ الْغَسْلِ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ وَأَنْ أَصَابَهُ مَا أَصَابَهُ.

قال: و ذكر أنه كان وجعا شديدا الوجع، فأصابته جنابه و هو في مكان بارد و كانت ليله شديده الريح بارده، فدعوت الغلمه فقلت لهم: احمولوني فاغسلوني فقالوا: انا نخاف عليك، فقلت: ليس بد، فحملوني و وضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني (١).

و فيه عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابه في أرض بارده و لا يجد الماء و عسى أن يكون الماء جامداً، قال: يغتسل على ما كان، حدثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً، فقال: اغتسل على ما كان، فانه لا بد من الغسل. و ذكر أبو عبد الله عليه السلام أنه اضطر اليه و هو مريض فأتوا به متسخاً (٢) فاغتسل و قال: لا بد

ص: ٢٥١

١- ١) تهذيب الاحكام ١/١٩٨، ح ٤٩ و ح ٥١.

٢- ٢) في التهذيب: مسخناً.

و حمل الشيخ فى الاستبصار هذا الخبر على من تعمّد الجنابه، وقال: ان من فعل ذلك ففرضه الغسل على أى حال كان (٢).

أقول: هذا حمل بعيد لا يتمشى فى الخبر المتقدم، فان عاقلاً لا يتعمّد الجنابه و هو مريض مرضاً شديداً لا يقدر معه على حركة أصلاً، كما يصرح به قوله «فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء».

و خاصه اذا كان فى أرض بارده و ليله شديده الريح و البرد، و كان يتخوف ان هو اغتسل أن يصيبه عنت و مشقه من الغسل أيضاً، و هو يعلم أنه ليس له بد من الغسل على أى حال و ان أصابه منه ما أصابه، و كيف يتعمّد الجنابه و يقصد الجماع و هو لشده الوجع لا يقدر عليه؟ فحمل هذا الخبر و ما شاكلة على من تعمّد الجنابه بأباه سوق الكلام.

و فى الخبر الثانى اشكال من وجه آخر، و هو أنه لا سبيل للقول باحتلام المعصوم ليضطر الى الغسل و تعمّد جنابته و هو مريض يعلم أنه لا بد له من الغسل بعيد، و كيف يفعل المعصوم باختياره ما يصير به مضطراً.

الا- أن يقال: ان تلك الجنابه كانت نافعاً لدفع مرضه أو تخفيفه، ففعل ذلك لذلك فاضطر اليه، و هذا ينافى الغرض المسوق له الكلام، اذ حينئذ يستفاد منه أن دفع الضرر البدنى بما أمكن و مهما أمكن شرعاً ضرورى، فكيف يأمر بما يورث المرض المديد و يوجب الضرر الشديد.

هذا و أورد فى التهذيب فى الاستدلال على ما ذهب اليه المفيد من وجوب الغسل على متعمّد الجنابه و ان خاف على نفسه حديثين ضعيفين صريحين فى ذلك

١- ١) تهذيب الاحكام ١/١٩٨-١٩٩.

٢- ٢) الاستبصار ١/١٦٢.

و أورد بعدهما هذا الحديث و ما قبله (١).

أقول:و يؤيده ما فى الفقيه و سئل الصادق عليه السلام عن مجذور أصابته جنابه، فقال:ان كان أجنب هو فليغتسل،و ان كان احتلم فليتيمم (٢).

فانه صريح فى أن من تعمد الجنابه وجب عليه الغسل،لايجاده السبب و ان تضرر و خاف على نفسه.

و المتأخرون خالفوا فى ذلك و أوجبوا عليه التيمم،لعموم قوله تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٣) وَ لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٤).

و استدل بعضهم على ذلك بأن دفع الضرر المظنون واجب عقلاً،و بأن الجماع جائز اجماعاً،فلا يترتب على فاعله مثل هذه العقوبة.

و حمل بعضهم هذين الحديثين على ما اذا كان الضرر المتوقع يسيراً.

و قال شيخنا البهائى قدس سره:و للمنتصر للشيخين أن يقول:ان الحمل على الضرر اليسير يأباه سوق الكلام فى الحديثين،و التكليف بتحمل ضرر الغسل مع جواز الوطى غير مستبعد،كتكليف المحرم بالكفاره عند تغطيه رأسه لمرض،على أن انعقاد الاجماع على اباحه الوطى مع العلم بعدم الماء محل كلام،و سيما بعد دخول الوقت،و وجوب الالقاء الى التهلكه بعد أمر الشارع غير قليل،كوجوب تمكين القاتل ولى الدم من القود،و تمكين المقدوف من استيفاء الحد،و الله أعلم (٥).

أقول:فرق بين الضرر المالى المقدور الممكن تحمله لدفع ضرر بدنى

ص:٢٥٣

١- ١) التهذيب ١/١٩٨-١٩٩.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/١٠٧.

٣- ٣) سوره الحج:٧٨.

٤- ٤) سوره البقره:١٩٥.

٥- ٥) مشرق الشمسيين ص ٣٤٢-٣٤٣.

و الضرر البدنى المظنون أنه يؤدي الى الهلاك، أو الوجد الشديد، و المرض المديد المانع من كثير من الطاعات و العبادات و تحصيل الكمالات النفسانيه و البدنيه، فان تحمله غير واجب، بل الواجب عقلا و نقلا دفعه مهما أمكن.

و لذلك رخص الشارع تغطئه الرأس و أمر بالكفاره، لان دفع الضرر البدنى عنده أهم من دفع الضرر المالى، فقياس أحدهما على الاخر قياس معه فارق. ثم من الظاهر أن أحداً من علماء الامه لم يقل بتحريم الوطى عند العلم بعدم الماء، و خاصه اذا كان الوطى لدفع ضرر بدنى، أو غلبه شهوه مشوشه مخرجه عن حد الحضور فى العبادات.

قال الصدوق فى الفقيه: و أتى أبو ذر رحمه الله النبى صَلَّى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء، قال: فأمر النبى صَلَّى الله عليه و آله بمحمل فاستترنا به و بماء فاغتسلت أنا و هى، ثم قال: يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين [\(١\)](#).

و هذا صريح فى اباحه الوطى مع العلم بعدم الماء، و فى الاكتفاء بالتيمم و ان طال الزمان كما قال به المتأخرون.

و أما وجوب تمكين القاتل و القاذف، فليس من باب الالقاء الى التهلكه بل هو من باب النجاه منها، بخلاف ترك التيمم و الايتان بالغسل فى الصوره المفروضه، فانه القاء الى التهلكه المنهى عنه عقلا و نقلا، و لا أقل من أن يكون داخل فى باب العسر المنفى بقوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ [\(٢\)](#).

نمقه بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٢٥) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٥٤

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/١٠٨، برقم: ٢٢٢.

٢-٢) سورة البقره: ١٨٥.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٠)

رساله في أفضليه التسبيح على القراءه في الركعتين الاخيرتين

اشاره

في أفضليه التسبيح على القراءه في الركعتين الاخيرتين

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى فضل التسييح على فاتحه الكتاب، و الصلاة على نبيه الذى أوتى فصل الخطاب، و على آله المعصومين و عترته الممتازين فى كل باب.

و بعد: فان السبب المقدم لنا على تأليف هذه العجالة و ترتيب هذه الرسالة أنى كنت ليله من شهر الله الاعظم فى صحبه بعض الاصحاب فى دار ضيافه.

فانجر كلامنا مع بعض الاحباب الى المفاضله بين القراءه و التسييح، فقال:

انى كنت منذ مده كذا و كذا متحيراً فيه و متردداً الى أن استخرت بالله ربنا فى اختيار أحدهما، فاستبان لى أن القراءه أفضل من التسييح.

قلت: ان المراد بالافضل هنا الاكثر ثواباً، و هذا أمر لا يحصل العلم به الا باخبار من أخبره الله و رسوله بذلك، و حينئذ فلا بد فى زماننا هذا من الرجوع الى الاخبار المنقوله عن الاخبار، فما دلت عليه فى باب المفاضله فهو المتبع.

فشرعت فى نقلها و ترجيح بعضها على بعض سناً و متناً، مستعيناً بالله و متوكلاً عليه و مفوضاً أمورى كلها اليه.

فأقول و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني عفى الله عنهما: اختلف الاصحاب باختلاف الاخبار فى أن القراءه فى ثالثه المغرب و الاخيرتين من الظهرين و العشاء الآخره، هل هى

أفضل مطلقاً من التسبيح، أو التسبيح أفضل مطلقاً منها، أو هما متساويان في الفضيله، أو القراءه أفضل للامام و للمنفرد التسبيح؟ فذهب الى كل ذاهب منا.

فالاول ذهب اليه التقي (١)، لروايه محمد بن حكيم، وهو و ان كان صاحب كتاب و من متكلمي أصحابنا، الا أنهم لم ينصوا فيه بتوثيق، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام أيما أفضل القراءه في الركعتين الاخيرتين أو التسبيح؟ فقال: القراءه أفضل (٢).

و الثاني ذهب اليه ابن ادريس و ابن بابويه، لروايه محمد بن عمران، قال التقي المتقي في شرحه على الفقيه: طريق الصدوق اليه حسن و كتابه معتمد (٣).

و الظاهر أنه كان في نسخه قدس سره محمد بن حمران بالحاء المهمله، فان للصدوق اليه ثلاث طرق كلها حسن، و له كتاب معتمد، و لكن المذكور في نسخ الفقيه هنا محمد بن عمران بالعين المهمله، و طريق الصدوق اليه ضعيف، و هو نفسه مجهول، و لا كتاب له أصلاً، معتمداً أم غير معتمد.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت لاي عله صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين أفضل من القراءه؟ فقال: لان النبي صلى الله عليه و آله لما كان في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمه الله عز و جل فدهش، فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءه (٤).

و قال ابن أبي عقيل: التسبيح أفضل و لو نسي القراءه في الاولتين، لروايه معاويه بن عمار عن الصادق عليه السلام في ناسي القراءه في الاولتين فيذكر في الاخيرتين،

ص: ٢٥٨

١-١) المراد به أبو الصلاح «منه».

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٨/٢-٩٩.

٣-٣) روضه المتقين ٢٤٣/١٤.

٤-٤) من لا يحضره الفقيه ٣٠٩/١.

قال: انى أكره أن أجعل آخر صلاتى أولها (١).

و ذهب الشيخ فى الاستبصار الى أن الامام الافضل له القراءه (٢)، وهذا هو القول بالتفصيل، و هو أن القراءه أفضل للامام و للمنفرد التسييح، و استحسنة العلامه فى التذكره و لم يعلله بشىء.

و فى صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: اذا كنت اماماً فاقراً فى الركعتين الاخيرتين بفاتحه الكتاب، و ان كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل (٣).

و فى روايه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الامام فى الركعتين فى آخر الصلاه، فقال: بفاتحه الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه و يقرأ الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحه الكتاب (٤).

و قال ابن الجنييد: يستحب للامام التسييح اذا تيقن أنه ليس معه مسبوق، و ان علم دخول المسبوق أو جوزه قرأ ليكون ابتداء الصلاه للداخل بقراءه و المأموم يقرأ فيهما، و المنفرد يجزيه ما فعل.

و ذهب الشيخ فى أكثر كتبه الى أنهما متساويان فى الفضيله، لموثقه على ابن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الاخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: ان شئت فاقراً فاتحه الكتاب، و ان شئت فاذكر الله فهو سواء، قال قلت:

فأى ذلك أفضل؟ فقال: هما و الله سواء ان شئت سبحت و ان شئت قرأت (٥).

أقول: على بن حنظله لا قدح فيه و لا مدح، سوى أنه كان من رواه الباقرين

ص: ٢٥٩

١-١) تهذيب الاحكام ١٤٦/٢، ح ٢٩.

٢-٢) الاستبصار ٣٢٢/١.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٩٩/٢.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٢٩٥/٢، ح ٤٢.

٥-٥) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٧.

عليهما السلام. ولا يخفى أن سؤاله عن أفضليه أحدهما على الآخر بعد حكمه عليه السلام بأنهما متساويان في الفضليه مما لا محل له، بل هو مما يدل على سوء فهمه، أو عدم اذعانه بما قال الامام عليه السّلام، ولذلك أكدّه بالقسم في قوله «هما والله سواء» ومن هذا شأنه فالاعتماد على روايته مشكل، فروايته هذه مما يقدر فيه، فتأمل.

فصل ظاهر الصدوق يفيد تعين التسبيح مطلقا للامام والمنفرد

ظاهر الصدوق يفيد تعين التسبيح مطلقا للامام والمنفرد،

و استشهد عليه بما رواه باسناده المعتبر عن الفضل بن شاذان في جملة العلل التي ذكرها عن الرضا عليه السلام أنه قال: انما جعل القراء في الركعتين الاولتين و التسبيح في الاخيرتين للفرق بين ما فرض الله عز و جل من عنده و بين ما فرض الله من عند رسول الله صلى الله عليه و آله (١). قيل (٢): و لما كانت الاخبار المتواتره مع الاجماع دالتين على التخيير بينهما، فيحمل الخبر على أنه يتعين الحمد فيما فرضه الله و يجوز التسبيح فيما فرضه رسول الله صلى الله عليه و آله، و هذا القدر كاف للفرق (٣).

أقول: وفيه تكلف، لان صريح الخبر كما يدل على تعين الحمد فيما فرضه الله يدل على تعين التسبيح فيما فرضه رسول الله صلى الله عليه و آله، فحمل أحدهما على الجواز و الآخر على الوجوب لا يخلو من تعسف، و دعوى التواتر و الاجماع مع مخالفه مثل الصدوق غير مسموعه.

كيف؟ و قد قيل: لم يتحقق الى الان خبر خاص بلغ حد التواتر الا واحد

ص: ٢٦٠

١-١) من لا يحضره الفقيه ٣٠٨/١.

٢-٢) المراد بهذا القائل مولانا التقى المتقى قدس سره «منه».

٣-٣) روضه المتقين ٣١١/٢.

أو اثنين، حتى قال أبو الصلاح من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه.

و لا شك أن الاحوط في مثل هذا الزمان هو العمل بما عليه الصدوق، لأن مثل هذا التكلف لا يجرى في مثل صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا- تقرأ في الركعتين الا-خيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت أو غير امام، قلت: فما أقول فيهما؟ قال: ان كنت اماماً أو وحدك فقل سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله ثلاث مرات تكمل تسع تسبيحات ثم تكبر و ترقع (1).

الا أن يحمل النهى فيه على التنزيه، و مع ذلك فما نحن بصدد اثباته و هو مرجوحه القراءه و راجحه التسبيح في الاخيرتين من الاربع و ثالثه المغرب ثابت، و هو ظاهر.

فصل خبر محمد بن عمران، و كذا الفضل بن شاذان معلل

خبر محمد بن عمران، و كذا الفضل بن شاذان معلل،

و الخبر المعلل مقدم على غيره، كما تقرر في الاصول، فيلزم اطراح روايتي ابن حنظله و محمد بن حكيم، حيث لا يمكن التوفيق بينهما و بينهما.

و منه يظهر وهن القول بأفضليه القراءه و المساواه.

و أما القول بالتفصيل، فان رجح على القول بأفضليه التسبيح مطلقاً، بأن العمل بالدليلين و التوفيق بينهما يقتضى حمل روايه أفضليه القراءه على الامام و أفضليه التسبيح على المنفرد، رجح القول بأفضليه التسبيح مطلقاً.

بما في الفقيه و التهذيب و الاستبصار عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: اذا أدرك الرجل بعض الصلاه وفاته بعض خلف امام يحتسب الصلاه خلفه، جعل أول ما أدرك أول صلاته،

ص: ٢٤١

ان أدرك من الظهر أو العصر أو العشاء الركعتين و فاتته ركعتان قرأ في كل ركعه مما أدرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب و سورة، فان لم يدرك السوره تامه أجزأته أم الكتاب.

فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما، لان الصلاه، انما يقرأ فيها في الاولتين في كل ركعه بام الكتاب و سوره، و في الاخيرتين لا يقرأ فيهما، انما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءه، فان أدرك ركعه قرأ فيها خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرأ أم الكتاب و سوره ثم قعد فتشهد، ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءه (1).

فانه حديث صحيح صريح في عدم جواز القراءه، أو مرجوحيتها في الاخيرتين مطلقاً للامام و للمنفرد.

فان قلت: المشهور أنه مخير في الاخيرتين بين التسبيح و القراءه، بل ادعى العلامه في المختلف اجماع علمائنا عليه، و هذا يفيد أن القراءه فيهما لا كراهه فيها.

قلت: ليس كذلك الامر، لان التخير بين الافضل و المفضول جائز، كالتخير بين الجمع و الظهر على القول به، مع كون الاولى أفضل الواجبين، فتكون الثانيه مكروهه، بمعنى أنها أقل ثواباً كما فيما نحن فيه، فان التسبيح أفضل من القراءه مطلقاً، كما دل عليه كثير من الاخبار، فتكون القراءه مكروهه بهذا المعنى.

و أما قول بعض (2) الافاضل المتأخرين ان القراءه للامام أفضل، لاحتمال لحوق بعض المأمومين، و الامام في الحقيقه يقرأ بدل المأموم، فاذا قرأ فاتحه الكتاب

ص: ٢٤٢

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٩٣/١، تهذيب الاحكام ٤٥/٣، الاستبصار ٤٣٦/١.

٢- ٢) المراد بهذا البعض آخوندنا التقى المتقى قدس سره «منه».

فكانه قرأ المأموم، ولو لم يقرأ فكأنما لم يقرأ المأموم الفاتحه و لا صلاه الا بها و ان كانت قراءه الامام فى الاولتين قائمه مقام قراءه المأموم مطلقاً، لكنه ان قرأ فى الاخيرتين أيضاً كان أتم و أظهر.

و ما ورد من نفي القراءه أو النهى عنها فيهما، فمحمول على عدم وجوب العينى أو التنزيهى بالنسبه الى المنفرد، و بالنسبه الى الامام على عدم وجوب العينى.

فهو مع أنه مأخوذ من كلام ابن الجنيد و قد سبق محل نظر، لان خلو صلاه المأموم عن قراءته مما لا محذور فيه و لا مانع منه، بل هو كذلك بالنسبه الى من أدرك أول الصلاه فضلاً عن غيره.

و أما قوله عليه السلام «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» (١) فانما هو فى صورته الانفراد، و بالنظر الى القادر عليها لا فى الجماعه، مع أن قراءه الامام لما كانت قائمه مقام قراءه المأموم، صدق أن صلاته أيضاً مقرونه بقراءه الفاتحه، فالحديث على عمومته، فتأمل.

و لعله قدس سره رام بآخر كلامه أن يجمع بين الاخبار الوارده فى المسأله (٢) فتكلف بما ترى، و دون جمعه خرط القتاد، كما أشار اليه زين المحققين فى شرحه على اللمعه بعد الايماء الى الروايات الداله بعضها على أولويه الحمد من التسبيح مطلقاً، و بعضها على أفضلية التسبيح مطلقاً، و بعضها على أفضليته لغير الامام، و بعضها على تساويهما.

ثم قال: و بحسبها اختلفت الاقوال و اختلف اختيار المصنف رحمه الله، فهنا رجح القراءه مطلقاً، و فى الدروس للامام و التسبيح للمنفرد، و فى البيان

ص: ٢٤٣

١-١) عوالى اللئالى ١٩٤/١ و ٢١٨/٢ و ٨٢/٣.

٢-٢) اشاره الى خروج العاجز عن القراءه، فلا بد من التخصيص.

جعلهما له سواء، و تردد (١) في الذكرى بقوله: و الجمع بين الاخبار هنا لا يخلو من تعسف (٢).

و هو كذلك بل لا بد من رد بعضها و قبول بعض آخر، كما أشرنا اليه، فتأمل فيه حقه.

فصل ما يدل من الاخبار على رجحان التسييح

[ما يدل من الاخبار على رجحان التسييح]

و مما يدل على رجحان التسييح خبر رجاء الذي كان مع أبي الحسن الرضا عليه السلام في طريق خراسان، قال: و كان يسبح في
الاعراوين، يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر ثلاث مرات (٣).

و حكم الصدوق (٤) بصحته، فان مداومته عليه السلام عليه في الاعراوين دليل على رجحانه، و لعله عليه السلام كان يجهر به، و
لذلك سمعه منه الراوى و عد عدده، فهو يؤيد القول بعدم وجوب الاخفات فيه.

قال في الذكرى: هل يجب الاخفات فيه؟ الاقرب نعم تسويه بينه و بين المبدل و نفاه ابن ادريس للاصل و عدم النص. قلنا: عموم
الاخفات في الفريضة كالنص مع اعتضاده بالاحتياط (٥).

ص: ٢٦٤

١ - ١) انما حكم بتردد في الذكرى لانه ذكر فيه الاخبار و الاقوال الواردة في المسألة و لم يرجح واحداً منها، فعلم أنه متوقف
فيه «منه».

٢ - ٢) شرح اللمعه ١/٢٥٩-٢٦٠.

٣ - ٣) وسائل الشيعة ٤/٧٨٢، ح ٨.

٤ - ٤) من لا يحضره الفقيه ١/٣٠٨.

٥ - ٥) الذكرى ص ١٨٩.

و فيه أن التسويه بينهما غير لازمه، و لذلك جوزوا الجهر في صلاة الاحتياط و هي بدل عما يجب فيه الاخفات. و أما أن عموم الاخفات في الفريضة كالنص، فغير واضح، و الاحتياط ليس بدليل شرعى فكيف يعضده؟ بخلاف الاصل فانه دليل شرعى و حجه بالاتفاق.

و يدل على رجحانه أيضاً مع جواز الجهر فيه صحيحه محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام اذا صلى يقرأ فى الاولين من صلاة الظهر سراً و يسبح فى الاخيرتين على نحو من صلاته العشاء، و كان يقرأ فى الاولين من صلاة العصر سراً و يسبح فى الاخيرتين على نحو من صلاته العشاء، و كان يقول: أول صلاة أحدكم الركوع (١). و التقريب ما مر.

و قال التقى المتقى فى شرحه: الظاهر أن المماثلة فى الجهر، فيدل على جواز الجهر فى التسبيح، كما ذهب اليه جماعه.

أقول: و يدل على رجحان التسبيح أيضاً صحيحه عبيد الله بن على الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: اذا قمت فى الركعتين لا تقرأ فيهما، فقل الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر (٢).

و يظهر منه عدم وجوب الترتيب و جواز الاكتفاء بثلاث تسبيحات، و الاول استقر به صاحب المعبر للاصل، و اختلاف الروايه فى تعيينه.

و قيل: يجب فيه الترتيب، كما صوره فى روايه (٣) زراره أخذاً بالمتيقن، و ما فى المعبر لا يخلو من اعتبار، و ان كان الترتيب على ما ورد به النقل بخصوصه أحوط.

ص: ٢٦٥

١-١) تهذيب الاحكام ٩٧/٢، ح ١٣٠.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٩/٢، ح ١٤٠.

٣-٣) قد مرت تلك الروايه «منه».

و صحیحہ عبید بن زرارہ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبيح و تحمد و تستغفر لذنبك، و ان شئت فاتحه الكتاب فانها تحميد و دعاء (١).

فانها أيضاً تدل على رجحان التسبيح، و جواز الاكتفاء به و بالتحميد و الاستغفار كما يدل عليه و على جواز الاكتفاء بتسبيحه واحده ما رواه العامه عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: اقرأ في الاولتين و سبح في الأخيرتين (٢). و هذه الاخبار يعم الامام و المنفرد، فلا تغفل.

فصل ما يجزى من التسبيح في الركعتين الأخيرتين

[ما يجزى من التسبيح في الركعتين الأخيرتين]

اتفقوا على أنه يجزى التسبيح بدل الحمد في ثلثه المغرب و الأخيرتين من الظهرين و العشاء الآخرة، و اختلفوا في قدره:

فالمفيد في المقنعه (٣) أربع تسبيحات، لصحيحه زراره عن الباقر عليه السلام يجزى في الركعتين الأخيرتين أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر و تكبر و تر كع (٤).

و الشيخ في النهايه (٥) و الاقتصاد (٦) يكرر ذلك ثلاثاً، فيكون اثنتا عشره

ص: ٢٦٦

١-١) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٦.

٢-٢) وسائل الشيعه ٧٩٢/٤، ح ٥.

٣-٣) المقنعه ص ١١٣.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٥.

٥-٥) النهايه ص ٧٦.

٦-٦) الاقتصاد ص ٢٦١.

تسيحجه. و الظاهر أن مستنده خبر رجاء الذى حكم الصدوق بصحته، و قد سبق فى أول الفصل السابق.

فقول السيد فى المدارك: و لم نقف على مستند لهذا القول (1) لا يقدر فيه، لان عدم وقوفه عليه و لعله كان لقصوره فى التبع لا يدل على عدم وجوده.

نعم ليس للقول بالعهده باسقاط التكبير فى غير الثالثه مستند صريح، و لعله كان له عليه مستند و لم يصل اليه، لتصادم الدول الباطله و تبين الاهواء العاطله و اندراس بعض الاصول، فان من المستبعد أن يحكم بحكم فقيه من فقهاءنا عادل و لم يكن له عليه دليل شرعى يعتمد عليه، أو تركن نفسه اليه، فان عدالته مانعه من ذلك.

هذا و قال ابن بابويه و أبو الصلاح: انه تسع تسيحات، لصحيحه زراره و قد سبقت.

و قال ابن أبى عقيل: يقول سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر سبعاً أو خمساً، و أدناه ثلاث فى كل ركعه، و لم نجد له عليه مستنداً.

و لكن ذكر فى الذكرى أنه لا بأس باتباع هذا الشيخ العظيم الشأن فى استحباب تكرار ذكر الله تعالى، و لعل الوجه فيه ما أوامنا اليه، و الا- فالعبادات توقيفيه لا- بد و أن تكون متلقاه من الشارع، و لا يكفى فيها مجرد اتباع الشيخ و ان كان عظيم الشأن، الا أن يكون له على ما ذهب اليه مستند شرعى.

و على أى حال فالاجود هو الاثني بالاثني عشر تسيحجه على قصد الوجوب، و ان انضم اليه الاستغفار، لصحيحه عبيد عن الصادق عليه السلام: و تستغفر لذنبك (2).

كان أجمل.

ص: ٢٤٧

١-١) المدارك ص ١٩٥.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٦.

و بالجمله الواجب هنا أمر كلى يتأدى بالفرد الاضعف و الاقوى، اذ قد تقرر فى مقره أن وجود الكلى فى الخارج و تحققه فى ضمن جزئياته لا يلزم أن يكون على وجه واحد، بل قد يتفاوت بالقوه و الضعف.

و أقوى الافراد هنا الاثنا عشره، ثم العشره، ثم التسعه، ثم الاربعه، بل يظهر من الاخبار أن مطلق التسييح كاف، و انه يجوز الاكتفاء بالتسييح و التحميد و الاستغفار، بل ثلاث تسيحات، بل تسيحه واحده، الا أن الاحوط هو التسيحات الاربع مع الاستغفار، و ان أتى بالتسع مع الاستغفار كان أتم، و أكمل منه الاثنا عشره مع الاستغفار، و العلم عند الله و عند أهله المصطفين الاخبار صلوات الله عليهم ما بقيت الليل و النهار.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٢٦) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢١)

رساله في تحقيق وجوب غسل مس الميت

اشاره

في تحقيق وجوب غسل مس الميت

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم قال صاحب المدارك فيه بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و الواجب من الغسل ما كان لصلاه واجبه، أو طواف، أو لمس كتابه القرآن ان وجب، أو لدخول المساجد، أو لقراءه العزائم ان وجبا»: ربما ظهر من اطلاق العبارة وجوب الغسل لهذه الامور الخمسه فى جميع الاحداث الموجيه له، و هو مشكل.

ثم فصل المسأله الى أن قال: و أما غسل المس، فلم أقف على ما يقتضى اشتراطه فى شىء من العبادات، و لا مانع من أن يكون واجباً لنفسه، كغسل الجمعه و الاحرام عند من أوجبهما. نعم ان ثبت كون المس ناقضاً للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلاثه المتقدمه، الا أنه غير واضح.

و قد استدل عليه بعموم قوله عليه السلام: كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابه.

و هو مع عدم صحه سنده غير صريح فى الوجوب، كما اعترف به جماعه من الاصحاب و معارض بما هو أصح منه (١).

أقول: على القول (٢) بوجوب غسل المس، كما هو ظاهر غير واحد من

ص: ٢٧١

١- ١) مدارك الاحكام ١٦/١.

٢- ٢) اشاره الى خلاف السيد فانه لم يقل بوجوبه «منه».

الاحبار، فكما يحتمل أن يكون واجباً لنفسه، يحتمل أن يكون واجباً لغيره من العبادات التي منها الصلاة.

والاحتمالان هنا متكافئان، لعدم ما يدل على خصوص أحدهما، فكما لا مانع من أن يكون واجباً لنفسه لا مانع من أن يكون واجباً لغيره.

فاذا توضحاً المكلف وضوء الصلاة، ثم اغتسل غسل المس، ثم صلى ما وجب عليه من الصلاة مثلاً، فقد حصل اليقين ببراءة الذمه و الخروج عن عهده التكليف على قول جميع الاصحاب، بخلاف ما اذا لم يفعل واحداً منهما، فانه حينئذ ليس على يقين منهما، و هو مكلف بتحصيل البراءة اليقينية اذا كان قادراً عليه، فيشبهه أن يكون هذا منظور المحقق من اطلاق عبارته، و لا- شك أنه الاحوط، فخذ الحائط لدينك لتكون في العمل على يقينك.

وقال في الدروس: و لا- يمنع هذا الحدث من الصوم و لا- من دخول المساجد على الاقرب، نعم لو لم يغسل العضو اللامس و خيف سريان النجاسة الى المسجد حرم الدخول و الا فلا (1).

و يظهر منه أنه يمنع من الصلاة و الطواف و مس كتابه القرآن و من قراءة العزائم.

و فيه أنه ان كان كالحدث الاصغر، فكما لا- يمنع من دخول المساجد، لا- يمنع من قراءة العزائم أيضاً و ان كان كالحدث الا- كبير، فكما يمنع من قراءة العزائم يمنع من دخول المساجد أيضاً، و لعل المراد أنه لا يمنع من الاجتياز فيها، و ان كان يمنع من اللبث فيها.

و لكن ظاهر قوله «و لا يمنع من الصوم» يفيد أنه كالحدث الاصغر، فلا يمنع من اللبث في المساجد و من قراءة العزائم، كما أشار اليه صاحب الرسالة

ص: ٢٧٢

الجعفريه بقوله:و الواجب من الغسل ما كان لواجب الصلاه و الطواف و مس كتابه القرآن،أو لدخول المساجد مع اللبث في غير المسجدين،أو قراءه العزائم ان وجبا إلا غسل المس.

قال الشارح:و لما كان مس الميت لا- يمنع من دخول المساجد و قراءه العزائم استثنى غسل المس من الحكم المذكور،لانه كالحديث الاصغر،فكل عبادته غير مشروطه بالوضوء فهي تقع من الماس و يجوز له الاتيان بها انتهى.

و يظهر منه أن مس الميت ينقض الوضوء و يوجب الغسل،و ان الماس لا- يجوز له الاتيان بأحد الامور الثلاثة الاوله الا- بعد الاتيان بغسل المس.

و قال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع:و وجوب الغسل لدخول المساجد ثابت في جميع الاحداث الموجه له عدا مس الميت،فانه لا- يمنع دخول المسجد قبل الغسل،و مقتضاه أنه يمنع من دخول الصلاه و الطواف و من مس كتابه القرآن و قراءه العزائم قبل الغسل،و هو صريح في كونه واجباً لغيره،كما هو أحد احتمالي الاخبار الداله على وجوبه.

كصحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال قلت:الرجل يغمض الميت أ عليه غسل؟قال:اذا مسه بجرارته فلا،و لكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت:

فالذي يغسله يغتسل؟قال:نعم (١).

و صحيحه عاصم بن حميد قال:سألته عن الميت اذا مسه الانسان أ فيه غسل؟ قال فقال:اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل (٢).

و صحيحه اسماعيل بن جابر قال:دخلت على أبي عبد الله عليه السلام حين مات

ص:٢٧٣

١-١) تهذيب الاحكام ١/٤٢٨-٤٢٩، ح ٩.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١/٤٢٩، ح ١٠.

ابنه اسماعيل الاكبر (١)، فجعل يقبله و هو ميت، قلت: جعلت فداك أ ليس لا ينبغي أن يمسه الميت بعد ما يموت و من مسه فعليه الغسل؟ فقال: أما بحرارته فلا بأس انما ذاك اذا برد (٢).

و صحيحه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام من غسل ميتاً فليغتسل، قلت: فان مسه قال: فليغتسل، قلت: ان أدخله القبر، قال: لا غسل عليه (٣).

و صحيحه معاويه عنه عليه السلام الذى يغسل الميت عليه غسل؟ قال: نعم، قلت: فاذا مسه و هو سخن، قال: لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل، قلت: البهائم و الطير اذا مسها عليه غسل؟ قال: لا ليس هذا كالانسان (٤).

و صحيحه محمد بن الحسن الصفار كتب اليه رجل أصاب يديه أو بدنه ثوب الميت الذى بلى جلده قبل أن يغسل، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقع اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل (٥) فان هذا الوجوب كما يحتمل أن يكون لنفسه يحتمل أن يكون لغيره، مع أن الاول لا- ينافى الثانى فقد يجتمع الوجوبان كما فى الوضوء عند من قال بوجوبه لنفسه، فانه و ان كان واجباً فى نفسه موسعاً لا يتضييق الا بظن الوفاء، أو ضيق العباده المشروط فيها.

الا أنه قد يعرض له الوجوب حين اراده الصلاه باعتبار التوصل به اليها

ص: ٢٧٤

-
- ١- ١) الاكبر صفه للابن لا لاسماعيل، فلا يتوهم أنه كان له عليه السلام ابنان مسميان باسماعيل الاكبر و الاصغر «منه».
 - ٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١١.
 - ٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٠٨/١، ح ١٥.
 - ٤- ٤) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١٢.
 - ٥- ٥) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١٣.

و كونه من مصالحها، كما هو ظاهر الآيه (١)، فان من البين أن هذا القائل لا- ينفي عنه هذا الوجوب، فليكن الامر فيما نحن فيه كذلك.

بل نقول: لا يبعد أن يستفاد من قوله عليه السّلام «فقد يجب عليك الغسل» وجوبه لغيره، اذ لو كان وجوبه لنفسه لم يدخل عليه قد و قد، بأن يكون واجباً في وقت دون وقت، و انما ذلك اذا كان واجباً لغيره.

لان مسه في غير وقت العباده المشروط فيها لا يوجب الغسل في ذلك الوقت و انما يوجبها اذا كان في وقتها، أو دخل عليه الوقت و لما يغتسل، فان المس قبل دخول الوقت كالحدث قبله، و هو و ان كان من أسباب الغسل الا أنه لا يجب الا بعد دخوله.

و الحاصل أنه عليه السّلام أشار ب«قد» الداله على التقليل في هذا المحل الى أن غسل المس انما يجب وقت وجوب العباده المشروط فيها، و مقتضاه أنه لو قدمه على ذلك الوقت لا يكون واجباً لتلك العباده، فان كانت الذمه بريئه مع ذلك من عباده اخرى واجبه نوى الندب، و بذلك يثبت ما عليه جل الاصحاب بل كلهم من وجوب غسل المس لغيره، فتأمل.

و الا يحوط أن يكتفى المغتسل هذا في نيته اذا وقع الغسل خارج وقت العباده المشروط فيها بالقربه (٢)، ليكون صحيحاً على المذهبين، فتأمل.

ص: ٢٧٥

١ - ١) يظهر من بعض الاخبار و ظاهر الآيه الوجوب لغيره، و من بعضها الوجوب لنفسه، و لا منافاه بين أن يكون واجباً لنفسه، و باعتبار اشتراط الصلاه به يكون واجباً لغيره «منه».

٢ - ٢) الاحتياط في هذا الغسل قبل الوقت اذا لم تكن الذمه مشغوله أن ينوى القربه بدون نيه الوجوب و الندب، بل الاظهر هو الاكتفاء بها مطلقاً «منه».

المشهور بين الاصحاب وجوب غسل المس، وهو الظاهر من الاخبار المذكوره و غيرها، فانها واضحه الدلالات على وجوبه، و خاصه قوله عليه السلام في صحيحه محمد بن الحسن الصفار «فقد يجب عليك الغسل» فانه صريح في وجوبه.

فهذا مع قطع النظر عن الاوامر المذكوره في تلك الاخبار و ما في معناها من قولهم عليهم السلام فعليه الغسل و نحوه كاف في اثبات الوجوب، فان حمل لفظ الوجوب على خلاف ظاهره كتأكد الاستحباب من غير قرينه واضحه و لا ضروره داعيه، تكلف صرف، و تعسف بحت، و خروج عن القاعده المقرره عندهم، فان مدار الاستدلال بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر.

قالوا: و القول بأنهم عليهم السلام قد يحكمون حكماً ظاهرياً و هم لا يريدونه قول المرجئه، فانهم يجوزون أن يعنى من النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبهم قريب من مذهب الحشويه، و هم طائفه يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهمل، لان اللفظ بالنسبه الى خلاف الظاهر من غير بيان مهمل، كما تقرر في مقرره، و صرح به السيد في حواشيه على الكشاف.

فقول بعض (1) الافاضل المتأخرين في مقام نصره مذهب السيد المرتضى، حيث ذهب الى استحباب هذا الغسل بعد أن نقل نبذه من تلك الاخبار، و لا يخفى أن الامر و ما في معناه في أخبارنا غير واضح الدلاله على الوجوب.

فالاستناد الى هذه الاخبار في اثبات الوجوب لا يخلو عن اشكال الا أن يصار الى ما قيل من أن اطلاق الواجب على المستحب و النهى على المكروه و الحرام

ص: ٢٧٦

(١ - ١) المراد بهذا البعض صاحب الذخيره قدس سره فيه «منه».

عليه، و المكروه على الحرام، و استعمال ينبغي في الواجب، و لا- يجوز في المكروه في الاخبار واقع، و الاستبعاد باعتبار الانس باصطلاح الفقهاء و الاصوليين و لكل قوم اصطلاح، و فيه أيضاً اشكال، فتأمل فيه ليرفع عنك الاشكال و يظهر لك الاشكال.

كتبه بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجاني محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني عفى الله عنهما.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٢٧) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٧٧

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٢)

رساله في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه

في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٢٧٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي التَّهْذِيبِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحِجَّاجِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْفَرَاءِ أَشْتَرِيهِ مِنَ الرَّجُلِ الَّذِي لَعَلِّي لَا أَتَقَى بِهِ، فَيَبِيعُنِي عَلَى أَنَّهَا ذَكِيهٌ، أَيْبِعُهَا عَلَى ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ لَا تَتَّقِي بِهِ فَلَا تَبِعْهَا عَلَى أَنَّهَا ذَكِيهٌ، إِلَّا أَنْ تَقُولَ قَدْ قِيلَ لِي إِنَّهَا ذَكِيهٌ (١).

أقول: هذا حديث صحيح صريح في أن الأصل عدم التذكية، كما هو المشهور بين الأصحاب، ولا لكان جائزاً له أن يبيعها على أنها ذكويه، للأصل و سيما إذا انضم إليه أخبار البائع المسلم، كما يشمله ترك الاستفصال فإنه دليل عموم المقال بأنها ذكويه و ان كان ممن لا يثق به، فإنه مؤيد للأصل الذي هو دليل عقلي و حجه بالاجماع.

بل نقول: وفيه دليل على أن مجرد عدم العلم بعدم التذكية غير كاف في ذلك، و ان انضم إليه أخبار من لا وثوق به بالتذكية، و ان أخبار الموثوق به كاف في حصول العلم الشرعي بالتذكية و جواز الأخبار بها من نفسه و ان لم يسنده إلى غيره، و ذلك بحسب مفهوم الشرط، و هو حجه كما ثبت في محله.

و منه يستنبط أن خبر الواحد الثقة حجه، و حينئذ فيجوز له أن يبيعها على

ص: ٢٨١

أنها ذكیه من غیر أن یقول قد قیل لی انها ذكیه. و یؤید هذا المفهوم ما تقرر فی الاصول أن خبر الواحد العدل حجه فی النقلیات، و حیثئذ فیجوز للمشتري أن یبعتها علی أنها ذكیه كما قلناه.

و لكنه یناقشه ما تقرر عندهم من أن الاصل فی أفعال المسلمین الصحه، قالوا:

و هذه قاعده ورد بها النص عن الائمه علیهم السلام و أجمع علیہ العلماء الاعلام، و علیها مدار تفاریع الاحكام.

منها: أن أحداً من المسلمین لو أخبر عن شیء كان نجساً أنه طهره قبل قوله، لان الاصل فی أقواله الصحه، اذ القول فعل لسانی، و قد سبق أن الاصل فی أفعالهم الصحه.

فان علی هذا الاصل كان ینبغی قبول قوله فی اخباره بالتذکیه، ثقہ كان أم غیر ثقہ، لان ما تقرر عندهم من القاعده الوارد بها النص لا- اختصاص له بالثقہ كما هو واضح، و مع ذلك لا فرق بین الإخبارین، فلم قبل منه الاول دون الثاني؟ لا یقال: لعل الفرق بینهما أن الاصل فی الاشياء هو الطهاره، فیقبل قوله فی الاخبار عنها، بخلاف التذکیه، فانها علی خلاف الاصل، فلا یقبل قوله فی الاخبار عنها، و ان كان الاصل فی قوله هو الصحه.

لانا نقول: و لا كذلك الامر، لان هذا الشیء لما فرض أنه كان نجساً فالاصل بحکم الاستصحاب بقاؤه علی نجاسته حتی یعلم طهره و لم یعلم الا باخباره، فکما یقبل قوله هنا فی الاخبار عنه، فلیقبل قوله هناك فی الاخبار عن التذکیه من غیر فرق فمن ادعاه فعليه البیان.

و ما فی (1) فروع الکافی فی باب نوادر عن علی بن ابراهیم عن أبیه عن النوفلی عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام أن أمير المؤمنین علیه السلام سئل عن سفره

ص: ۲۸۲

۱- ۱) عطف علی قوله «ما تقرر عندهم من أن الاصل» «منه».

وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و بيضها و جنبها و فيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها و يؤكل لانه يفسد و ليس له بقاء، فان جاء طالبها أغرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين لا يدري سفره مسلم أو مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا (١).

أى: انها سفره مجوسى، فحينئذ يجب عليهم الكف عما فيها.

قال صاحب البحار قدس سره فى حاشيته المعلقه عليه: انه يدل على أن الاصل التذكيه فيما تشترط فيه، و قد دلت عليه أخبار كثيره، و المشهور بين الاصحاب خلافه (٢).

أقول: هذا الخبر الضعيف دل على أن العلم بالتذكيه و الطهاره بل (٣) الحليه و الاباحه فى أمثال ذلك مما لا حاجه اليه، بل يكفى فيه مجرد عدم العلم بعدم التذكيه و النجاسه و الحرمة حتى يعلم أنه غير مذك أو نجس أو حرام، و يؤيده حديث: الناس فى سعه ما لم يعلموا.

و أما أصاله التذكيه فالأخبار فيها متعارضه، فبعضها يدل عليها و بعضها على خلافها، و هو صحيح كما عرفت، فاذا تعارضت و تساقطت و جب الرجوع فيه الى ما يقال من أن الاصل فى الحوادث العدم و التذكيه منها، فالاصل فيها العدم، و لذا اشتهر فيهم مع كثره الاخبار الداله على أصاله التذكيه خلافها.

و منه يظهر أن الاصل و الظاهر و هو ما يفيد اخبار المسلم بأنها ذكيه اذا تعارضت قدم الاصل عليه، لانه دليل و حجه بالاتفاق، و الظاهر كثيراً ما يخرج الامر بخلافه.

ص: ٢٨٣

١- ١) فروع الكافى ٢٩٧/٦، ح ٢.

٢- ٢) مرآه العقول ١١٢/٢٢.

٣- ٣) هذا اعتراض على صاحب البحار فتأمل «منه».

نعم اذا أخذ ذلك من يد مسلم و غلب على ظنه التذكيه جاز له استعمالها، بناءً على غلبه الظن القائم مقام العلم فى العبادات.

و عليه يحمل ما روى عن زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحم من السوق و لا- ندرى ما يصنع القصابون، فقال: اذا كان فى سوق المسلمين فكل و لا تسأل عنه (١).

و عن الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السّلام أعترض السوق فأشترى الخف لا- أدرى أ ذكى هو أم لا؟ قال: صل فيه، قلت: و النعل، قال: مثل ذلك. قلت: انى أضيق من هذا، قال: أ ترغب عنا كان أبو الحسن عليه السّلام يفعله (٢).

و عن أحمد بن أبى نصر قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبه فرو لا- يدرى أ ذكيه هي أم غير ذكيه أ يصلح فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسأله ان أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم ان الدين أوسع من ذلك.

و ذلك أن ما يشترى من أسواق المسلمين من اللحوم و الجلود و غيرهما يغلب على الظن أنها ذكيه. كما يدل عليه قوله عليه السّلام فى حديث زراره: اذا كان فى سوق المسلمين فكل و لا تسأل عنه. لان غلبه الظن بكونها ذكيه تقوم مقام العلم بها.

و حينئذ فلا- حاجه الى البحث و الفحص من أحوالها، و تجوز الصلاه فيها و استعمالها، لانا ما رأينا و لا سمعنا أن أحداً منهم يستعمل جلد ميتة و خاصه جلود الغنم، فغلبه الظن هنا قائمه مقام العلم. نعم لو تجرد عن الظن لم يجوز له بيعها على أنها ذكيه، بل و لا يجوز له استعمالها.

ص: ٢٨٤

١- ١) فروع الكافي ٢٣٧/٦، ح ٢.

٢- ٢) فروع الكافي ٤٠٤/٣، ح ٣١.

و لذلك قال الشيخ زين الدين قدس سره فى جواب من سأله بهذه العبارة:

ما قوله فى مثل القربه و الركوه اذا وجد مطروحاً فى بلاد المسلمين هل يحكم بطهارته أم يحكم بالنجاسه؟: ما لم تثبت التذكيه يحكم بنجاستهما ما لم يعلم التذكيه.

و على هذا فاستعمال الجلود الجالبه من بلاد المشركين و المخالفين و سيما المستحلين جلود الميتة بعد دبغها و ما يعمل منها من الفروه و الفراش و السرج و الدلو و القرابه و الراويه و الرسن و الكتب المجلده و غيرها مما لا- يحصى اذا لم يغلب على ظنه التذكيه مشكل.

و ليس بناء هذه الاخبار على أصاله التذكيه كما ظن، و لا على أن مجرد عدم العلم بعدم التذكيه يكفى فى ذلك، كما توهمه ظواهر هذه الاخبار، بل هى مبنيه على ما قدمناه من أن غلبه الظن بكونها ذكيه تقوم مقام العلم بالتذكيه، فيجوز الاخذ بها فى العبادات.

فما قيل من أنا نحكم بطهاره كل ما فى أيدي المسلمين و ان لم نسألهم، لان الاصل الطهاره و استنده بروايه زراره، ثم قال: و كذا ما فى أيديهم من الجلود نحكم بأنها ذكيه طاهره و ان لم نسألهم و استنده بروايته ابن الجهم و ابن أبى نصر محل تأمل، اذ لا دلالة لهما على ما ادعاه.

أما الاولى فلان غايه ما دلت عليه هو أن ما يشتري من اللحم فى سوق المسلمين فهو حلال مباح أكله، و لا حاجه الى السؤال عن حاله هل هى ذكيه أم لا؟ بناءً على غلبه الظن بأنه ذكيه.

و أما الثانيه فالكلام فيها كالكلام فى الاولى، لان جواز الصلاه فى مثل هذا الخف و الفروه المشتراه من سوق المسلمين و عدم الحاجه الى المسأله عن حالها مبنى على غلبه الظن بكونها ذكيه لكونها مشتراه من سوق المسلمين، فان أراد

ذلك فهو كذلك، وان أراد دلالتها على أن الاصل فيما يشترط فيه التذكية هو التذكية فهو ممنوع.

واعلم أن الظاهر من خبر السكونى عدم الحاجة الى تعريفها بعد تقويمها و أكل ما فيها، بل غايه ما دل أن طالبها ان اتفق ان جاء أغرم له الثمن و الافلا، و ان التصرف فى مال الغير بغير اذنه اذا كان فى عرضه الفساد و التلف جائز.

و المشهور بين الاصحاب أن كل عين لا- بقاء لها كالطعام، فانه يتخير بين دفعها الى الحاكم و تقويمها على نفسه ثم تعريفها، و يمكن حمل الخبر عليه، فتأمل.

ثم اعلم أن الاصل يقال لكون الشىء أولى ما لم يعارضه شىء يقتضى العدول عنه، و يعبر عنه بما لا يصر عنه الا بالدليل، كذا ذكره المحقق فى القديمه. و قد يقال على القاعده و الضابطه، و على الكثير الراجح فى نفسه فى الاعتبار، كما يقال الاصل فى الكلام هو الحقيقه.

و على هذه المعانى فالاصل فى بلاد الاسلام فى الجلود و اللحوم السوقيه و المطروحه فى الطريق هو التذكية، الا أن يكون هناك صارف عنها، كما اذا كان فى بلد يستحل أهله جلود الميتة بعد دبغها، و فى بلاد الكفر عدمها.

لان قاعده أهل الاسلام و ضابطتهم و كذا الكثير فيهم و الاولى بهم هو التذكية، لانها المعهود منهم، فيغلب على الظن أنها ذكية، فلا يصر عنه الا بدليل.

و لذا نظن بل نتيقن اذا رأينا دلوأ أو قربه أو راويه أو رسناً و نحوها من الجلود مطروحه فى الطريق أنها ذكية، الا أن يصرف عنها صارف. و أما فى بلاد الكفر و بلد يستحلون جلود الميتة بدبغها، فالامر فيها بالعكس.

قال الفاضل العلامه فى جواب من سأله بهذه العبارة: ما يقول سيدنا العلامه فى أهل بلد يقولون بطهاره جلد الميتة بالدباغ هل يجوز شراء الجلود و ما يعمل

منها من أسواقهم و الصلاة فيها اذا لم يعلم أنه جلد ميتة أم لا؟: شرط جواز استعمال الجلد العلم بالتذكية أو أخذه ممن لا يستحل استعمال جلد الميتة بالدبغ و بغيره من المسلمين (1) انتهى كلامه طاب منامه.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة في أول محرم سنة (١٤١١)هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٨٧

١ - ١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٤٩.

رساله في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاة و غيرها

اشاره

في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاة و غيرها

للعلمه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٢٨٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا أَخْرَجَ مِنْ الزَّيْنَةِ، وَأَحْلَاهَا لَأَمَانِهِ وَعِبَادِهِ (١)، وَشَدَّ النَّكِيرَ عَلَى مَنْ حَرَمَهَا عَلَيْهِمْ فِي عَتْوِهِ وَعُنَادِهِ، وَالصَّلَاةَ عَلَى أَشْرَفِ مَنْ نَصَبَهُ حِجَّةً فِي أَرْضِهِ وَبِلَادِهِ مُحَمَّدًا وَأَوْصِيَاءَهُ الْمَرْضِيِّينَ مِنْ أَحْفَادِهِ وَتَلَادِهِ.

وَبَعْدَ: فَهَذِهِ جَمَلُهُ وَافِيهِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِهَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الَّتِي اخْتَلَفَتْ فِيهَا آرَاءُ الْأَصْحَابِ بِاخْتِلَافِ مَا نَقَلَ إِلَيْهِمْ مِنَ الْأَخْبَارِ الْمَرْوِيَةِ عَنْ سَادَاتِهِمُ الْمُعْصُومِينَ الْأَطْيَابِ، حَرَّرْتَهَا أَجَابَةً لِبَعْضِ إِخْوَانِي فِي الدِّينِ، وَشُرَكَائِي فِي طَلَبِ الْحَقِّ وَالْيَقِينِ، فَإِنَّ أُصِيبَتْ فِيهَا فَمِنْ اللَّهِ، وَإِنْ أَخْطَأْتُ فَمِنْ عِنْدِ نَفْسِي، عَصَمَنَا اللَّهُ مِنَ الْخَطَا وَالزَّلَلِ كَائِنًا مَا كَانَ مِنْهُمَا فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ، إِنَّهُ مَلَهُمُ الْعَقْلَ وَمَلَقَنَ الصَّوَابَ، وَمِنْهُ الْمَبْدَأُ وَإِلَيْهِ الْمَأْب.

قَالَ الْحَضْرَةُ الْعَالِمِيَّةُ الْعَامِلِيَّةُ صَدْرُ الْمُحَقِّقِينَ وَبَدْرُ الْمُدَقِّقِينَ مَوْلَانَا الْفَاضِلُ آخُونَدْنَا أَحْمَدُ الْإِرْدَبِيلِيُّ الْمَجَاوِرُ بِالْمَشْهَدِ الْمُقَدَّسِ الْغُرُوبِيِّ عَلَى مَشْرِفِهِ السَّلَامِ وَمَجَاوِرُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَبَرَكَاتِهِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامِ فِي شَرْحِهِ عَلَى الْإِرْشَادِ، بَعْدَ قَوْلِ مُصَنِّفِهِ الْعَلَامَةَ قَدَّسَ رَمْسَهُ: «وَإِحْرَامُ الْحَرِيرِ الْمُحَضَّ عَلَى الرِّجَالِ إِلَّا التَّكَّةَ وَالْقَلَنْسُوهُ» ثُمَّ قَالَ:

ص: ٢٩١

١-١) إشارته إلى قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ «منه».

الظاهر أن عدم جواز الصلاة للرجال بل عدم اللبس الا في الحرب و الضروره مما لا خلاف فيه، و عليه الاخبار أيضاً، مثل صحيحه اسماعيل بن سعد الاشعري الثقه، قال: سألته عن الثوب الابريسم هل يصلى فيه الرجال؟ قال: لا (١). و لا يضر الاضمار كما مر.

و مكاتبه محمد بن عبد الجبار الثقه في الصحيح قال: كتبت الى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوه حرير محض و ديباج، فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض (٢). و لا تضر الكتابه لما مر، و غيرهما من الاخبار.

فيحمل صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة في ثوب ديباج، فقال: ما لم تكن فيه التماثيل لا بأس (٣). على الممتزج أو الضروره أو الحرب، بحمل المطلق على المقيّد الوارد في الاخبار و الاجماع، مع أنه قد يكون الديباج غير الحرير، كما كان في الخبر السابق اشاره اليه من حيث العطف عليه.

و أما استثناء التكه و القلنسوه و نحوهما مما لا تتم الصلاة فيه، فلا يظهر وجهه بل ظاهر الاخبار هو التحريم، و المكاتبه صريحه في تحرم القلنسوه، و هي العمده في الاخبار في هذه المسأله.

و كذا صحيحه محمد بن عبد الجبار الثقه، قال: كتبت الى أبي محمد عليه السّلام أسأله هل يصلى في قلنسوه عليها و بر ما لا يؤكل لحمه أو تكه من حرير محض أو تكه من وبر الارانب. فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض، و ان كان

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٥، ح ٩.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٨، ح ٢٣.

و في هاتين المكاتبين دلالة واضحة على عدم الجواز في مثل التكه و القلنسوه مما لا تتم الصلاة فيه.

فلا تعارضهما مشافهه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كلما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكه الابريسم و القلنسوه و الجورب و الزنار يكون في السراويل يصلى فيه (٢).

لصحتهما، و عموم صحيحه مشافهه اسماعيل المتقدمه، و ضعف سند هذه بأحمد ابن هلال و وحدتها، و اطلاقها فيحمل على المقيد بالمرتج أو الضروره أو الحرب و ما مر من الاصل و غيره لا ينفع، فالتحريم أوضح، و هو مذهب البعض (٣).

أقول: و بالله التوفيق ظاهر كلام المصنف العلامة يفيد حرمه الحرير المحض على الرجال مطلقاً من غير اعتبار حال دون حال و وقت دون وقت، فيعم أوقات الصلاة و غيرها و حال الحرب و الضروره و غيرهما.

و لعله مقيد بقولنا «الا ما أخرجه الدليل» فلا ينافي جواز لبسه حال الحرب و الضروره، لما روى أن رجلاً من الصحابه يقال له عبد الرحمن بن عوف كان قملاً فرخصه رسول الله صلى الله عليه و آله أن يلبسه (٤).

و لعله قدس سره أشار باستثناء ما استثناءه الى أن النهي الوارد في الاخبار عن لبسه على الرجال انما هو محمول على الكراهه دون الحرمة لما ستعرفه، و انما يدل على حرمة لبسه عليهم اجماع الاصحاب، و هو لا يعم تلك المستثنيات و نحوها

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢/٣٥٧، ح ١٠.

٣- ٣) مجمع الفائدة ٢/٨٢-٨٤.

٤- ٤) من لا يحضره الفقيه ١/٢٥٣.

مما لا تتم الصلاة فيه وحده، فهو باق على اباحته الاصلية السالمة عن المعارض.

أو الى أن هاتين المكاتبين و ان دلا- على حليه الصلاة فى التكه و القلنسوه الحريرين، و الظاهر من نفى الحليه ثبوت الحرمة، الا أنهم كثيراً ما يعبرون عن الكراهه بالحرمة كما سيأتى، فلا تعارض بينهما و بين مشافهه الحلبي، و قد صرح بذلك فى التذكرة، فانه بعد ذكر مشافهه الحلبي جمع بينها و بينهما بحملهما على الكراهه.

حيث قال: الاقوى جواز مثل التكه و القلنسوه من الحرير، لقول الصادق عليه السلام: كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده لا بأس بالصلاه فيه، مثل التكه و القلنسوه و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلى فيه (١).

و فى روايه محمد بن عبد الجبار و قد كتب الى أبى محمد عليه السلام هل يصلى فى قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج، فكتب: لا تحل الصلاة فى حرير محض (٢) يحمل على الكراهه انتهى كلامه رفع مقامه.

و فوق هذا كلام مسبوق بمقدمه هى أن اجتماع الضدين و ان كان محال الا أن ارتفاعهما ليس بمحال.

و بعد تمهيدها نقول: ان الحلال و الحرام لما كانا ضدّين، كما صرح به أهل اللغه، كصاحب القاموس (٣) و صاحب النهايه (٤).

و هذا مما يساعده قانون العقل أيضاً، اذ الخلاف الذى بين الحلال و الحرام ليس فيما بين سائر الاقسام، فان المكروه لا يعاند الحرام معانده الحلال، كما لا يعاند الحلال معانده الحرام، فنفى أحدهما لا يستلزم ثبوت الاخر، لجواز الواسطه

ص: ٢٩٤

١- (١) تهذيب الاحكام ٣٥٧/٢، ح ١٠.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ٢٠٧/٢، ح ٢٠.

٣- (٣) القاموس ٣٦٠/٣.

٤- (٤) نهايه ابن الاثير ٤٢٨/١.

بينهما، فيجوز أن لا تكون الصلاة في التكه و القلنسوه الحريرين حلالاً و لا حراماً بل تكون مكروهه لا بد لنفيه من دليل.

فقوله رحمه الله و المكاتبه صريحه فى تحريم القلنسوه، و كذا صحيحه محمد ابن عبد الجبار الثقه ممنوع، و كذا قوله فى هاتين المكاتبين دلالة واضحه على عدم الجواز فى مثل التكه و القلنسوه مما لا تجوز الصلاة فيه ممنوع، و السند ما سبق.

و بهذا التوجيه أيضاً يرتفع التعارض بينهما و بين مشافهه الحلبي، فهذا جمله من الكلام و افيه فى المرام، و هو وجه استثناء ما استثناء فقهاؤنا الكرام رفع الله درجاتهم فى دار المقام.

و ان اشتيت تفصيل هذه الجملة، فاستمع ما ذا أقول لك أيها الاخ العلام:

ان الذى يقتضيه قانون العمل بالاخبار و التوفيق بينها اذا تعارضت، كما هو طريقه العلماء الاخير، اباحه لبس الحرير المحض مطلقاً، و الصلاة فيه كذلك على كراهه بحمل ما دل على النهى عنه، و عدم حل الصلاة فيه عليها.

فان وروده بهذا المعنى كثير شائع ذائع فى أخبار الصادقين سلام الله عليهم أجمعين، حتى كأنه صار حقيقه عرفيه فيه، و مجازاً فى الحرمة.

و انما وجب حمله عليه لانه معارض بأقوى منه، فان صحيحه ابن بزيع المشافهه كما ترى قد دلت على اباحه الصلاة فى ثوب ديباج على كراهه، كما يشعر بها قوله عليه السلام «لا بأس» اذ المشهور أن نفى البأس يوهم البأس، كما صرح به الشهيد الثانى رحمه الله فى الدرايه (١).

و الديباج هو ثوب متخذ من الابرسم على ما فى النهايه الاثريه (٢).

ص: ٢٩٥

١-١) الرعايه ص ٢٠٥.

٢-٢) نهايه ابن الاثير ٩٧/٢.

و فى شرح مولانا التقى النقى المجلسى على من لا يحضره الفقيه:الديباج معرب دييا،و هو الحرير الدقيق و يقال له:و الا (١).انتهى كلامه رفع فى عليين مقامه.

و أما الذى دل على عدم الاباحه ظاهراً،فهو و ان كان صحيحاً أيضاً،الا أنه بين مضمرو و مكاتبه،و حالهما عند المشافهه ظاهره،فان المكاتبه على تقدير حجيتها (٢)أنزل من المشافهه،حتى أنهم يرجحون ما روى بالسماع على ما روى بالمكاتبه، مع تساويهما فى الصحه و غيرها من المرجحات،فمقتضى قانون العمل بالاخبار أن يأول أضعف الخبرين المتنافيين فى الدلاله الى ما يوافق الاقوى منهما،لا أن يعكس الامر كما فعلوه.

فان قلت:لعل الباعث لهم على ذلك هو اجماع الطائفه الناجيه.

قلنا:كلامنا الاين فى دلالة الاخبار و مقتضاها،و التوفيق بينها على قواعدهم مع قطع النظر عن الاجماع و مقتضاه،فانه على تقدير ثبوته انما انعقد على حرمه ما عدا تلك المستثنيات،كما ستقف عليه إن شاء الله العزيز.

و انما قلنا ظاهراً لان دلالاته عليه ليست بصريحه،لما سبق أن نفى الحليه لا يستلزم ثبوت الحرمة،بل غايته الكراهه.

و لئن سلمنا ذلك،و لكن لا- نسلم أن المراد بالحرام هنا ما يلزم فاعله و يعاقب كما هو المعروف بين الاصوليين،بل المراد به المكروه.

ص:٢٩٦

(١-١) روضه المتقين ١٥٧/٢.

(٢-٢) فيه اشاره الى أنها ليست بحجه عند بعضهم،كالمحقق فى المعتبر،فانه بعد أن نقل فيه صحيحه الحسين بن سعيد قال:قرأت فى كتاب محمد بن ابراهيم الى أبى الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاه فى ثوب حشوه قز،فكتب اليه و قرأته:لا بأس بالصلاه. ضعفها باسناد الراوى الى ما وجدته فى كتاب لا يسمعه من محدث «منه».

قال العالم الرباني مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد:

بالغ ابن الجنيد و حرم في ظاهر كلامه الصلاه في ثوب علمه حرير، بل حرم الدبج أيضاً، ثم قال: الا أن يكون المراد الكراهه، فانهم كثيراً يعبرون عنها بالتحريم (١).

أقول: فأى مانع أن يكون مراده بتحريم الصلاه في التكه الابريسم و القلنسوه و الجورب و نحوها مما لا تتم الصلاه منفرداً أيضاً الكراهه، فيكون موافقاً لسائر الاصحاب و نعم الوفاق.

و المفيد في المقنعه و ان لم يستثن في ظاهر كلامه شيئاً مما استثناه غيره، لكنه لم يصرح فيه بتحريم الصلاه في شيء منه، بل أبهم الامر و أجمله. فكلامه كما يحتمل هذا كذلك يحتمل ذاك، بل ربما يشعر بتوقفه فيه.

فينحصر المخالف في هذه المسأله على الظاهر في محمد بن بابويه، و هو قدس سره لكونه أخبارياً بل ظاهرياً قد يفرط في الحكم، فتاره يحكم بوجوب ما ليس بواجب، كما في القنوت و سوره الجمعه و المنافقين و ما شاكلها، و اخرى يحكم بحرمه ما ليس حرام، كما في مسألتنا هذه و في ثوب محشو بالابريسم و ما شابهها كما سيأتى هذه الجمله مفصلاً بعون الله تعالى و حسن توفيقه.

ثم حمل صحيحه ابن بزيع على الضروره أو الحرب، كما حملها عليهما الشيخ في التهذيب (٢)، و تبعه الفاضل الاردبيلي قدس أسرارهما و قال كما قال و نعم ما قال من قال: لم يبق للاماميه مفت على التحقيق بل كلهم حاك.

بعيد، ينافره قوله «ما لم تكن فيه التماثل» فان بالضروره كالبرد الشديد المسقط للتكليف كما يباح الحرمة، فبطريق أولى أن يباح به الكراهه، و الصلاه

ص: ٢٩٧

١-١) مجمع الفائدة ٨٤/٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٠٨/٢.

فى الثوب الذى فىه التماثل مكروهه من غير فرق بين صوره الحيوان و غيره، كصور الاشجار و غيرها.

و الحرب على ما يفيدّه ظاهر المعبر يجرى مجرى الضروره، و أبعد منه حملها على الممتزج كما حملها عليه الشيخ فى التهذيب أيضاً، لان الديباج كما عرفته لا يطلق عليه، و ابن بزيع لا يسأل عنه، لانه فاضل له كتب، فكيف يكون هذا منه موضع سؤال، و جواز الصلاه فى الحرير الممتزج اجماعى.

و أيضاً فان نفى البأس عن الصلاه فى ثوب ديباج مطلقاً مع كونه مشروطاً بشرط لا يدل عليه اللفظ بعيد جداً، بل ربما كان قبيحاً، فيمتنع صدورّه من الحكيم و كيف يصح منه تقييده بنفى ما لا مدخل له فى صحه الصلاه، بل غايته الكراهه و عدم تقييده بما له مدخل فيها، و هو شرط لصحتها، فان الامتزاز أو الضروره أو الحرب على هذا الجمع و التوفيق شرط لصحه الصلاه فى هذا الثوب، و اللفظ لا يدل عليه بوجه.

و نظير هذا يرد على ما حمل رحمه الله مشافهه الحلبي عليه، فتأمل فيه تعرف.

و بوجه آخر: لو سلمنا أن الاضمار غير مضر، بناءً على أن اسماعيل بن سعد بن الاحوص الاشعري القمي الثقه من أصحاب سيدنا أبى الحسن الرضا عليه السلام فالظاهر أنه المسؤول لا غيره.

و لكن لا نسلم دلالتّه على عدم جواز صلاه الرجل فى الثوب الابريسم، بمعنى بطلانها فيه، لان النهى فى العبادات انما يفسدها اذا كان للتحريم، و الظاهر أن النهى هنا للتنزيه، كما يدل عليه قوله عليه السلام فى صحيحه ابن بزيع: لا بأس بالصلاه فى الثوب الديباج ما لم تكن فيه التماثل (1).

و بذلك يحصل التلاؤم بين هاتين الصحيحتين المشافهتين كليهما من مولانا

ص: ٢٩٨

أبى الحسن الرضا عليه السلام لا بما تكلفه رحمه الله تبعاً للاخريين.

و أما حديث المطلق و المقيد، فنحن نقول به و نعمل بمقتضاه، لانا نقول فى صوره ثبوت هذا القيد، و هو الضروره، أو الحرب، أو الامتراج، تزول الكراهه بالكليه، و فى صوره انتفائه تثبت.

و مما يؤيد جواز الصلاه فى الحرير المحض، اطلاق القول فى قوله تعالى خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (١) و عدم الزينه المفهوم من قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ (٢).

و القول بتقييد اطلاق الاوامر و تخصيص الزينه بالاخبار المتقدمه، مجاب بأن هذه الاخبار غير منافيه له، لكونها محموله على الكراهه توفيقاً بينها و بين ما ينافيها.

نعم لو ثبت الاجماع على منعه، فهو المتبع، و هو المقيد و المخصص، لكنه لا يعم تلك المستثنيات كما ستعرفه.

و أما ما ذكره من مغايره الديباج الحرير مستدلاً عليه بأنها مما يقتضيه عطفه عليه فى الخبر السابق، ففيه ما عرفته، أولاً: أنه يجوز أن يكون ديباج عطفاً على قلنسوه لا على حرير، فيكون المسؤول عنه أولاً هو الصلاه فى قلنسوه حرير محض.

و ثانياً: هو الصلاه فى ديباج أعم من أن يكون قلنسوه أو ثوباً أو غيرهما، و لما سبق السؤال عن القلنسوه، تعين أن يكون المراد هنا هو الثوب و نحوه، فيندفع ما ذكره من دلالة العطف على مغايره الديباج الحرير.

و ثالثاً: أنه من باب عطف الخاص على العام يبيها على موضع الاهتمام، يدل عليه ما قال آخوندنا الفاضل التقى رحمه الله فى شرحه على الفقيه بعد قول مصنفه «و قال أبى فى رسالته الى: و لا تصل فى ديباج»: و هذا تعميم بعد

ص: ٢٩٩

١-١) سورة الاعراف: ٣١.

٢-٢) سورة الاعراف: ٣٢.

فانه صريح فيما قلناه، ولكنه تخصيص بعد التعميم، هذا شائع في محاورات الفصحاء، ذائع في كلمات البلغاء، مع أن مطلق العطف لا يدل على المغايره، فان من أقسامه عطف الشيء على مرادفه، كما في إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ (٢) ولا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً (٣) وما شاكل ذلك.

و رابعاً: أن الديداج لو كان غير الحرير، كما استفاده قدس سره من العطف لزم منه أن لا يكون قوله «لا نحل الصلاه في حرير محض» جواباً عنه، فيكون هذا السؤال غير مجاب عنه من غير وجه، وهو عليه السلام كان مسؤولاً عنه.

و خامساً: أنه يلزم منه أن لا يكون لتخصيص السائل خصوص الديداج و هو غير حرير بالذكر وجه ظاهر، و هو رجل فاضل معمر أدرك من الائمه ثلاثه أو سته (٤)، مع أنه لا يتصور لسؤاله عنه منشأ غير كونه حرير، و لذلك أجاب عنه الامام عليه السلام بجواب واحد.

و اعلم أن المكاتبه الاولى موجوده في نسخ شرحه بدون لفظه قلنسوه قبل

ص: ٣٠٠

١-١) روضه المتقين ١٥٧/٢.

٢-٢) سوره يوسف: ٨٦.

٣-٣) سوره طه: ١٠٧.

٤-٤) منشأ الترديد ما رواه الشيخ في التهذيب في باب ما يخرج من الزكاه و أقل ما يعطى عن أحمد بن عيسى عن محمد بن أبي الصهبان، قال: كتبت الى الصادق عليه السلام الحديث، و المراد بمحمد هذا هو محمد بن عبد الجبار، فان أريد بالصادق جعفر بن محمد عليهما السلام و هو المتبادر يظهر منه أنه أدرك منهم سته و ان أول الى الامام الصادق و أريد به أبو محمد العسكري عليه السلام فباتفاق أرباب الرجال أنه أدرك ثلاثه، منهم الجواد و الهادى و العسكري عليهم السلام «منه».

ديباچ كما سبق، و الشيخ الطوسي في التهذيب (١)، و محمد بن يعقوب الكليني في فروع (٢)، و العلامه الحلي في التذكرة و غيرهم، وروها بزياده كلمه قلنسوه قبله، و على هذا فلا نحتمل ما احتملناه أولاً. و أما البواقى فيحالها، و ما علمت الى الان أنه رحمه الله من أى أصل أو كتاب نقلها، و بعيد أن يكون هذا التصرف منه رحمه الله، فانه مخل بالمقصود كما عرفت.

و قد عرفت أن هذه المكاتبه التي هي العمده في الاخبار في هذه المسأله كما اعترف به قدس سره لا صراحه فيها بتحريم القلنسوه من الحرير، بل هي بين الحرمة و الكراهه، و الكراهه أولى بها لما في روايه أخرى من جواز لبس هذه القلنسوه، فيحمل هذه المكاتبه على الكراهه توفيقاً بينهما.

و كذا الكلام في المكاتبه الثانيه، فانه ذكر في التهذيب فيها مكان أو يكون من حرير محض «أو تكه حرير» (٣) و هو الموجود في غيره أيضاً، و على هذا ففيها دلالة على كراهه الصلاه في تكه من الحرير لا في قلنسوه منه على ما هو الموجود في نسخ شرحه رحمه الله.

فان قلت: اللازم من نفي الحليه ثبوت الحرمة دون الكراهه.

قلت: هذا اللازم ممنوع، كما عرفت من ثبوت الواسطه بين المتضادين، و انما يلزم ذلك فيما اذا كان الحلال أو الحرام على طرفي النقيض، و ليس كذلك، بل لو صرح بالحرمة بخصوصها و قيل: تحرم الصلاه في حرير محض لكان من الواجب حملها على الكراهه جمعاً بين الاخبار.

فان كون المراد بها هنا ما هو مصطلح الاصوليين غير مسلم، و ان استعمال

ص: ٣٠١

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ٢٠.

٢-٢) فروع الكافي ٣/٣٩٩، ح ١٠.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

الحرمة فى الاخبار فى الكراهه شائع، منه «محاش النساء على أمتى حرام» (١) و له نظائر.

و منه يعلم أن حمل كراهه لبس الحرير الوارده فى الاخبار كخبر جراح المدائنى عن أبى عبد الله الصادق عليه السّلام أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالسدياج، و يكره لباس الحرير (٢) على الحرمة، كما فعله صاحب المدارك تبعاً للاخريين (٣)، مع أن الكراهه لا- نستلزم الحرمة بخلاف العكس ليس بأولى من حمل الحرمة المذكوره فيها، كقوله: حرام على ذكور أمتى، على الكراهه، بل هذا أولى منه لما عرفت.

ثم القول بعموم صحبته اسماعيل و شمولها نحو التكه و القلنسوه و الازار و الاعلام و غيرها مما لا تتم الصلاه فيه منفرداً، ممنوع لعدم صدق ثوب الابرسم عليه، و هو المنهى عنه فى هذه الصحبته أن يصلى فيه الرجال.

فان قلت: الثوب فى اللغه اللباس كما فى القاموس و غيره، و اللباس صادق على أمثال ذلك.

قلت: صدق اللباس على مثل التكه و الزر و الكف و نحوها ممنوع اذ لا- يقال فلان لبس التكه أو الزر أو الكف و ما شاكله، و العرف كما تقرر عندهم مقدم فى فهم الحديث على اللغه لو سلم له أن اللباس فيها صادق على ذلك المذكور، نعم يمكن أن يقال: ان فى العرف يطلق اللباس على مثل القلنسوه، و لكن القول

ص: ٣٠٢

١ - ١) فى نهايه ابن الاثير: المحاش جمع محشه و هو الدبر، و يقال أيضاً بالسّين المهمله كنى بالمحاش عن الادبار كما كنى بالحشوش عن موضع الغائط، فان أصلها الحش بفتح الحاء المهمله و هو الكنيف و أصله البستان لانهم كثيراً ما كانوا يتغيطون فى البساتين «منه».

٢ - ٢) تهذيب الاحكام ٣٦٤/٢، ح ٤٢.

٣ - ٣) كمولانا أحمد فى شرحه «منه».

باطلاقهم الثوب عليه سمح.

هذا على تقدير وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس، وهو ممنوع بل لا دليل عليه من جهة الخبر كما تعرفت، والاجماع عليه غير ظاهر، كيف وأكثر الاصحاب على اباحتها.

و الظاهر أن المراد بالثوب فى صحيحه اسماعيل ما هو المذكور فى التهذيب فى باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس و ما لا تجوز الصلاة فيه من ذلك فى روايه صفوان بن يحيى عن يوسف بن ابراهيم عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زره و علمه حريراً، و انما كره الحرير البهم للرجال (١).

ثم روايه الحلبي و ان كان فى طريقها أحمد بن هلال العبرثائى، و هو غال الا أن العصابه عمل بروايته فيما يرويه عن ابن أبى عمير أو الحسن بن محبوب على ما ذكره العلامة فى المختلف، فهى اذن صالحه لتأسيس الحكم فضلاً عن تأكيده.

و العمل بها مشهور فى الجملة، و لكنه انما يتم لو ثبت أن شهره كانت قبل زمن الشيخ الطوسى، و هو مشكل، فان من قبله كان بين مانع من العمل بخبر الواحد مطلقاً و جامع للاخبار من غير الثقات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف على وجه يجبر ضعفه كأنه غير متحقق، و لكن الشيخ فى الفهرست (٢) صرح بأن الاخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفة، و عد منه خبر أحمد بن هلال، و هذا عذر واضح لهم فى العمل بها.

ثم من الغريب قولهم باطلاق هذه الروايه، ثم بحملها على المقيد بالمرتج و كيف يصير هذا الحكم، و هو جواز الصلاة فيما لا تجوز الصلاة فيه وحده

ص: ٣٠٣

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٩، ح ٢٥.

٢- ٢) بل فى العمده ص ٣٨٢.

إذا كان من الأبريسم الممتزج موضع افاده من المعصوم، و ما تجوز الصلاة فيه وحده أيضاً إذا كان منه تجوز الصلاة فيه بلا خلاف؟ فأى اختصاص لهذا الحكم بهذا المحكوم عليه.

و بالجمله كما لا معنى لقول القائل ما لا تتم الصلاة فيه وحده إذا كان من الأبريسم الممتزج تجوز الصلاة فيه، فان ما تتم الصلاة فيه وحده أيضاً كذلك، كذلك لا معنى لهذا القول، بل هو هو هذا.

و قال صاحب المدارك فيه بعد نقل قول المحقق رحمه الله «و فيما لا تتم الصلاة فيه منفرداً كالتكه و القلنسوه تردد، و الاظهر الكراهه»: هذا قول الشيخ فى النهايه و المبسوط و ابن ادريس و أبى الصلاح، و مستنده روايه الحلبي، و فى الطريق ضعف و نقل عن المفيد و ابن الجنيد و ابن بابويه أنهم لم يستثنوا شيئاً، و بالغ الصدوق فى الفقيه، فقال: و لا تجوز الصلاة فى تكه رأسها من إبريسم.

ثم قال: و يدل عليه عموم الاخبار المانعه من الصلاة فى الحرير، و صحيحته محمد بن عبد الجبار.

و أجيب عنه بأن هذا خبر عام و خبر الحلبي خاص و الخاص مقيد، و هو غير جيد لان ابتناء العام على السبب الخاص يجعله كالخاص فى الدلاله على ذلك السبب، و حينئذ فيتحقق التعارض و يصار الى الترجيح، و هو مع الروايه المانعه، لسلامه سندها و ضعف الروايه المنافيه (1).

و فيه ما سبق أنه لا تعارض بينهما حتى يصار الى الترجيح، ثم يطرح المرجوح و يؤخذ الراجح، لان صحيحته محمد الخاصتين فى الدلاله على ذلك السبب محمولتان على الكراهه، فلا ينافيهما روايه الحلبي كما يفيد ظاهر المحقق رحمه الله أيضاً، و ذلك لان خبر الحلبي بخصوصه لا يمكن أن يكون مستند الكراهه، و لا منشأ التردد، اذ لا

ص: ٣٠٤

دلالة فيها على الكراهه، بل التوفيق بينها و بين الصحيحتين و أمثالهما مما ينشأ منذ ذلك، فهو رحمه الله أيضاً حملهما على الكراهه لذلك.

ثم لا يبعد أن يقال أن مشافهه الحلبي أرجح من مكاتبه محمد بن عبد الجبار من وجوه:

منها: أن العمل بها أخف و أيسر، و اليه مراد الله.

و منها: أن مع العمل بها يمكن العمل بمكاتبه محمد بتنزيلها على الكراهه و لو عمل بروايه محمد لم يكن لروايه الحلبي محل، و فى حملها على الممتزج أو الضروره أو الحرب ما عرفته.

و منها: مطابقتها لمقتضى الاصل و العمومات الداله على عدم تحريم الزينه، و موافقتها لاطلاق الاوامر القرآنيه.

و منها: أن المكاتبه على تقدير صحتها و حجيتها و كونها مجزوماً بها أنزل من المشافهه فلا تعارضها، كما مر اليه الايماء.

و منها: أن الحلبي أشهر فى العلم و العدالة من محمد، و الاعدل مقدم.

و أما ضعف روايته بأحمد بن هلال اذ السند تابع لاخس الرجال، فمنجبر بعمل ابن الغضائرى بروايته، و بتوثيق النجاشى له، و بأنها معتمده بين الطائفه و العمل بها مشهور فيهم فى الجمله، و مع قطع النظر عن ذلك كله، و القول بتساويهما فغايتة التعارض و التساقط، فتبقى لنا الاباحه الاصلية السالمه عن المعارض فعليكم بالتفكر و التدبر فى المقام بعد احاطتكم بأطراف الكلام، و الله الموفق و المعين على تحصيل المرام.

هذا و من الغريب أن بعض من عاصرناه و هو من الفحول قد تلقى ما ذكره صاحب المدارك بالقبول و ذهب عنه ما قد قال قبيل ذلك فى مقام الرد على من قال الظاهر جواز الصلاه فى ثوب ازراره و اعلامه حرير و جواز لبسه، و قد توقف

فى ذلك كثير من الاعلام، بل حكم بعض بعدم صحه الصلاه او اعاتها و يلزمه حرمه لبسه مطلقاً، و بالغ بعض و احتاط فى خياطه الثياب بالابريسم، و لا وجه لذلك كله على الظاهر.

لنا: الاصل الخالى عن المعارض المؤيد بروايه الحلبي، و انما قلنا بخالى عن المعارض مع أنه قد ورد صحيحاً أنه لا تحل الصلاه فى حرير محض، و الظاهر من نفى الحليه كالجواز و الاباحه الحرمه دون الاعم منها و من الكراهه.

لانا لا نسلم شمول الخبر ما نحن فيه، كما شمل القلنسوه و التكه الى آخر ما قاله فى رسالته.

و غرضه أن هذه الصحيحه و ان عمت الا أنه شملت على سبب خاص و هو السؤال عن الصلاه فى قلنسوه حرير و تكه حرير، فهى كالخاص بذلك السبب.

و لذلك لما قال الصدوق بالنهى عن الصلاه فى الحرير مطلق، فيتناول المرأه باطلاقه، و أشار بذلك الى روايه محمد المتقدمه.

أجيب بأنها و ان كانت باطلاقها تتناول لها، الا أن ابتنائها على السبب الخاص و هو القلنسوه التى هى من ملابس الرجال يضعف هذا تناول، فاذا كانت كالخاص بذلك السبب، فلا تعم الزر و العلم و نحوهما، فيجوز لبس ثوب زره و علمه حرير و الصلاه فيه.

و الحاصل أن هذا الخبر، أعنى: مكاتبه محمد بن عبد الجبار ان كان عاماً، فالخاص مقدم عليه، و حينئذ فلا يتحقق التعارض بينهما، و لا يحتاج الى أن يصار الى الترجيح، و به يثبت أعم مما ادعاه صاحب الرساله فضلاً عما ادعاه.

و ان كان خاصاً بما هو المذكور فى السؤال فعلى تقدير تسليم تحقق التعارض بحمل النهى المذكور فيه على التحريم و ترجيحه على روايه الحلبي لا يشمل مثل الزر و العلم و أمثالهما، فالمقصود حاصل على التقديرين، و النزاع مرتفع من البين

فانه انما نشأ من الغفله عن تنصيحه بأحد هذين. و نعم ما قيل: ما من عام الا و قد خص حتى هذا.

قوله أيده الله لانا لا نسلم شمول الخبر ما نحن فيه شيء عجاب، لان هذه الصحيحه تفيد العموم قطعاً، كما يعرفه العارف بأسلوب الكلام، بل الانس بأقوال المعصومين عليهم السلام، فانه لو كان مقصوده عليه السلام نفى حل الصلاه في التكه و القلنسوه الحريين فقط لوجب أن يقول في الجواب لا، أو لا يجوز، أو لا تحل و أمثال ذلك حذراً عن التطويل بغير حائل، فانه مذموم قبيح جداً لا- يرتكبه من له قليل ربط بسوق الكلام و اطلاع باقتضاء المقام، و هم عليهم السلام أبلغ الانام و أعرفهم بايراد الكلام و اقتضاء المقام، فكيف ينسب اليهم ما لا يليق نسبه الي غيرهم. هذا كلامه أيده الله تعالى.

و كان المناسب له أن يكتفى في مقام رد روايه الحلبي بضعف سندها بأحمد مع أنك قد عرفت أن أحمد هذا ممن عمل بروايته ابن الغضائري، و هو و ان كان واحداً الا أنه كالألف، لطول يده في معرفه الرجال و ثبات قدمه في هذا الشأن على كل حال.

قال العلامة في الخلاصه: ابن الغضائري توقف في حديثه الا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخه، و عن محمد بن أبي عمير من نوادره، و قد سمع هذين الكتائبين جل أصحاب الحديث (١).

و قال النجاشي: أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي صالح الروايه يعرف منها و ينكر (٢).

أقول: و هذا منه قدس سره يدل على أنه ثقه عنده أو حسن، لان الضعيف

ص: ٣٠٧

١- (١) الخلاصه ص ٢٠٢.

٢- (٢) رجال النجاشي ص ٨٣.

لا يوصف بأنه صالح الروايه، نعم الصلاح على ما تقرر فى علم الدرايه و صرح به الشهيد الثانى فى درايته أمر اضافى، فالموثق بالنسبه الى الصحيح صالح، و ان لم يكن صالحاً بالنسبه الى الحسن و الصحيح، و كذا الحسن بالنسبه الى ما فوقه و ما دونه.

ثم أقول: و لعله لذلك عمل بروايته هذه أكثر الاصحاب، لانها مما يعرف و لا ينكر، لموافقتها الاصل كما ستعرفه.

و بالجمله بقاء المكاتبين على عمومهما الشامل للزر و العلم غير مسلم، كما أشير اليه، مع أن المكاتبه الثانيه لا عموم فيها، لان قوله عليه السلام «لا- تحل الصلاه فى الحرير المحض» بالالف و اللام اما اشاره الى قول السائل، أو تكون أى القلنسوه من حرير محض على ما فى نسخ شرح الفاضل الاردبيلى. أو الى قوله «أو تكه حرير» كما فى نسخ التهذيب و غيره، و على التقديرين فشمولهما مثل الزر و العلم و نحوهما ممنوع.

و صاحب الرساله المردوده مانع هنا، مستظهر من المقامين. و من هنا علم أن الاصل المذكور غير معارض، و ان ما يؤيده لا يخلو من قوه، و ان القول ببطلان الصلاه فى كل ما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير المحض كفاً كان أو زراً أو زيجاً و هو ما يخاط على زيق (1) القميص. و قال الاصمعى: لا أدرى أعربى هو أم معرب، قول مرجوح لشرذمه قليله من الاصحاب مخالف للاصل، و ما يقتضيه قاعده الجمع بين الاخبار و العمل بها.

هذا و قال صاحب المدارك فيه: قد قطع المصنف بتحريم ثوب محشو بالابريسم لعموم المنع. و استقرب الشهيد رحمه الله فى الذكرى الجواز بما رواه الحسين بن سعيد، قال: قرأت فى كتاب محمد بن ابراهيم الى أبى الحسن الرضا

ص: ٣٠٨

(١-١) زيق القميص ما أحاط بالعنق منه «منه».

عليه السلام عن الصلاة في ثوب حشوه قز، فكتب اليه وقرأته: لا بأس بالصلاة فيه (١).

و ضعفها المصنف في المعبر باستناد الراوى الى ما وجد في كتاب لا يسمعه من محدث، و هو مشكل، لان المكاتبه المجزوم في قوه المشافهه. و حملها الصدوق في من لا - يحضره الفقيه على قز الماعز دون قز الابرسم، و هو بعيد، و الجواز محتمل لصحه الروايه و لمطابقتها لمقتضى الاصل، و تعلق النهى في أكثر الروايات بالثوب الابرسم، و هو لا يصدق على الابرسم المحشو قطعاً.

و قال أيضاً بعد نقل قول المحقق رحمه الله «و يجوز الركوب عليه و افتراشه على الاصح»: هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب، و يدل عليه مضافاً الى الاصل السالم من المعارض صحيحه على بن جعفر و نقلها.

ثم قال: و حكى المصنف في المختلف عن بعض المتأخرين القول بالمنع و هو مجهول القائل و الدليل، و علله في المعبر بعموم تحريمه على الرجال. و هو ضعيف، فان النهى انما تعلق بلبسه، و منع اللبس لا - يقتضى منع الافتراش، لافتراقهما في المعنى، و في حكم الافتراش التوسد عليه و الالتحاف به. و أما التدثر، فالظاهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه (٢).

و قال آيه الله علامه في المختلف: قال ابن البراج: الثوب اذا كان له زيغ ديباج أو حرير محض، لم تجز الصلاة فيه، و الشيخ رحمه الله جوز الصلاة في مثل ذلك، و هو الوجه. لنا: الاصل و لان الزيغ مثل ما تتم الصلاة فيه منفرداً فيكون سائغاً.

احتج ابن البراج بعموم النهى عن الصلاة في الحرير المحض، و هو يتناول

ص: ٣٠٩

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٦٤/٢، ح ٤١.

٢- ٢) المدارك ص ١٦٠.

و الجواب المنع من اراده تناوله،و ان تناوله لغه،اذ المفهوم منه اللباس .

قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرحه:و أما الالتحاف و التدثر به، فيحتمل التحريم لانه لبس،و هو لبس اللحاف،فعلى تقدير وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس يحرم،و ليس بواضح مع ما مر،و الاجماع غير ظاهر و لعل دليل استثناء الكف على ما هو المشهور من الحرير بمقدار أربع أصابع عدم صدق لبس الحرير و الصلاه في الحرير،فلا يتناوله الاخبار المتقدمه.و فيه تأمل،لان الظاهر أنه لبس و صلاه فيه كالتكه و القنسوه (١).

هذا و أمثاله الكثيره من عبارات العلماء العظام و الفقهاء الكرام صريحه المناطق بأن مناط النهى انما هو صدق الثوب و اللباس،فالقول بعدم كون ذلك مناطه،ثم الاستدلال عليه بعموم الصحيحتين و بموثقه عمار عن الصادق عليه السلام فى ثوب يكون علمه ديباجاً،قال:لا يصلى فيه الحديث (٢).

فان العلم ليس بثوب و لا-لباس سميع،و التعليل عليه لان النهى فى هذه الموثقه انما علق بالثوب المشتمل على علم ديباج لا بالعلم،حيث قال:لا يصلى فيه،أى:فى ذلك الثوب،فمناطق النهى حقيقه هو صدق الثوب و اللباس لا مجرد العلم،فافهم.

و اعلم أن هذه الموثقه غير محموله عند الاصحاب على ظاهرها،و لذلك لما بالغ ابن الجنيد و حرم فى ظاهر كلامه الصلاه فى ثوب علمه حرير أوله الفاضل الاردبيلي رحمه الله بأن المراد بها الكراهه،فانهم كثيراً ما يعبرون عنها بالتحريم فلا تدافع بينها و بين روايه يوسف بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام الداله على جواز

١-١) مجمع الفائدة ٨٥/٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٧٢/٢، ح ٨٠.

الصلاه فى ثوب علمه حرير حتى لا يصفو منها من شوب شبهه كما ظنه دام عزه.

و أنت خير بأن ما ذكره فى توجيه كلمه «فى» فى هذه الاخبار و أمثالها و هو أنها للمصاحبه لو تم لزم منه بطلان صلاه من حمل معه شيئاً من الابريسم و لو كان قليلاً كالخيط فى المخيط، لصدق المعيه و المصاحبه عليه، و ظاهر أن هذا و أمثاله من تكاذيب الوهم الظلمانى و تلاعبيه و تصاوير القريحه السودائيه و تخايلها.

فان الممنوع من الابريسم للرجال لو سلم (١) ذلك ما يصدق عليه اسم الثوب و اللباس كما تعرفت. و اذا ثبت أن مناط النهى انما هو صدقه، و هو لا يصدق على مثل الزر و العلم و الكف و التكه و الزيغ و الزيق و ما شاكلها، لانها جزء اللباس و جزء الشىء من حيث هو ليس هو، ثبت بمجرد ذلك ما ادعاه صاحب الرساله المردوده، بل أعم منه من غير حاجه به الى تجشم استدلال زائد على ذلك.

فما استدل به عليه من الاصل و الروايات مما لا حاجه به اليه، بل هو بفضل و تأكيد منه شيد به أساس ما ادعاه، و أيد به أركان حكمه و فتياه.

و لعل الراد أيدته الله تعالى غفل عن تصريحات الاصحاب و تلويحات فى أخبار الاثمه الاطياب، بل ربما يوهم ذلك منه أنه تغافل عن ذلك، و ان كانت ساحه صلاحه و احتياطه فى فتواه منزّهه عن ذلك.

و ذلك أنه نقل فى رسالته الشريفه عن صاحب المدارك كلاماً متصلاً بتصريحه بأن متعلق النهى انما هو صدق الثوب و اللباس، و هذا يشعر بأنه وقتئذ كان فى نظره، و ليس مما زاغ عنه البصر أو طار عنه طائر الفكر، بل الظاهر أنه تعذر بعموم المكاتبين، و بما فهمه من موثقه عمار، و أعانه على ذلك كمال حرصه فى الرد على صاحب الرساله، و العلم عند الله و عند أهله محمد و آله النباله.

ص: ٣١١

١- ١) أشار بهذا المنع الضمنى الى ما سبق من عدم وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس من جهه الخبر و الاجماع عليه غير ظاهر كما سبق «منه».

و لنعد الى ما كنا فيه، فنقول: و لو لا- دعواهم الاجماع على حرمه لبس الحرير على الرجال مطلقاً فى الصلاه و غيرها الا حال الضروره و الحرب، لكان القول بالاباحه مطلقاً على وجه الكراهه كما يقتضيه قانون التوفيق بين الاخبار فى غايه القوه.

و لكن اجماعهم هذا على تقدير ثبوته لا يعم مثل التكه و القلنسوه و ازرار الثياب و اعلامها و ما شابه ذلك مما لا تتم الصلاه فيه وحده، و كيف يكون شاملاً له و قد استثناء عن حكم الحرمة أكثر الاصحاب، كما أوماً اليه ايماءً لطيفاً الفاضل الاردبيلي رحمه الله فى الكتاب بقوله: و هو- أى: التحريم- مذهب البعض، و عنى به المفيد و ابن الجنيد و محمد بن بابويه، فانهم كما مر لم يستثنوا شيئاً، فالظاهر من مذهبهم حينئذ عموم المنع.

و اذا لم يكن اجماعهم هذا شاملاً- له كان مقتضى الجمع بين الاخبار كما تعرفت اباحه لبس الحرير مطلقاً على كراهه، فهو باق على اباحته الاصلية السالمة عن المعارض المؤيده بروايه الحلبي و غيرها.

و مما قررناه ظهر أن ما يروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْحَرِيرِ إِلَّا فِي مَوْضِعِ اصْبَعَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ أَوْ أَرْبَعٍ، مِمَّا لَا يَمْنَعُ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ مَانِعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَ الْإِخْبَارِ، فَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الْإِبَاحَةِ الْإِصْلَاحِيَّةِ، فَكُونَ سَنَدُهُ عَامِيًّا لَا يَضُرُّ، وَ لَذَا عَمِلَ بِهِ أَكْثَرُ الْإِصْحَابِ.

كما أشار اليه الشهيد الثانى فى شرحه على اللمعه بعد قول الشهيد الثانى روح الله روحهما و يجب كون الساتر غير الحرير المحض للرجل و الخنثى بقوله: و استثنى منه ما لا- تتم الصلاه فيه، كالتكه و القلنسوه و ما يجعل منه فى أطراف الثوب و نحوها مما لا يزيد على أربع أصابع مضمومه (1).

ص: ٣١٢

و صاحب المدارك بعد قول المحقق «و يجوز الصلاة في ثوب مكفوف به» بأن يجعل في رؤوس الاكمام و الذيل و حول الزيق، و ألحق به اللبه و هي الجيب و قدر نهايه عرض ذلك بأربع أصابع مضمومه من مستوى الخلقه.

و اعلم أن هذا الحكم مقطوع به في كلام المتأخرين، و استدل عليه في المنع بما رواه العامه عن عمر أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله نهى عن الحرير الحديث و قد سبق.

و من طريق الاصحاب ما رواه جراح المدائني و ذكر الحديث كما سبق.

ثم قال: و هذه الروايه مع قصور سندها غير داله على الجواز نصاً، لان الكراهه كثيراً ما يستعمل في الاخبار بمعنى التحريم، و ربما ظهر من عبارته ابن البراج المنع من ذلك، و المسأله محل تردد، لعموم قوله عليه السّلام: لا تحل الصلاة في حرير محض، الشامل للتكه و القلنسوه نصاً، و الاحتياط للعباده يقتضى اجتناب ذلك كله (1) انتهى كلامه.

أقول: و في كلامه هذا ما عرفته فلا نعيده. ثم شمول قوله عليه السّلام عدم حل الصلاة في التكه و القلنسوه الحريرين لو سلم له ذلك لا يضر بجواز الصلاة في ثوب مكفوف به الا بقياس بعيد لا نقول به.

ثم لا يذهب عليك ما في كلام الشهيد السابق ذكره من التصريح بأن الصلاة في الحرير المحض انما تبطل اذا كان ساتراً للعوره، و أما اذا كانت العوره مستوره بغيره فلا. و قيل: لا فرق بين أن يكون ساتراً و غيره.

أما الاول و هو بطلان الصلاة فيه على تقدير كونه ساتراً، فلاجتماع الخاصه و استحاله اجتماع الواجب و الحرام في شيء واحد.

و أما الثاني و هو بطلانها فيه اذا كانت العوره مستوره بغيره، فللنهى عن الصلاة فيه، و هو يقتضى الفساد.

ص: ٣١٣

و أما الثانيه،فلاستحاله كون الفعل الواحد مأموراً به و منهياً عنه،فمتى كانت منهياً عنه لا يكون مأموراً به،و هو معنى الفساد.

و أما الاولى،فلقوله عليه السّلام فى صحيحه محمد بن عبد الجبار:لا تحل الصلاه فى حرير محض،كذا فى المدارك و فيه ما سبق من أن النهى فى العبادات انما يقتضى فسادها اذا كان للتحريم،وقد عرفت أن النهى فى صحيحه محمد و ما شابها للتنزيه،ولقوله عليه السّلام فى صحيحه ابن بزيع:لا-بأس بالصلاه فى الثوب الديقاج ما لم تكن فيه التماثيل.وقد مر الكلام فيه مستوفى.

و الاجماع هنا-أى:فى الثانى-غير متحقق،بل نقول:لو لا دعواهم الاجماع على بطلان الصلاه فى الاول،لكان الحكم بصحتها فيه أيضاً قوياً،اذ لا نسلم أنه يجتمع فيه الواجب و الحرام فى شىء واحد،بل المجتمع فيه انما هو الواجب و المكروه،و هو لا يقتضى بطلان الصلاه فيه.

و أيضاً فان النهى فى العباده انما يقتضى الفساد اذا توجه الى عينها أو جزئها أو شرطها،و الحرير اذا لم يكن ساتراً للورثه لا يتوجه النهى المتعلق به الى شىء من ذلك،بل انما يتوجه الى أمر خارج عن العباده،فلا يقتضى فسادها.

و على هذا فلو كانت عورته و هى القبل و الدبر مستوره بغير الحرير،ثم صلى فى ألبسته كلها من الحرير صحت صلاته،و لا يضرها تحريم لبسه مطلقاً فى الصلاه و غيرها،لأنه أمر خارج عنها.

هذا فان قلت:لما كانت الاخبار فى هذه المسأله كالمعارضه بعضها صريح فى صحه الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه منفرداً من الحرير،و هو المشهور بين الاصحاب،و بعضها ظاهر فى عدم صحتها فيه،فلاحتياط فى الدين و ما يقتضيها براءه الذمه على اليقين ترجيح جانب المنع،خذ الحائط من دينك،و ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط.

قلت: الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه، كالصلاه المنسيه (١)، أو كان ثبوت الوجوب هو الاصل، كصوم ثلاثين من رمضان اذا غم الهلال اذ الاصل بقاء رمضان. و أما ما لا وجوب فيه و لا أصل، فلا يجب فيه احتياط، و الاحتياط عن الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير المحض لم يثبت وجوبه، و ليس ثبوته هو الاصل، بل الاصل اباحه الصلاه فيه الى أن يثبت وجود مانع منه و لم يثبت بعد، فالاحتياط هنا لا يصلح دليلاً، بل هو محتاج الى الدليل.

و القول بأن الاباحه الاصليه انما تعتبر ما لم تعارضها أصاله أخرى، و هنا قد عارضتها و هى المنع من لبس الحرير، مجاب بما سبق أن هذا منع تنزيهه تجامعه الاباحه لا منع تحريم الا قدر ما أخرجه الدليل و هو الاجماع، فبقى الباقي تحت الاباحه الى أن يخرج الدليل و ليس.

بل لا يبعد أن يقال: ان الاجماع منعقد على اباحه ذلك، فان المخالف فيه شرذمه قليلون منحصر في الثلاثه بل واحد منهم، فان كلام ابن الجنيد كما سبق في أوائل رساله قابل للتأويل، و المفيد في المقنع لم يصرح بالمنع من ذلك، بل ظاهر كلامه يفيد عموم المنع، حيث أنه لم يستثن ما استثناه غيره بل سكت عنه و أهمله، و لعله كان متوقفاً فيه، فالقول بالاباحه على الكراهه قوى.

و لذلك قال الشيخ: تكره الصلاه في التكه و القلنسوه اذا عملا من حرير محض، و اختاره ابن ادريس، و قال أبو الصلاح: و معفو عن الصلاه في القلنسوه و التكه و الجورب و النعلين و الخفين و ان كان نجساً أو حريراً، و التنزه أفضل.

و هذا الكلام من شيخنا العلام و من سايحه من العلماء الاعلام و الفقهاء الكرام

ص: ٣١٥

(١-١) و هى صلاه نسيها و لم يتعين عنده، فانه يجب عليه الثلاث و الخمس على الخلاف بين الخاصه و العامه احتياطاً «منه».

صريح فى أنهم حملوا النهى فى المكاتبين المذكورتين على الكراهه، و به وفقوا بينهما و بين روايه الحلبي، فلا- تعارض بينهما بهذا الوجه ليصار الى ترجيحهما عليها و اطراحها بالكليه.

اذ التوفيق بين الاخبار مهما أمكن خير من اطراح بعضها رأساً، و خاصه اذا كان ذلك البعض مما تلقاه بالقبول جم غير من الفحول و جمع كثير من ذوى الاحلام و العقول.

و انما حملة الشيخ فى التهذيب على الحرمة، لانه كان هناك بصدد توجيه كلام المفيد، فحملة على ما يوافق ظاهر كلامه، فأخذ ذلك بعض من تأخر عنه مذهباً، و ظن أن لبس التكه و القلنسوه اذا عملنا من الحرير المحض حرام مطلقاً فى الصلاه و غيرها، قال: فلا وجه لاستثنائهما و نحوهما مما لا تتم الصلاه فيه منفرداً، و زعم أنهم يستثنون أمثال ذلك من غير وجه.

و هذا زعم فاسد بما حررناه، و ذلك أن الذى يتخلص مما قررناه هو أن المفهوم من جمله الاخبار و التوفيق بينها اباحه لبس الحرير مطلقاً على كراهه للرجال و النساء فى الصلاه و غيرها الا أن اجماعهم قد انعقد على تحريم لبس ما عدا المستثنيات على الرجال مطلقاً الا فى ضروره أو حرب، فهى باقيه على اباحتها الاصليه، و هو المطلوب.

تنبيه نبيه:

بما أسلفناه ظهرت اباحه لبس الحرير المحض للنساء و الصبيان و الخنائى

مطلقاً فى الضروره و الاختيار و فى الصلاه و غيرها، للاصل السالم عن المعارض و اطلاق الاوامر القرآنيه بالصلاه، فلا تنقيح الا بدليل، و عدم تحريم الزينه المفهوم من الآيه و قوله صلى الله عليه و آله حرام على ذكور أمتى. و قول سيدنا أبى عبد الله

الصادق عليه السّلام النساء تلبس الحرير و الديباج الا فى الاحرام (١).

و اختصاص التحريم فى الروايات بالرجال و الصبى و كذا الخنثى ليس برجل، و لاین الصبى مرفوع عنه القلم، و لا- دليل على تحريم تمكين الولى له من لبسه.

و أما قول الصدوق فى الفقيه النهى عن الصلاه فى الحرير مطلق (٢) فيتناول المرأه باطلاقه فقد عرفت ما فيه. و كذا روايه زراره عن الباقر عليه السّلام انه نهى عن لباس الحرير للرجال و النساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، و انما يكره الحرير للرجال و النساء (٣).

مع أنها ضعيفه السند و معارضه بما سبق من قول سيدنا الصادق عليه السّلام تدل على كراهه لبسه، و الكراهه لا تستلزم الحرمة، و لا- تنافى الاباحه كما مر غير مره و الرجال انما خرجوا بالاجماع، و الا لكانوا داخلين فيه كما عرفت، و قد عرفت أن الاحتياط لا محل له فى أمثال هذه المواضع.

هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله ساداتنا محمد و آله خيره رحله عليهم منه الصلوات أفضلها و من التسليمات أكملها.

كتبه فى أويقات عديده و سويقات غير مديده بعد صحبه الاصحاب و مذاكره الطلاب أصيله أيام من خمس عشر أيام خلون من جمادى الاولى من سنه ست و خمسين و مائه فوق الالف من الهجره النبويه المصطفويه على هاجرها و آله السلام الى يوم القيامه يميناه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المدعو باسماعيل المازندراني ستر الله عيوبه و غفر ذنوبه بمحمد و آله

ص: ٣١٧

١-١ (١) فروع الكافي ٤٥٤/٦، ح ٨.

٢-٢ (٢) من لا يحضره الفقيه ٢٦٣/١.

٣-٣ (٣) تهذيب الاحكام ٣٦٧/٢، ح ٥٦.

الكرام عليهم السّلام.

و جاء فى آخر الرساله:قد تشرفت بتسويد هذه الاوراق و تسعدت بتميمه قبل ضحوه الاثنين رابع شهر ربيع المولود على مولوده و آله الوف الوف الصلاه و السلام الى يوم الورود من سنه السابع عشر بعد مائتين بعد الالف مقدساً مصلياً مسلماً شاكراً.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٤) ربيع الاول سنه (١٤١١)هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص:٣١٨

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٤)

رساله في حكم الغسل قبل الاستبراء

اشاره

في حكم الغسل قبل الاستبراء

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٣١٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله ولى النعماء، و الصلاة على رسوله أشرف الأنبياء، و على آله المعصومين، و لا سيما على ابن عمه سيد الأوصياء، ما سكنت فى قرارها الأرض و تحركت فى مدارها الكواكب و السماء.

و بعد: فلما اختلف أصحابنا فى وجوب اعاده الغسل و عدمه على من اغتسل بعد جنابته بدون البول و الاستبراء، ثم خرج من احليله بلل، و كان ترتب على ذلك الخلاف أحكاماً كثيرة جليله مهمه عامه البلوى، قصدت الإشارة الى ما هو الراجح منهما بحسب الدليل و استفادته من قانون العمل بالأخبار ذهنى الكليل.

فأقول و أنا العبد الضعيف النحيف العليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل و بالله التوفيق: لا خلاف فى وجوب الغسل على من علم أن البلل الخارج بعده منى، و كذا لا خلاف فى عدم وجوبه و وجوب الوضوء ان علم أنه بول.

و ان علم أنه غيرهما كودى أو ودى أو مذى، فلا خلاف فى عدم وجوب شىء منهما عليه.

و انما الخلاف فيما إذا اشتبه عليه حاله هل هو بول أو منى أو ماء نزل من

الجبائل، فإنه قد ينزل منها إذا تعصرت؟ هل يجب عليه الغسل أو الوضوء أو يستحب و الحال هذه؟ و ليس حكم هذه الصورة بخصوصه مصرحاً به في الأخبار فيما علمناه، و القوم قسموها الى صور:

منها: أن يكون الغسل بعد البول و الاجتهاد، و ادعوا فيها الاتفاق على عدم وجوب شيء منهما.

و منها: أن يكون بدونهما، و المشهور فيها وجوب الغسل، و ظاهر الصدوق في الفقيه يفيد الاكتفاء فيها بالوضوء، لأنه بعد ايراده الخبر الدال على اعاده الغسل قال: في خبر آخر ان كان قد رأى بللاً- و لم يكن قد بال فليتوضأ و لا- يغتسل انما ذلك من الجبائل. ثم قال: اعاده الغسل أصل، و الخبر الثاني رخصه (١).

و لكن هذا الذي رواه غير معلوم السند، فلا- يكون حجه علينا، و ان كان حجه عليه لو ثبت عنده سنداً أو متناً. و الظاهر أنه كذلك، لأنه تعهد في صدر كتابه و هو صدوق أن لا يذكر فيه الا ما هو حجه بينه و بين الله.

نعم ان قلنا: ان الخبر الواحد الصحيح حجه، كما هو مذهب أكثر المتأخرين فالظاهر أنه يجوز لنا أن نحكم بصحته، و يكون حجه علينا كما كان حجه عليه، فان تصحيحه له و فتواه لا يقصر عن توثيق الرواه من واحد من علماء الرجال، فان الظاهر من تصحيحهم الحديث القول بأنه قال المعصوم يقيناً أو ظناً، مع أنه لا يحصل من توثيق واحد منهم سوى الظن.

و الحق أن المرسل لا- يجوز الاعتماد عليه، و ان كان المرسل مثل الصدوق و افتاه و حكمه بصحته و انه حجه بينه و بين ربه تقديس ذكره لا يجدينا نفعاً، لما تبين من كثره وقوع الخطأ في الاجتهاد، و ان مبنى الأمر على الظن لا على القطع

ص: ٣٢٢

(١-١) من لا يحضره الفقيه ٨٥/١.

فالموافق له في فتواه تقليد لا يسوغ.

مع أن المذكور في صحيحه الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: إن سال من ذكر ك شيء من مذي أو وذي، فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، إنما ذلك بمنزله النخامة، كل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل (1). يفيد أن ما نزل منها لا يوجب الوضوء، فكيف صار هنا عله له؟ فليتأمل.

و منها: أن يكون بدون البول فقط أما مع امكانه، و أوجبوا عليه الغسل حينئذ، و ظاهر الشرائع (2) و النافع (3) عدمه. أو مع عدم امكانه، و ظاهر الأكثر عدم وجوب شيء منهما حينئذ.

و منها: أن يكون بدون الاجتهاد فقط، و المعروف اعاده الوضوء خاصه.

و الذي يظهر من التوفيق بين الأخبار عدم وجوبهما في شيء من هذه الصور بل غايته استحباب اعاده الغسل، بحمل ما دل على الإعادة عليه، لمعارضته مما يدل على خلافه، و هو أقوى منه، ستقف عليه إن شاء الله العزيز.

و أنا أذكر أولاً ما دل على الأول، و أشير الى تصحيح ما يصح منه ورد ما يرد، ثم أتبعه بما يدل على خلافه، و ذلك في فصلين، ثم أبين ما يقتضيه قانون العمل بالأخبار على طريقه الأصحاب، و الله الموفق للسداد و الصواب و منه المبدأ و اليه المآب.

الفصل الأول: ما دل من الأخبار على اعاده الغسل

[ما دل من الأخبار على اعاده الغسل

في التهذيب: عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن عبد الله بن

ص: ٣٢٣

١- ١) تهذيب الأحكام ٢١/١، ح ٥٢.

٢- ٢) شرائع الإسلام ٢٨/١.

٣- ٣) المختصر النافع ص ٣٣.

مسكان، عن سليمان بن خالد.

و السند على المشهور موثق، لان ابن عيسى هذا كان واقفياً، و اضطرب فيه علامه، فحسن طريق الصدوق الى سماعه و فيه ابن عيسى هذا، و فى الخلاصه:

الوجه عندى التوقف فيما ينفرد به (١). و فى كتب الاستدلال جزم بضعفه، كل ذلك فى الأوسط لملا ميرزا محمد.

و القول بأن الشيخ صرح فى العده بأن الأصحاب يعملون برواياته، كما فى الذخير، على اطلاقه غير صحيح.

لانه قال فيه: و إذا كان الراوى من الواقفه نظر فيما يرويه، فان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين و جب اطراحه، و العمل بما رواه الثقه و ان لم يكن ما يخالفه و لا يعرف من الأصحاب العمل بخلافه، و جب العمل به إذا كان متحرراً فى روايته موثقاً به فى أمانته، و لذلك عمل الأصحاب بأخبار الواقفه، مثل عثمان بن عيسى (٢).

و قد عرفت أن الصدوق عمل بخلاف ما رواه لو أبقى على اطلاقه، بحيث يشمل صورته الاشتباه مع القول بوجوب الإعادة. و لو خص بما علم أو ظن أن الخارج منى، فلا يكون دليلاً على المدعى، و ستعرف أن هنا من طريق الموثوق به خبر يخالفه، و ليس على وفقه خبر صحيح يؤكده، فوجب اطراحه، و منه يعلم ضعف ما فى المدارك صحيحه سليمان بن خالد (٣).

عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول، فخرج منه شىء، قال: يعيد الغسل، قلت: فالمرأه يخرج منها شىء بعد الغسل

ص: ٣٢٤

١- (١) الخلاصه ص ٢٤٤.

٢- (٢) عده الأصول ص ٣٨١.

٣- (٣) مدارك الأحكام ١/٣٠٤.

قال: لا تعيد، قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأة إنما هو من ماء الرجل (١).

و هو محمول على ما إذا لم تعلم أو تظن المرأة أن الخارج ماءها.

قال الفاضل المجلسي قدس سره في حاشيته على فروع الكافي المتعلقة بهذا الحديث: لا خلاف بين الأصحاب ظاهراً في أنه إذا خلط ماء الرجل و المرأة و خرج و علم أن الخارج مشتمل على ماء المرأة يجب عليها الغسل و أما إذا شكت فقرب في الدروس الوجوب، و هو مشكل بعد ورود هذا الخبر و تأيده بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث (٢).

و قال السيد السند صاحب المدارك فيه بعد قول المصنف قدس سره «أو الاستبراء كيفيته أن يمسه من المقعده الى أصل القضيب ثلاثاً، و منه الى رأس الحشفه ثلاثاً، و ينثره ثلاثاً»: في استحباب الاستبراء للمرأة قولان، أظهرهما:

العدم. و ما تجده من البلل المشتبه فلا يترتب عليه وضوء و لا غسل، لأن اليقين لا يرتفع بالشك، و لا اختصاص الروايات المتضمنه لإعادته الغسل أو الوضوء بذلك بالرجل (٣).

و لا يذهب عليك أن الدليل الأول مشترك بين المرأة و الرجل، و حينئذ فلا بد من حمل الروايات المتضمنه لاحدهما المختصه بالرجل: اما على الاستحباب، أو على ما إذا علم أو ظن أن الخارج منى أو بول، و به يجمع بين الأخبار من غير تكلف و لا طرح، كما سيأتي إن شاء الله العزيز.

و لعل نظر السيد السند صاحب المدارك قدس سره كان على ما نقل عن الكشي

ص: ٣٢٥

١-١) تهذيب الأحكام ١/١٤٣، ح ٩٥، فروع الكافي ٣/٤٩، ح ١.

٢-٢) مرآة العقول ١٣/١٤٦.

٣-٣) مدارك الأحكام ١/٣٠١.

أنه نقل قولاً بأن عثمان بن عيسى ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه لكن القائل غير معلوم حاله، والجرح مقدم على التعديل، وخاصة إذا كان الجرح مثل علامته، فلا يثبت صحه ما رواه، بل هو ضعيف على ما حكم به في كتبه الاستدلاليه.

و قال صاحب الذخيره فيه: وهذه الروايه جعلها بعضهم من الصحاح.

و هذا منه قدس سره إشاره الى ما فى المدارك.

ثم قال: وطريقها فى الكافى و التهذيب عثمان بن عيسى، و هو واقفى الا أنه نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

أقول: هذا مما ذكره ملا ميرزا محمد فى رجاله الأوسط فى ترجمه عثمان هذا، و هو منه رحمه الله غلط فى الفهم، و تبعه فيه غيره من غير تأمل صحيح أو فكر عميق فيما فى الكشى.

فان المذكور فيه هكذا: ذكر نصر بن الصباح أن عثمان بن عيسى كان واقفياً و كان وكيل موسى أبى الحسن عليه السلام، و فى يده مال فسخط عليه الرضا عليه السلام ثم تاب عثمان و بعث اليه بالمال، و كان شيخاً عمر ستين سنه، و كان يروى عن أبى حمزه الشمالى و لا يتهمونه فى رواياته (1) مطلقاً فعبر عنه بقوله.

و نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

و ليس هذا معناه، بل معناه أنهم لا يتهمونه فى روايته عن أبى حمزه الشمالى، فانه أدركه حين امكان روايته عنه، بخلاف روايه الحسن بن محبوب عنه، فان فيها الإرسال البتة زياده على تهمة، لما يعلم من تاريخهما المذكور فى الكشى و النجاشى. قال الكشى: مات الحسن بن محبوب فى آخر سنه أربع و عشرين

ص: ٣٢٤

و مائتين، و كان من أبناء خمس و سبعين سنه (١).

و قال النجاشي: مات أبو حمزه الثمالي في سنه خمسين و مائه (٢).

فكيف يمكن روايه ابن محبوب عنه بلا واسطه؟ و هو حين وفاته كانت له سنه واحده، و لذلك قال الكشي في ترجمه ابن محبوب و أصحابنا يتهمونه في روايته عنه (٣).

فمعنى قوله هنا «و كان يروى عن أبي حمزه الثمالي و لا يتهمونه» ما ذكرنا لا ما فهموه، فتأمل.

و مما قرنا ظهر وجه تضعيف العلامه هذه الروايه في كتبه الاستدلاليه، و ان توقفه فيها في الخلاصه في غير موقفه، و ان تحسينه طريق الصدوق الى سماعه و فيه ابن عيسى غير حسن، و بالله التوفيق.

و فيه عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن الحسين بن عثمان، و ذكر الحديث كما سبق (٤).

و ابن أبان المذكور في السند مهمل لا مدح فيه و لا قدح، فما رواه غير محكوم عليه بالصحه على قانون الروايه، فقول صاحب الذخيره فيه: و يدل عليه ما رواه الشيخ عن منصور بن حازم في الصحيح. محل نظر.

فان قلت: لعل نظره على ما في كتاب ابن داود في باب محمد بن اورمه (٥)،

ص: ٣٢٧

١-١ اختيار معرفه الرجال ٨٥١/٢، برقم: ١٠٩٤.

٢-٢ رجال النجاشي ص ١١٥.

٣-٣ اختيار معرفه الرجال ٧٩٩/٢، برقم: ٩٨٩.

٤-٤ تهذيب الأحكام ١٤٨/١، ح ١١٢.

٥-٥ رجال ابن داود ص ٤٩٩.

فانه وثق ابن أبان هناك، وكثيراً ما يسمى العلامة الحديث صحيحاً و هو فى طريقه.

قلت: فى شرح الفاضل الأردبيلى على الإرشاد، و الفاضل المجلسى على الفقيه، و فى حواشى مولانا عبد الله التستري على أوائل التهذيب و اللفظ له:

انا لا- نعتمد على ما ذكره ابن داود من توثيقه، لان كتابه مما لم نجده صالحاً للاعتماد عليه، لما ظفرنا عليه من الخلل الكثير فى النقل عن المتقدمين، و فى نقد الرجال و التمييز بينهم، الى هنا كلامه (١).

اللهم الا أن يقال: ان ابن أبان من مشايخ الإجازة، فجهالته لا تضر فى الحكم بصحة روايته، و لعل العلامة لذلك سمى الحديث صحيحاً و هو فى طريقه فتأمل فيه.

و فيه فى موثقه سماعه قال: سألته عن الرجل يجنب، ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد ما يغتسل، قال: يعيد الغسل، فان كان قد بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى (٢).

و فيه عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، و محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن محمد.

و السند على المشهور صحيح و ضعيف على ما تقرر عندنا، لان أحمد بن محمد مشترك بين ابن خالد البرقى و ابن عيسى الأشعري، و لا- قرينه هنا معينه، لا- من جهه من روى عنه و هو ابن سعيد، و لا- من جهه من روى عنهما و هو ابن عبد الله و ابن الصفار.

ص: ٣٢٨

١- ١) التعليقه على تهذيب الأحكام للعلامة التستري-مخطوط.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٤، ح ٩٧.

و فى ابن عيسى كلام أوردناه فى بعض حواشينا على أصول الكافى.

و ابن خالد البرقى ضعيف، كما يظهر مما فى الكافى فى باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام فى حديث طويل هكذا: و حدثنى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبى عبد الله، عن أبى هاشم مثله سواء، قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن جاء هذا الخبر من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله، قال فقال: حدثنى قبل الحيره بعشر سنين (١).

و الطريق صحيح، و فيه دلالة على ذمه، و عدم اعتباره فى أقواله الا بتاريخ يميزها، و هو هنا غير معلوم.

فقول صاحب المدارك، و مثله صاحب الذخيره و العبارة له: عن محمد بن مسلم فى الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شىء، قال: يغتسل و يعيد الصلاة، الا أن يكون بال قبل أن يغتسل فانه لا يعيد غسله، قال محمد و قال أبو جعفر عليه السلام: من اغتسل و هو جنب قبل أن يبول ثم يجد بللا، فقد انتقض غسله. و ان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا، فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا (٢) محلا نظر.

و فى متن هذا الحديث أيضاً نظر لو أبقي على اطلاقه، إذ لا- وجه لإعاده الصلاة الواقعه قبل خروج البلل من احليله، فلا بد من تقييده بما وقع بعد الخروج لو علم أو غلب على ظنه أن الخارج منى أو بول. و أما فى صورته الاشتباه، فيستحب اعاده الغسل أو الوضوء و الصلاة بعد أحدهما، لما سنبينه إن شاء الله العزيز.

و بالإسناد المذكور آنفاً عن فضاله، عن معاوية بن ميسره، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئا، قال: ان كان بال بعد جماعه

ص: ٣٢٩

١- ١) أصول الكافى ٥٢٦/١-٥٢٧.

٢- ٢) مدارك الأحكام ٣٠٥/١، التهذيب ١٤٤/١، ح ٩٨.

قبل الغسل فليتوضأ، وان لم يبيل حتى اغتسل ثم وجد بللاً فليعد الغسل (١).

وقد عرفت ضعف هذا الإسناد، ويزيده ضعفاً هنا جهالة ابن ميسره، فانه مهمل لا قدح فيه ولا مدح، غير أن له كتاباً.

هذا جملة ما استدلوا به على وجوب الإعادة. وقد علم مما قررناه أن لا رواية فيها يحكم بصحتها على قانون الرواية، فالعمل بها على إطلاقها مع كونه مخالفاً للأصول المقررة عندهم كما ستقف عليه، وخاصة بعد ورود أخبار فيها ما هو صحيح على خلافها، مشكل، ولذا ذكر الآن ما ورد على خلافها.

الفصل الثاني: ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة

إشاره

[ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة]

في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابه، فينسى أن يبول حتى يغتسل، ثم يرى بعد الغسل شيئاً أ يغتسل أيضاً؟ قال:

لا قد تعصرت و نزل من الجبائل (٢).

ظاهره يفيد عدم الفرق بين العامد والناسي في عدم وجوب شيء، فان قوله عليه السلام «قد تعصرت و نزل من الجبائل» تعليل لما قد نفاه، وقد تقرر أن الحديث المعلل، وخاصة إذا كان صحيحاً وغيره غير مقدم عليه.

والتفرقة بينهما كما فعله الشيخ في التهذيب، ولعله أراد به التوفيق بين الأخبار فأتى بما هو خلاف الأصل وهو التخصيص، ولا حاجة فيه إليه كما ستعرفه، غير

ص: ٣٣٠

١-١) تهذيب الأحكام ١/١٤٤، ح ٩٩.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٠.

جيد، إذ لا- فرق بينهما بوجه، لان الخارج من الإحليل ان ثبت شرعاً أنه منى وجبت عليه اعاده الغسل، ناسياً كان في ترك البول قبله أم عامداً، و الا فلا وجه لالزام وجوبه عليه.

و الأصل مع اليقين بحصول ما برأت به الذمه و هو الغسل، و الشك في حدوث ما ينقضه بعد ورود هذا الخبر الصحيح. و قيل: حسن كالصحيح ينفيه، لان على ابن اسماعيل السندی من أصحاب الرضا عليه السّلام وثقه نصر بن صباح، و قال: على ابن اسماعيل يقال على بن السندی، فلقب اسماعيل بالسندی.

و الفاضل العلامه لما اشتبه عليه الأمر، أو كان في نسخته ابن السرى، أو رده في على بن السرى الكرخي، و هو مذكور على حده في رجال الصادق عليه السّلام، و هذا في رجال الرضا عليه السّلام.

قال ملا ميرزا محمد في رجاله الأوسط: جميع ما وصل الينا من نسخ أخبار الشيخ من الكشى يتضمن أنه على بن اسماعيل، و قد نقله العلامه في الخلاصه على بن السرى، قال: و يؤيده ما ذكرناه أنه أورد ذلك على حده في رجال الكاظم و الرضا عليهما السّلام، و ابن السرى من رجال الصادق عليه السّلام ثم قال: و في كتب الأحاديث في مواضع شتى على بن السندی في مرتبه رجال الرضا عليه السّلام (١).

أقول: هذا حق لا شبهه فيه، فان ابن أبي عمير في طبقه رجال الكاظم و الرضا عليهما السلام، بل قال الشيخ في الفهرست: انه لم يرو عن الكاظم عليه السّلام (٢) و ان كان الواقع خلافه، لانه روى عنه روايات كنى في بعضها، فقال: يا أبا أحمد.

نعم انه لم يدرك من الصادق عليه السّلام و لم يرو عنه بلا واسطه باتفاق أئمه الرجال فروايه ابن السندی قرينه واضحه على أنه في هذه الطبقة، و قد علم أن ابن السرى في طبقه رجال الصادق عليه السّلام، فأين هذا من ذاك؟!

ص: ٣٣١

١- ١) الرجال الوسيط للميرزا محمد-مخطوط.

٢- ٢) الفهرست ص ١٤٢.

ثم الظاهر أن من هنا، أي: مما ذكره العلامة في الخلاصه سرى الوهم الى غيره، كصاحب المدارك فيه، حيث حكم فيه بضعف السند و علله باشماله على علي بن السندي، قال: و هو مجهول (١).

فان قلت: لعله حكم بذلك، لان نصر بن الصباح أبا القاسم البلخي كان غالى المذهب، فلا يعتبر قوله فى الجرح و التعديل.

قلت: هو و ان كان كذلك، الا أنه كان عارفاً بالرجال و الأحوال غايه المعرفه كما صرح به بعض متأخري أرباب الرجال، و يظهر ذلك أيضاً لمن له أدنى قدم فى هذا الشأن، و هو قد لقي جله من كان فى عصره من المشايخ و روى عنهم، كما فى الكشى، و كان من مشايخ العياشى فانه يروى عنه.

و يظهر من ترجمه محمد بن عبد الرحمن بن قبه من النجاشى (٢) أنه كان من الفضلاء و الأكابر، فيعتبر قوله فى أمثال هذه الأمور، و لا سيما إذا لم يكن على خلاف قوله قول، إذ لم يقدح فى ابن السندي هذا أحد من أئمه الرجال، فإذا صرح بتوثيقه من هو عارف بالرجال و الأحوال قبل قوله فيه، و ان كان فاسد الاعتقاد، كما يقبل روايات كثير من الرواه و هم على عقيدته باطله.

ألا- ترى أنهم يعتبرون قول أهل اللغه و غيرهم من أرباب الصنائع، و أكثرهم فاسدون فى اعتقاداتهم، و ذلك أن أهل كل صنفه يسعون فى تصحيح مصنوعاتهم و صيانتها عن مواضع الفساد بحسب كدهم و جدهم و جهدهم و قدر طاقتهم و معرفتهم بصنعهم، لئلا يسقط محلهم عندهم، و لا يشهروا بقله الوقوف و المعرفه فى أمرهم، و ان كان فاسقاً فى بعض الأفعال.

نعم صحه المراجعه اليهم يحتاج الى اختبارهم و الاطلاع على حسن صنعتهم

ص: ٣٣٢

١-١) مدارك الأحكام ٣٠٦/١.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٣٧٦.

و جوده معرفتهم و الثقة بقولهم، و ذلك يظهر بالنظر (1) و تصديق المشاركين.

و قد عرفت أن الكشى و العياشى و جلاله قدرهما فى هذا الشأن و غيرهما من أئمه الرجال و أرباب الوقوف بالاحوال كثيراً ما ينقلون عنه، و يعتمدون عليه فى قوله و نقله و جرحه و تعديله، فهذا و ما شاكلة ينهيك أنه كان ثقة عندهم فى قوله، معتمداً عليه فى نقله، و الا- يلزم أن يكون كثيراً من كتاب رجال الكشى عبثاً بلا نفع و فائده، فانه قد أكثر النقل عنه فى كتابه فى أبواب من يروى و من لم يرو، كما لا يخفى على الناظر فى كتابه.

ثم كيف يصح القول بأنهم لا يعتبرون قوله فى الجرح و التعديل؟ و هم قد اعتبروه، حيث حكموا بصحة روايه عثمان بن عيسى بناءً على ما فهموه من قوله «و كان يروى عن أبى حمزه الثمالى و لا يتهمون» فقالوا: انه و ان كان واقفياً، الا أنه نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه، و مرادهم بهذا القائل هو نصر بن الصباح، كما أشرنا اليه آنفاً فتذكر.

تبيان:

يدل على صحة مضمون الخبر المذكور أمور:

منها: أن كون هذا البلبل المشتبه الخارج من الإحليل منياً أو بولاً موجباً لإعادة الغسل أو الوضوء غير معلوم، كما هو المفروض، و الأصل عدمه و عدم وجوب هذا التكليف، و بقاء الغسل المبيح للعباده، على ما كان عليه الى أن يعلم زواله و لم يعلم، لانه بعد الغسل مثلاً- و قبل خروج المنى كان على يقين منه، فإذا خرج منه مشتبهاً فغايتة حصول الشك فى نقضه، و اليقين لا ينقض أبداً بالشك.

قال بعض متأخرى أصحابنا: اليقين أقوى من الشك فلا يتعارضان، بل متى

ص: ٣٣٣

(١-١) فى الأصل: بالنامع.

تيقنا شيئاً ثم شككنا في زواله وجب الحكم ببقائه و اطراح الشك، طهاره كان أو نجاسه، حلا كان أو حرمه، وقد استفاض النقل عن الأئمة عليهم السلام بذلك، و أجمع عليه جميع فرق الإسلام.

و ساق الكلام الى أن قال: وهذا في الحقيقة راجع الى أصل بقاء الشيء على ما كان عليه و هو الاستصحاب. و يتفرع على ذلك كثير من مسائل الفقه، كمن تيقن الطهاره و شك في الحدث لا يلتفت، و بالعكس تجب الطهاره، و من تيقن طهاره بدنه أو ثوبه و شك في عروض النجاسه لا يلتفت، و بالعكس يجب التطهير.

هذا و أمثاله مما لا خلاف فيه.

أما تخيل خروج بول أو منى من غير أن يجد رطوبه، فهذا و هم فاسد و خيال ردى شيطاني، يتحتم الإعراض عنه، بل و ان وجد رطوبه ما لم يعلم أنه منى أو بول.

ثم قال: و رويت بسندى الى عنبيه بن مصعب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام:

رجل احتلم، فلما قام وجد بللا قليلا على ما ذكره، قال: ليس عليه شيء ان علياً عليه السلام كان يقول: انما الغسل من الماء الأكبر (١).

و منها: ما روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن هلال في القوي، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجمع أهله، ثم يغتسل قبل أن يبول، ثم يخرج منه شيء بعد الغسل، قال: لا شيء عليه ان ذلك مما وضعه الله عنه (٢).

و منها: ما رواه عن زيد الشحام عنه عليه السلام قال: سألته عن رجل أجنب، ثم اغتسل قبل أن يبول ثم رأى شيئاً، قال: لا يعيد الغسل ليس ذلك الذي رأى شيئاً (٣).

ص: ٣٣٤

١-١) تهذيب الأحكام ١/١١٩، ح ٦.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٢.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٣.

و منها: ما فى الفقيه: سئل عن الرجل ينام ثم يستيقظ فيمس ذكره فيرى بللاً و لم ير فى منامه شيئاً أ يغتسل؟ قال: لا انما الغسل من الماء الأكبر (١).

فانه أيضاً يدل على عدم وجوب الغسل بالبلل، لتوقفه على العلم بكون ذلك من الماء الأكبر، و المفروض أنه غير معلوم. فان قلت: ما ذكرته أولاً اجتهاد فى مقابله النص.

قلت: ليس كذلك، بل هو مضمون روايه صحيحه صريحه فى ذلك، فيدل على أن الأخبار المطلقه الداله على الإعادة محموله: اما على الاستحباب، كما مر فى صورته الاشتباه، أو على الوجوب لا مطلقاً، بل إذا حصل له العلم أو الظن بكون الخارج منى، و به يوفق بين الأخبار.

فأما إذا حملنا قوله عليه السلام «فليعد الغسل» و نحوه على الاستحباب يكون المراد بقوله «لا» أى: لا يعيد الغسل قد تعصرت و نزل من الحبال، نفى الوجوب، فيكونان متوافقين غير مختلفين.

و يستفاد من ذلك استحباب الوضوء أيضاً، لأن موجبه البول دون ما يخرج من الحبال، فوجه استحباب الوضوء احتمال كونه بالبول، و فى الغسل احتمال كونه مخلوطاً بالمنى.

فقول من قال حمل الأخبار الداله على الإعادة على الاستحباب غير لازم، لعدم صلاحية المعارض للمعارضه ضعيف، لانا لو قطعنا النظر عن صحيحه جميل و قلنا بكون على بن السندي الواقع فى طريقها غير موثق، لكفانا فى مقام المعارضه هذا الحديث الصحيح الذى أشرنا اليه، مع براءة الذمه عن وجوب الإعادة الى أن يقوم على خلافه نص صحيح صريح أو دليل آخر و لم يقم.

أما الثانى، فظاهر. و أما الأول، فلما عرفت من عدم صحه الأخبار الداله عليه،

ص: ٣٣٥

و أيضاً فإن الشك في حصول الحدث مع اليقين بالطهاره لا- يوجب الطهاره، فإذا انضم هذا الى ما دل على عدم الإعادة من الأخبار و فيها ما هو صحيح و بعضها قوى، صار المعارض قوياً في كمال القوه.

و بالجمله ان الحكم بوجوب الإعادة في صوره الاشتباه بعد ورود هذه الأخبار الداله على العدم و تأيدها بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث، و بقوله عليه السلام في صحيحه زراه: اليقين لا ينقض أبداً بالشك و لكن ينقضه يقين آخر (1). و بأصالة عدم كونه منياً، و براهه الذمه و جوب هذا التكليف، و هو اعاده الغسل، و لا خبر صحيح و لا دليل آخر يدل على وجوبه، مشكل.

فان قلت: ان الاحتياط اعاده الغسل و الوضوء في صوره الاشتباه، قلت:

ان الاحتياط ليس بدليل شرعى، و انما كلامنا فيه و في من لم يعد الغسل أو الوضوء في هذه الصوره، و صلى بهما صلوات كثيره، أو حج بذلك الغسل حجه أو عمره و صلى بهما صلاه الطواف الى غير ذلك، ثم راجع الفقيه في ذلك أو راجعه في أول الأمر، هل يجوز له الزامه باعاده الغسل و الوضوء، أو اعاده تلك الصلوات الكثيره، أو قضاءها، أو قضاء الحجه أو العمره، و لا دليل له عليه شرعاً.

و إذا لم يمكنه اعاده الغسل لمنازع شرعى، هل يحكم بكونه جنباً و ما يتبعه من الأحكام الكثيره؟ و هل يلزمه التيمم بدلا عن الغسل، أو يجوز له الوضوء أو التيمم بدلا منه؟ الى غير ذلك من الأحكام المترتبه على هذا الخلاف.

و بمثل ما ذكرنا يمكن نفى وجوب الوضوء إذا خرج منه البلل بعد البول بدون الاستبراء، لأنه بعد الوضوء و قبل خروجه كان على يقين منه، فإذا خرج مشتبهاً عليه، فغايتته حصول الشك في نقضه، و قد عرفت أن اليقين لا ينقض أبداً بالشك.

ص: ٣٣٦

١-١) تهذيب الأحكام ٨/١، ح ١١.

و أيضاً فإن هذا البلل الخارج من الإحليل مما لم يعلم كونه بولاً، و كل ما لم يعلم كونه بولاً، ووجب الحكم بطهارته و عدم كونه بولاً، فلا يكون ناقضاً للوضوء و لا تجب اعادته به.

أما الأولى، فظاهره على هذا الفرض.

و أما الثانية، فلما روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام أنه قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم (١). فأرشد الى عدم مبالاته بغير المعلوم، و المشتبه داخل فيه، و عليه يحمل الأخبار الداله على عدم اعاده الوضوء بوجودان البلل بعده.

كصحيحه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السّلام فى رجل بال ثم توضأ و قام الى الصلاه فوجد بللاً، قال: لا شىء عليه و لا يتوضأ (٢).

و يخصصه بصوره الاستبراء، و ليس بأولى من حمل ما دل بمفهومه على وجوب الوضوء على من بال و لم يستبرء.

كصحيحه ابن البخترى عن أبي عبد الله عليه السّلام فى الرجل يبول، قال: ينتره ثلاثاً ثم ان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي (٣).

و حسنه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السّلام: رجل بال و لم يكن معه ماء قال: يعصر أصل ذكره الى طرف ذكره ثلاث عصرات و ينتر طرفه، فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبائل (٤).

و رواه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السّلام فى الرجل يبول ثم يستنجى

ص: ٣٣٧

١-١) تهذيب الأحكام ١/٢٥٤، ح ٢٢.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ١/٦٤، برقم: ١٤٧.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/٢٧، ح ٩.

٤-٤) تهذيب الأحكام ١/٢٨، ح ١٠.

ثم يجد بعد ذلك بللاً، قال: إذا بال فخرط بعد ما بين المقعده و الأنثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى، فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي (١).

على ما إذا علم أو ظن أن الخارج هو البول، بل هذا أولى لتأييده بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث، و صحيحه زواره السابقه، و بأصالة براهه الذمه، و بهذه الأخبار الداله على العدم.

و بعضهم جمع بين صحيحه ابن أبي يعفور و هذه الأخبار بالحمل على الاستحباب، خصوصاً إذا انقطعت دره البول، كما يظهر من الأخبار الصحيحه كقول الصادق عليه السلام: و المستنجى يصب الماء إذا انقطعت دره البول (٢). مع الأصل عدم كونه بولاً.

مع قوله عليه السلام في الموثق: إذا استيقنت أنك قد توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت (٣).

و أما ما روى من اعاده الوضوء بالخارج بعد الاستبراء، مثل روايه الصفار عن محمد بن عيسى، قال: كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم (٤).

فمحمول على التقيه، كما حملة عليها الشيخ في الإستبصار، لان العامه يوجبون الوضوء عما يخرج من الذكر غير المنى، و كيف لا يكون محمولاً عليها؟ و ابن ادريس ادعى الإجماع على عدم انتقاض الوضوء لو استبرأ ثم رأى البلل.

ص: ٣٣٨

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٦٥، برقم: ١٤٨.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/٣٥٦، ح ٢٨.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/١٠٢، ح ١١٧.

٤-٤) الإستبصار ١/٤٩، ح ٣.

انى حين ما شرعت فى كتابه هذه المسأله كنت ذاهلاً عما أشار اليه الفاضل

الأردبيلى

فى شرحه على الإرشاد، و الفاضل التفرشى فى حواشيه على الفقيه.

و كنت أظن بتفردى بذلك و مخالفته المشهور، بل الإجماع الذى ادعى بعضهم كمن يقدم رجلاً و يؤخر أخرى، فبعد ما أسست أساسها، و شيدت أركانها، و أحكمت قواعدها و بنيانها. فلما راجعتهما وجدتهما موافقين لى فى بعض ما خطر بخاطرى الفاتر و ذهنى القاصر، فكأنى كنت معقولاً فحل عقالى، فنقلت موضع الحاجه من كلامهما تيمناً و تبركاً.

قال آخوندنا مراد التفرشى قدس سره بعد كلام: و الذى يقتضيه النظر مع قطع النظر عما فيه من الروايات أن البلل الخارج من الإحليل إذا لم يعلم كونه ما ذا؟ لا يوجب غسلًا و لا وضوءاً، لأن الأصل أن لا يكون منياً و لا بولاً، مؤيداً بأصل آخر، و هو براءة الذمه.

لا- يقال: وقوعه بعد خروج المنى من دون توسط بول أو استبراء اماره كونه بقيه ذلك المنى، و مع توسط أحدهما اماره كونه بولاً، الحاقاً للفرد بالغالب.

لانا نقول: الغالب فى مثله أن لا يكون بولاً، لندوره من غير أن يجتمع قدر يعتد به منه فى محله ثم يقصد دفعه، و لا منياً لندوره أن يفارقه الدفع و الشهوه و أن يبقى منه بقيه فى الطريق زماناً يسع الغسل و مقدماته، بل قد يتوسط بين الجنابه و الغسل زمان كثير جداً، مع أنهم لم يفرقوا بين توسط زمان قليل و كثير بينهما فالأصل المذكور مؤيد بهذا الظاهر أيضاً.

ثم امكان البول لا دخل له فى كون الخارج منياً، بل ربما كان له مدخل فى

كونه بولاً، لان امكانه يدل على وجوده في محله، فخروجه أقرب من خروجه بعد الحدوث.

و يؤيد ذلك ما في خبر جميل بن دراج و لعله صحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابه فنسى أن يبول حتى يغتسل، ثم يرى بعد الغسل شيئاً أ يغتسل أيضاً؟ قال: قد تعصرت و نزل من الحبائل. فان ظاهر النسيان كونه ممكناً قبل الغسل بحيث لو لا النسيان لفعله، و يتأيد به الأصل المذكور أيضاً و بروايه عبد الله بن هلال، و روايه زيد الشحام، و نقلهما كما سبقا.

ثم قال: و ترك الاستفصال يفيد شموله لمن لم يستبرئ و لم يبيل. و الاستدلال على وجوب الإعادة بخبر سليمان بن خالد بعد ما عد صحيحاً و في طريقه عثمان بن عيسى و فيه قول، عن أبي عبد الله عليه السلام و بصحيحه محمد و نقلهما كما سبقا.

ثم قال: و حمل أمثال تلك الأحاديث على الاستحباب واضح، و حينئذ فالمراد بانتقاض الغسل، كما هو المذكور في روايه محمد بن مسلم انتقاض كماله، اذ لا مجال لحمله على انتقاض نفس الغسل و هو ظاهر، و لا على انتقاض أثره مطلقاً لصحة الصلاه المتقدمه على البلل قطعاً، بل على انتقاض أثره بالنسبه الى ما بعد البلل، فكما يمكن حمله على الانتقاض رأساً، يمكن حمله على الانتقاض كاملاً.

و يمكن حمل شيء و بللا في خبري سليمان و محمد على ما يظن كونه من النواقض جمعاً بين الأخبار، و اثبات الإجماع فيه دونه خرط القتاد، و طريق الاحتياط أسلم (1)، انتهى كلامه طاب منامه.

أقول: حكمه بصحة خبر جميل و عدم صحه خبر سليمان حق. و أما حكمه بصحة خبر محمد و ان طريق الاحتياط أسلم، ففيهما ما عرفته فتذكر.

و قال مولانا أحمد الأردبيلي طاب رمسه بعد كلام: و أما ايجاب الغسل على

ص: ٣٤٠

تقدير الاشتباه بالمنى و البول و عدمهما،فهو المذكور فى أكثر الكتب،و عليه يدل بعض الأخبار بالمفهوم و بعضها بالصريح،و لكن معارض ببعض الأخبار.

هذا منه نور الله مرقده يدل على أن هذا البعض من الأخبار بعضها صحيح عنده أيضاً، كما أوماً اليه الفاضل النفرشى فى كلامه المنقول عنه سابقاً،و قد سبق منا مبسوطاً،و الا فكيف يمكنه الحكم بالمعارضه بين الصحيح على ظنه كما سيأتى منه الإشاره اليه و غير الصحيح،و كأنه ظاهر بأدنى توجه من النفس السليمه و الطبيعه المستقيمه.

ثم قال بيض الله وجهه متصلًا بما نقل عنه:و الأصل أيضاً ينفيه،و كذا الأخبار التى يدل على عدم بطلان اليقين بالظن،و كذا أن الشك فى الحدث لا- يوجب الطهاره،و كذا دليل حصر الموجب و غير ذلك،فحمل الأخبار الأول على ما هو غالب الظن أنه المنى لترجيح الظاهر على الأصل،كما قد يوجد عند تعارضهما و للجمع غير بعيد،مع احتمال الاستحباب سيما مع عدم ظن الغالب.

أقول:هذا منه رحمه الله اشاره الى ما تقرر عندهم من أن الأصل و الظاهر إذا تعارضا قدم الأصل الا فى مواضع يسيره،لان الأصل دليل عقلى و حجه بالإجماع و الظاهر كثيراً ما يخرج بخلافه و ليس حجه.

و على ذلك فرع العلماء مسائل كثيره،منها:طهاره طين الطريق،و ثياب الصبيان و المجانين،و القصابين،و من لا يجتنب النجاسه،و ثياب الكفار و أوانيهم حتى يعلم عروض النجاسه لذلك،و أكد فى أكثر ذلك النص عن الأئمه عليهم السلام.

كروايه المعلى بن خنيس،قال:سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:لا بأس بالصلاه فى الثياب التى يعملها المجوسى و النصرانى و اليهودى (١).

و روايه معاويه بن عمار عنه عليه السلام قال:سألته عن الثياب السابريه التى يعملها

ص:٣٤١

المجوسى و هم أخباث و هم يشربون الخمر، و نساؤهم على تلك الحاله، ألبسها و لا- أغسلها و أصلى فيها؟ قال: نعم. قال معاويه: فقطعت قميصاً و خطته و فتلت له ازاراً و رداءً من السابرى ثم بعثت بها اليه فى يوم الجمعة حين ارتفاع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج فيها الى الجمعة (١).

و هذا من ابن عمار غريب، لأنه مع جهله بأن الأصل فى الأشياء هو الطهاره الى أن يعلم نجاستها، و انه مقدم على الظاهر، و غايه ما يظن بما يعمله المجوسى من الثياب هو ظهور نجاستها لا اليقين بها، و لذلك لو كلف مدعى نجاستها باليمين فنكل لم يحكم لما (٢) أخبر به الصادق عليه السلام، و كأنه حمل قوله على التقيه، بناءً على أن العامه لا ينجسون أهل الكتاب و من فى حكمهم، فأراد بمثل هذا الامتحان أن يحصل له الاطمئنان.

و هذا أيضاً غريب، لأنه عليه السلام ان كان متقياً فى ذلك، فكما كان يتقى فى قوله، فكذا كان يتقى فى فعله، فمن أين يعلم أن فعله هذا مطابق لاعتقاده و موافق للشرع و الواقع.

و اعلم أن الأصل يقال لكون الشىء أولى ما لم يعارضه شىء يقتضى العدول عنه، و قد يعبر عنه بما لا يصار عنه الا بدليل، كما فى الحاشيه القديمه.

و قد يقال على القاعده و الضابطه، و على الكثير الراجع فى نفسه السابق فى الاعتبار، كما يقال: الأصل فى الكلام الحقيقه.

هذا. و أما موارد تقديم الظاهر على الأصل، فمنها أنه إذا شك فى شىء بعد تجاوز محله، أو بعد خروج وقته، فان الظاهر أنه فعله، إذا الغالب من حال المؤمن فعل الشىء فى محله، و الأصل عدم فعله، فيقدم الظاهر على الأصل، و لكن

ص: ٣٤٢

١- (١) تهذيب الأحكام ٣٦٢/٢، ح ٢٩.

٢- (٢) كذا.

لا طريق لهم فى ذلك الا النص، لان الأصل دليل قوى لا يجوز العدول عنه الا بدليل أقوى منه و هو النص.

فهنا إذا غلب على ظنه أن الخارج من احليله منى وجبت اعاده الغسل، و ان كان الأصل عدم كونه منياً و عدم وجوب الغسل عليه الى أن يتيقن كونه منياً، ترجيحاً للظاهر على الأصل بدليل هو أقوى منه، و هو النص المذكور سابقاً، ان قلنا بجواز العمل بغير الصحيح منه و كونه أقوى من الأصل و ترجيحه عليه.

و الكل فى حيز المنع، لان كثيراً من أصحابنا اقتصروا على العمل بالصحيح و لم يعملوا بالحسان و الموثقات، و ان اشتهرت و اعتضدت بغيرها، فكيف إذا كانت معارضة بالأصلين و أخبار يقين الطهاره و الشك فى الحدث، و الأخبار التى تدل على عدم زوال اليقين بالشك و الظن أيضاً، لأنه عليه السلام قال: و لكن ينقضه يقين آخر و الظن ليس بيقين، و الأخبار التى وردت على خلافها و فيها ما هو صحيح و غير ذلك مما أومأنا اليه فى تضاعيف البحث.

و الظاهر أنهم انما عملوا بها لظنهم بأن منها صحيح، مع ذهولهم عن كونها معارضة بأمثال ما ذكرناه، و قد وضح الصبح لذى العينين و الحمد لله.

هذا ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلناه عنه: و كذا ينبغى الحال فى الاشتباه بالبول بعده و قبل الاستبراء، بل هكذا ينبغى الحال فيما رأى بعد الاستبراء فقط، سيما مع امكان البول، الا أن الاستحباب هنا أقوى من الأول.

و اعلم أن الأخبار الصحيحة و غيرها ليس فيها تصريح بأن البلل مشتبه، فيمكن حملها على المتحقق للجمع و على الظاهر أنه المنى، لأنه على ما يرى قليلاً ينقطع البول (1)، فغير بعيد ادخاله أيضاً فى الحكم، و يكون مراد الأصحاب بالمشتبه ذلك.

ص: ٣٤٣

(١- ١) فى المصدر: ما ينقطع قبل البول.

أقول:ظاهر المذكور فى الأخبار السابقه،و هو لفظه«شىء»و«بلبل»و نحوهما يفيد أنه كان مشتبهاً،لان ما لا اشتباه فيه له اسم خاص،كالمنى و البول و الودى و المذى و نحوها،فالتعبير عنه بالعبارات المذكوره للإشاره الى أن هذا الخارج من احليله أمر مشتبه،فتأمل.

و أما قوله«و على الظاهر أنه المنى»لأنه على ما يرى قليلاً- ما ينقطع قبل البول فيرد عليه ما أفاده الفاضل التفرشى،و قد سبق بقوله:الغالب فى مثله أن لا- يكون منياً لندور أن يفارقه الدفع و الشهوه،و أن يبقى منه بقيه فى الطريق زماناً يسع الغسل و مقدماته،بل قد يتوسط بين الجنابه و الغسل زمان كثير جداً،و هم لم يفرقوا بين توسط زمان قليل و كثير بينهما،فالأصل المذكور مؤيد بهذا الظاهر أيضاً.

ثم ان كلامه المنقول يفيد أن هنا أخبار صحيحه،و قد عرفت أنها بأسرها غير صحيحه،و الظاهر أنه كغيره كان ذاهلاً وقت كتابته هذا الشرح عما نقلناه عن الكافى بطريق صحيح دال على ذم أحمد بن محمد،و عدم اعتباره فى أقواله الا بتاريخ يميزها،أو ثبت عنده من جهه ما ذكره ابن داود،أو من جهه أخرى توثيق ابن أبان.و الأول يخدمه ما أشرنا اليه من عدم اعتماده على رجاله، فتذكر.

و ظنى أنه رحمه الله كغيره تبع فى ذلك العلامه و الشهيد فى تصحيحهما روايات فى طريقها ابن أبان،و لا وجه له،فان غايه ما يستفاد مما نقلوه فيه أصاله و تبعاً كون رواياته إذا لم يكن فى الطريق قاذح من غير جهه قويه،و أما أنها صحيحه فلا،لأنه مهمل غير موثق،لم ينصوا بما يدل على مدحه،فكيف على توثيقه فعليكم بالمراجعه الى ما ذكروه فيه،و التأمل فى ذلك ليظهر لك حقيقه ما قلناه، لان الحق أحق بالاتباع.

فان قلت: لعله رحمه الله أراد بأحمد هذا ابن عيسى الأشعري لقرائن عنت له لا ابن خالد البرقي.

قلت: قد عرفت أنه لا- قرينه هنا معتبره، و على تقديرها نقول: ابن عيسى و ان كان فى المشهور ثقه، الا- أنه يظهر مع التبع التام خلافه.

روى فى الكافى فى باب الإشاره و النص على أبى الحسن عليه السلام عن الحسين ابن محمد، عن الخيرانى، عن أبيه أنه كان يلزم باب أبى جعفر عليه السلام للخدمه التى كان و كل بها، و كان أحمد بن محمد بن عيسى يجىء فى السحر فى كل ليله ليعرف عله أبى جعفر عليه السلام، و كان الرسول الذى يختلف بين أبى جعفر عليه السلام و بين أبى، إذا حضر قام أحمد و خلا به أبى.

فخرجت ذات ليله و قام أحمد عن المجلس و خلا- أبى بالرسول، و استدار أحمد فوقف يسمع الكلام، فقال الرسول لآبى: ان مولاك يقرأ عليك السلام و يقول لك: انى ماض و الأمر صائر الى ابنى على و له عليكم بعدى ما كان لى عليكم بعد أبى.

ثم مضى الرسول و رجع أحمد الى موضعه، و قال لآبى: ما الذى قد قال لك؟ قال خيراً، قال: قد سمعت ما قال فلم تكتمه؟! و أعاد ما سمع، فقال له أبى: قد حرم الله عليك ما فعلت، لان الله تعالى يقول وَ لا تَجَسَّسُوا (١) فاحفظ الشهاده لعلنا نحتاج اليها يوماً، و اياك أن تظهرها الى وقتها.

فلما أصبح أبى كتب نسخه الرساله فى عشر رقايع و ختمها و دفعها الى عشره من وجوه العصابه، و قال: ان حدث بى حدث الموت قبل أن أطالبكم بها فافتحوها و اعملوا بما فيها، فلما مضى أبو جعفر عليه السلام ذكر أبى أنه لم يخرج من منزله حتى قطع على يديه نحو من أربعمائنه انسان، و اجتمع رؤساء العصابه عند محمد بن

ص: ٣٤٥

الفرج يتفاوضون هذا الأمر.

فكتب محمد بن الفرج الى أبي يعلمه باجتماعهم عنده، وأنه لو لا مخافه الشهره لصار معهم اليه و يسأله أن يأتيه، فركب أبي و صار اليه، فوجد القوم مجتمعين عنده، فقالوا لابي: ما تقول في هذا الأمر، فقال أبي لمن عنده الرقاع:

أحضروا الرقاع، فأحضروها، فقال لهم: هذا ما أمرت به.

فقال بعضهم: قد كنا نحب أن يكون معك في هذا الأمر شاهد آخر، فقال لهم: قد آتاكم الله تعالى به هذا أبو جعفر الأشعري يشهد لي بسماع هذه الرساله و سأله أن يشهد بما عنده، فأنكر أحمد أن يكون سمع من هذا شيئاً، فدعاه أبي الى المباهله، فقال لما حقق عليه قال: قد سمعت ذلك و هذه مكرمه كنت أحب أن تكون لرجل من العرب لا لرجل من العجم، فلم يبرح القوم حتى قالوا بالحق جميعاً (١).

أقول: هذا الخبر كما ترى قد دل على ذم ابن عيسى من وجهين: ارتكابه ما حرمه الله عليه من التجسس، و انكاره النص على أبي الحسن الثالث عليه السلام بعد سماعه من رسول أبيه عليه السلام على وجه يفيد اليقين بذلك، معللاً بأن هذه مكرمه كنت أحب أن يكون لرجل من العرب لا- لرجل من العجم، و هذه منه كان حسداً على خيران الخادم العجمي القراطيسي، و ما كان له من المنزله و الزلفى عند أبي جعفر الثاني رحمه الله، و عدم رضا منه بما فعله عليه السلام من الرساله اليه، و كل ذلك قادح فى العدالة.

و الظاهر أن عدم ذكرهم هذا فى ترجمته كان ناشئاً من ذهولهم عنه، أو من كون سنده مجهولاً بولد خيران الخادم الثقه مولى الرضا عليه السلام، و هو المراد بالخيرانى، فخبره غير صالح لاثبات ذمه، و لذلك لم يجعلوه دليلاً عليه، حتى

ص: ٣٤٦

أن الشيخ في الفهرست (١)، و النجاشى فى كتابه (٢)، صرحا بأنه شيخ القميين و رئيسهم غير مدافع، أى: لا يدفعه أحد من أئمه الرجال.

و فيه أن قول أبى عمرو الكشى فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن بعد نقله عن أحمد هذا نبذه من أخبار داله على ذم يونس.

منها: ما رواه عنه عبد الله بن محمد الحجال قال: كنت عند أبى الحسن الرضا عليه السلام اذ ورد عليه كتاب يقرأه فقراه، ثم ضرب به الأرض، فقال: هذا كتاب ابن زان لزانیه، هذا كتاب زنديق لغير رشده، فنظرت فإذا كتاب يونس.

فلينظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التى رواها القميون فى يونس، و ليعلم أنها لا يصح فى العقل، و ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى قد ذكر الفضل من رجوعه فى الوقيعه فى يونس، و لعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه.

و أما حديث الحجال الذى يرويه أحمد بن محمد بن محمد، فان أبا الحسن عليه السلام أجل خطراً و أعظم قدراً من أن يسب أحداً صراحاً، و كذلك آباؤه عليهم السلام من قبله و ولده صلوات الله عليهم من بعده، لان الروايه عنهم عليهم السلام بخلاف هذا، اذ كانوا قد نهوا عن مثله و حثوا على غيره مما فيه للدين و الدنيا.

و روى على بن جعفر، عن أبيه، عن جده، عن على بن الحسين عليهم السلام أنه كان يقول لبنیه: جالسوا أهل الدين و المعرفة، فان لم تقدروا فالوحده آنس و أسلم، فان ابیتم الا مجالسه الناس، فجالسوا أهل المروات، فانهم لا يرفثون فى مجالسهم.

فما حكاه هذا الرجل عن الإمام عليه السلام فى باب الكتاب لا يليق به، اذ كانوا

ص: ٣٤٧

١-١) الفهرست ص ٢٥.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٨٢.

عليهم السلام منزهين عن البذاء و الرفث و السفه و التكلم على الأحاديث الاخر بما يشاكل هذا (١).

يدفعه و يدل على ذمه كلياً و عدم اعتباره في رواياته، فانها يدل على جهله بما يجب تنزيه الإمام عليه السلام عن مثله، و هو يرويها و يدعن به و يجعله وسيله للوقيعه في مثل يونس بن عبد الرحمن الذي كان في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه، و لا يعقل أنه مما لا يصدر الا عن أراذل الناس فكيف عن أفاضلهم.

و الأقوى عندي التوقف فيه، فانه نقل عنه أشياء تفيد عدم تثبته في الأمور بل بعضها يدل على سخافه عقله، مثل ما مر و ما نقل عن الفضل بن شاذان، قال: كان أحمد بن محمد بن عيسى تاب و استغفر من وقيعته في يونس لرؤيا رآها (٢).

فان مستنده في تلك الوقيعه ان كان دليلاً - شرعياً يفيد العلم، أو الظن المتأخم له كالشيع و الاستفاضه، أو شهاده عدلين و نحوها، فكيف يصح له الرجوع عنه و الاعتماد على ما رآه في المنام، و لعله كان من أضغاث الأحلام و العدول عما يقتضيه الدليل الي ما يقتضيه الرؤيا، مع احتمال كونها كاذبه غير مسوغ في شريعه العقل و النقل. و ان لم يكن له عليه مستند شرعي، كان ذلك منه بهتاناً قادحاً في عدالته بل ايمانه.

و مثله ما نقل عنه في أحمد بن محمد بن خالد البرقي من ابعاده من قم، ثم اعادته اليها و اعتذاره اليه و مشيه بعد وفاته في جنازته حافياً حاسراً ليبريء نفسه عما قذفه به، فانه يدل على أنه رماه فيما رماه فيه و هو شاك، و كان عليه أن يتثبت فتركه و قذفه ثم نفيه يقدر فيه، فليتأمل في هذه الجملة.

ص: ٣٤٨

١- ١) اختيار معرفه الرجال ٧٨٨/٢.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٧٨٧/٢.

ثم قال رحمه الله متصلاً بكلامه المنقول: و أما لو كان الظن بخلافه، أو يكون الأمر مشتبهاً، فالقول بايجاب شىء من الوضوء أو الغسل على التفصيل المذكور بعيد لا يخلو عن جراه لما مر، و لهذا لو وجد بللا في غير هذا الفرض مشتبهاً بالمنى وغيره، أو بالبول وغيره، لم يوجبوا هذا الحكم على ما يظهر لنا من كلامهم.

أقول: لعله اشاره الى مثل ما نقلناه عن الفقيه أن الصادق عليه السلام سئل عن الرجل ينام ثم يستيقظ، فيمس ذكره فيرى بللا و لم يرفى منامه شيئاً أ يغتسل؟ قال: لا انما الغسل من الماء الأكبر (١).

و لعل الوجه فيه أن الأصل عدم كونه منياً، بل الظاهر أنه ماء نزل من الحبائل و قد سبق أنهم نفوا استحباب استبراء المرأة، ثم قالوا: و ما يجده من البلل المشتبه لا يترتب عليه غسل و لا وضوء، لان اليقين لا يرتفع بالشك.

ثم قال قدس سره: و أيضاً أن هذا الحكم لا يبعد في الوضوء إذا كان وجدان البلل بعد البول و قبل الاستبراء، للظاهر الذي قلناه و ما أذكر الان قولهم هنا (٢).

الى هنا كلامه رفع في عليين مقامه.

و به يختم الكلام حامداً على الإتمام و مصلياً على الرسول سيد الأنام و على آله الطاهرين البرره العظام عليهم السلام.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٥) ربيع الثانى سنه (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٣٤٩

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٨٦، برقم: ١٨٩.

٢- ٢) مجمع الفائدة ١/١٣٨-١٣٩.

الفصول الأربعة: في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر

إشارة

في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد مهدي الرجائي

ص: ٣٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى هدانا لهذا طريق الصواب، والصلاه على نبيه محمد الذى أوتى فصل الخطاب، وعلى آله المعصومين الأطياب، وعترته الكاملين فى معرفه الكتاب و بعد يقول العبد الحقير الى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل سقايم الله برحمته من السلسيل: لما وجب على كل مجتهد أن يظهر علمه و يعمل بما أداه اليه بذله و جهده، و حرم عليه كتمان ما ظهر له فى اجتهاده، على ما يقتضيه صريح خبر المروى عن سيد الأبرار صلوات الله عليه و آله المصطفين الأخيار: من علم علماً و كتمه ألجمه الله بلجام من النار (١) و جب علينا اظهار ما ظهر لنا فى هذا السبيل، و العمل بما أدانا اليه الدليل، و ان كان مخالفاً لما عليه الأصحاب، كما سنتلوه عليك فى ذلك الكتاب، بعون الملك الوهاب، و على هذا فلا شناعه علينا ان تفردنا به من هذه المسائل، لما سبقتم عليها من البيئات و الحجج و الدلائل.

و انما الشناعه فيما لا- دليل عليه و لا حجه لقائل تفرد اليه، فان الباطل ما عاقل عن الحجج و الدلالات، و عرى من الشواهد و البيئات. فأما ما عليه دليل يعضده

ص: ٣٥٣

١- ١) غوالى اللالى ٧١/٤، برقم: ٤٠.

و حجه تعمده، فهو الحق اليقين، ولا يضره خلاف المخالفين، اذ الذاهب الى مذهب انما يسأل عن دلالته على صحته و حجته العائده اليه، لا عمن وافقه أو خالفه عليه. فيها أنا ذا نشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود.

فنقول: قد اشتهر بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم أن المنكر إذا حلف على الوجه المعبر، سقطت عنه الدعوى، و حرمت مقاصه في الدنيا، الا أن يكذب نفسه بعده، قالوا: ولا يسمع البينه من المدعى بعد التحليف مطلقاً.

و استندوها الى أخبار عن لنا بعد التتبع و التصفح أنها كلها غير صحيحه و لا صريحه، الا خبر منها يدل بظاهره على عدم جواز المقاصه بعد الاستحلاف لو سلم ذلك لهم، و هو معارض بمثله في الصحه و الدلاله، بل هو أصح منه، مع صراحته في الدلاله على الجواز، و له مؤيدات و مؤكدات، كما سننبهك عليه.

و يمكن التوفيق بينهما بما سنشير اليه، فيبقى عموم أدله المقاصه، و أصله جوازها بعد التحليف، كما كانت جائزه قبله، و كذلك وجوب سماع البينه: اما مطلقاً، أو في صورته نسيانها و نحوه وقت التحليف على حالها.

و نحن نورد بعون الله و حسن توفيقه أولاً ما ورد في هذا الباب من الأخبار، ثم نأتى بجمله ما أتاه أولئك الأختيار، مستعيناً بالله و برسوله و آله الأطهار سلام الله عليهم ما تعاقبه الليل و النهار. و لما كان بيان ذلك مقصوراً على فصول أربعة ناسب تسميتها بها.

الفصل الأول: الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر

[الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر]

في الفقيه في باب بطلان حق المدعى بالتحليف و ان كانت له بينه، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا رضى صاحب الحق بيمين

المنكر لحقه فاستحلفه، فحلف أن لا حق له قبله ذهب اليمين بحق المدعى و لا دعوى له.

قلت: و كانت له بينه عادله؟ قال: نعم و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه ما كان له حق، فان اليمين قد أبطلت كلما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من حلف لكم فصدقوه، و من سألكم بالله فاعطوه، ذهب اليمين بدعوى المدعى و لا دعوى له (١).

أقول: هذا أقوى ما تمسكوا به فى هذا الباب، طانين أنها صحيحه السند صريحه الدلاله على ما ادعوه من الأحكام السالفه فى الكتاب.

و أول من سماها صحيحه فيما علمناه هو الفاضل العلامه فى المختلف، حيث قال فيه بعد مسأله: قال المفيد: إذا التمس المدعى يمين المنكر، فحلف له و افترقا، فجاء بعد ذلك بينه تشهد له بحقه الذى حلف له عليه خصمه، ألزمه الحاكم الخروج منه اليه، اللهم الا- أن يكون المدعى قد اشترط للمدعى عليه أن يمحو كتابه عليه، أو يرضى بيمينه فى اسقاط دعواه، فان اشترط له ذلك لم تسمع بينته من بعد، و ان لم يشترط له ذلك سمعت على ما ذكرناه.

و قال الشيخ فى الخلاف: إذا حلف المدعى عليه، ثم أقام المدعى البينه بالحق لم يحكم له بها، و به قال فى النهايه و المبسوط، و هو قول ابن الجنيد، و نقله عن الباقر و الصادق عليهما السلام.

و للشيخ فى المبسوط قول آخر أنه ان كان أقام البينه على حقه غيره، و تولى ذلك الغير الإشهاد عليه و لم يعلم هو، أو تولى هو اقامه البينه و نسى، فانه يقوى فى نفسى أنه يقبل، فأما علمه بينته فلا يقبل بحاله، و به قال أبو الصلاح و ابن ادريس

ص: ٣٥٥

و قال ابن البراج فى الكامل بما ذهب اليه المفيد، و به قال ابن حمزه أيضاً، و المعتمد ما قاله الشيخ فى النهايه.

لنا: ما رواه الصدوق فى الصحيح عن عبد الله بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام و نقله كما سبق (١).

ثم تبعه فى ذلك غيره، كالشهيد الثانى فى شرحه على اللمعه دمشقيه (٢).

و الشارح الأردبيلى فى شرحه على الإرشاد، و غيرهما ممن جاء بعده.

الا مولانا الفاضل عناية الله القهپائى فى مجمع الرجال بعد نقل سندها عن مشيخه الفقيه هكذا: و ما كان فيه عن عبد الله بن أبى يعفور، فقد رويته عن أحمد ابن محمد بن يحيى العطار رضى الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه، عن محمد بن أبى عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبد الله ابن أبى يعفور. السند ضعيف (٣).

و نعم ما فعل كذلك يفعل الرجل البصير، و ذلك أن أحمد بن محمد بن خالد البرقى و أباه محمداً كليهما ضعيفان.

أما الأول، فلما فى الكافى فى باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام فى آخر حديث طويل هكذا: و حدثنى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبى هاشم مثله، قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد ابن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله قال فقال: لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين (٤) انتهى.

ص: ٣٥٦

١- ١) مختلف الشيعة ص ١٤٧، كتاب القضاء.

٢- ٢) شرح اللمعه ٨٥/٣.

٣- ٣) مجمع الرجال ٢٥٣/٧.

٤- ٤) أصول الكافى ٥٢٦/١-٥٢٧.

و لا يخفى أنه دال على الذم الكلى و عدم اعتبار الرجل فى أقواله الا بتاريخ يميزها، و ليس فليس.

و قال الفاضل المذكور قدس سره فى مشيخه التهذيب بعد نقل طرق الشيخ الى أحمد بن أبى عبد الله البرقى: الطريق فيها-
أى: فى هذه المشيخه- لا يخلو من ضعف و وهن به- أى: بأحمد- و ذلك للحيره المنقوله فيه بصحيح الخبر، و قد رسمناه على
هامش ترجمته (١).

و قال فى مشيخه الفقيه بعد أن نقل قوله: و ما كان فيه عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، فقد رويته عن أبى و محمد بن الحسن
رضى الله عنهما، عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، و رويته عن أبى و محمد بن موسى بن المتوكل رضى
الله عنهما، عن على بن الحسين السعد آبادى، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى. السندان لا يخلو عن ضعف به، أى: بأحمد (٢).

أقول: لعل جزمه قدس سره بضعف السند المذكور فى الفقيه المنقول عنه آنفاً دون هذا السند، باعتبار وجود أبى أحمد محمد
هناك دون هنا، و الا فلا مائز بينهما باعتبار ضعف أحمد المستند الى حيرته، يدل على ما قلناه أنه جزم بضعف السند المشتمل
على محمد بن خالد البرقى فى مشيخه الفقيه، بعد أن نقل قوله:

و ما كان فيه عن محمد بن خالد البرقى، فقد رويته عن محمد بن الحسن رضى الله عنه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد
بن خالد البرقى، بقوله: السند ضعيف (٣).

و قال ملا ميرزا محمد فى حاشيه رجاله الأوسط بعد نقل نبذه من أحوال

ص: ٣٥٧

١- ١) مجمع الرجال ٢٠٧/٧.

٢- ٢) مجمع الرجال ٢٢٣/٧.

٣- ٣) مجمع الرجال ٢٧٤/٧.

أحمد هذا في أصل الكتاب في الكافي: في حديث صحيح في باب النص على الأئمة الاثنا عشر يقتضى نوع سوء ظن عن محمد بن يحيى به.

أقول: انه لم يجعله مما يقدح في أحمد هذا، و لذلك عد سند الحديث المذكور عن الفقيه بعد نقله في رجاله المذكور صحيحاً تبعاً للاخرين.

و فيه أن جواب محمد بن الحسن لقد حدثني قبل الحيره يقتضى أن يكون فيه برهه من الزمان ما يمنع من قبول روايته، و كان ذلك فيهم أمراً محققاً لا- مظنوناً، و لذلك و رخ حديثه ليمتاز به ما يقبل منه عما لا- يقبل عنه، ليتلقاه محمد ابن يحيى بالقبول، لكونه واقعاً قبل زمن حيرته الذي يقبل فيه حديثه، و ذلك ظاهر لا غمره فيه.

فان قلت: فلم حكموا بصحة هذا السند؟ مع اشتماله على أحمد هذا، و هو على ما دل عليه ما نقلته، و هو صحيح السند غير معتبر (1) قوله الا بتاريخ يعلم منه أنه صدر منه قبل حيرته.

قلت: انهم لما ذهلوا عن هذا و رجعوا الى أصول الأصحاب و وجدوهم مصرحين بتوثيقه حكموا بذلك. و منه يعلم أن قصر النظر على ما في أصولهم مما لا- يليق مجال الفقيه، بل من المتحتم عليه أن يكون متبعاً متصفحاً في أبواب الفقه و ما يتعلق به، ليكون على بصيره فيما يعمل و يفتى به.

ألا- ينظر الى هؤلاء المتفقه الماهرين، و هم أئمة الأصول و الدين، كيف أطبقوا على توثيق أحمد هذا و تلقوا رواياته مطلقاً بالقبول، إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته، و هو ممن لا يسوغ العمل بمروياته أصولاً و فروعاً، الا بتاريخ مائز ما قبل حيرته عما بعدها.

ص: ٣٥٨

(١- ١) كذا في الأصل.

فهذا شيخ الطائفة في الفهرست (١)، ومثله الشيخ الجليل النجاشي في كتابه (٢) يصرحان بأن أحمد بن أبي عبد الله البرقي كان ثقة في نفسه، إلا أنه أكثر الرواية عن الضعفاء و اعتمد المراسيل.

و هو الظاهر من الشيخ ابن الغضائري، حيث قال: و طعن القميون عليه، و ليس الطعن فيه، إنما الطعن في من يروى عنه، فإنه كان لا يبالي عمن يأخذ على طريقه أهل الأخبار، و كان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد عن قم، ثم أعاده إليها و اعتذر إليه (٣).

أقول: قد ظهر من المنقول آنفاً أن طعن القميين عليه كان في محله و موقعه لحيرته و تردده في المذهب و الدين، و انحرافه عن مسلك الصواب و اليقين.

و ذكر في الخلاصة: وجدت كتاباً فيه وساطه-أي: تلائم و تعاطف و تحاسن- بين أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد، و قال: إنه لما توفي ابن خالد مشى ابن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه مما قذفه به (٤). على ما نقل في «غض» عنهما.

و صرح الشهيد الثاني في درايه الحديث بتوثيقه، حيث أن أحمد بن محمد مشترك بين جماعه، منهم أحمد بن محمد بن عيسى، و أحمد بن محمد بن خالد، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و أحمد بن محمد بن الوليد، و جماعه أخرى من أفاضل أصحابنا في تلك الأعصار، و يتميز عند الإطلاع بقرائن الزمان، و يحتاج في ذلك الى فضل قوه و تميز و اطلاع على الرجال و مراتبهم، و لكنه مع الجهل

ص: ٣٥٩

١-١) الفهرست ص ٢٠.

٢-٢) رجال النجاشي ص ٧٦.

٣-٣) رجال العلامة الحلي عنه ص ١٤.

٤-٤) رجال العلامة الحلي ص ١٤-١٥.

لا يضر، لان جميعهم ثقات، فالامر بالاحتجاج بالروايه سهل. و ظاهر الكشى أيضاً يفيد كونه ثقه.

و لكن لا يخفى أن قول محمد بن يحيى وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبى عبد الله، و جواب محمد بن الحسن لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين صريحان فى ذمه، و عدم اعتباره فى أقواله الصادره منه فى زمن الحيره.

فان الظاهر المتبادر من حيرته الحيره فى المذهب، كما صرح به مولانا الفاضل محمد صالح المازندراني فى شرح أصول الكافى، ثم قال قدس الله روحه:

و يحتمل أن يكون المراد به خرافته فى آخر سنه، أو تحيره بعد اخراج ابن عيسى اياه (1).

و على أى تقدير فروايته غير معتبره، الا أن يعلم تاريخها و انها كانت قبل الحيره.

فان قلت: اعاده ابن عيسى اياه بعد ابعاده عنها، و اعتذاره اليه، و مشيه فى جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه مما قذفه به، يدل على كذب ما قيل فيه و براءه ساحته عما نسب اليه.

قلت: هذا نقل غير معلوم الصحه للجهل بناقله، و مع ذلك لم يعلم ما كان سبب ابعاده و جهه اعادته، فلعله كان له سبب آخر غير حيرته.

و كيف كان يصح لمثل ابن عيسى اخراجه عن قم لامر لم يتحققه حتى يحتاج إلى الإعادة و الاعتذار، و انه فائده كانت تعود الى ابن خالد فى مشيه حافياً فى جنازته: اما كان هذا منه توبه، أو طلباً لمغفرته، أو تسلياً لخاطره، أو استرضاءً منه بعد وفاته.

ص: ٣٦٠

و كيف كان يكون هذا مبرأه لدمته عما فعل بالنسبه اليه فى حياته من اخراجه عن البلد و افضاحه على رءوس الأشهاد،على أن صحيح الخبر السابق ذكره ينافى هذا النقل،اذ لو كان الأمر على ما نقل لما قال محمد بن يحيى:يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبى عبد الله،و لما قال هو فى جوابه:لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين.

و على تقدير أن يكون سبب ابعاده ما قيل فيه من حيرته،فاعادته اياه لا تدل على كذبه،فلعله كان قد تاب و رجع عنها الى الحق،و لكنه غير صالح للحكم بصحة رواياته على الإطلاق،لان روايته زمن حيرته غير مقبوله بصحيح الخبر فإذا اشتبه الأمر و فقد التميز للجهل بالتاريخ لم يجز العمل برواياته،لان الشك فى وقت أدائها توجب الشك فى صحتها،و الحديث المشكوك الصحه لا يوجب علماً و لا عملاً.

و نعم ما أفاده الشيخ البهائى قدس سره فى بعض فوائده،من أن كثيراً من الرجال و الرواه ينقل عنه أنه كان على خلاف المذهب،ثم رجع و حسن ايمانه و القوم يجعلون روايته من الصحاح،مع أنهم غير عالمين بأن أداء الروايه متى وقع منه أبعد التوبه أم قبلها.

و أنا أقول:أحمد بن محمد هذا كان على المذهب الحق فى أوائل عمره، ثم رجع عنه و تحير فيه فى أواخره،و لم يعلم أنه رجع عنه أو بقى عليه الى أوان موته،فكيف يجعلون روايته و هم لا يعلمون بأن أداء الروايه متى وقع منه أبعد الحيره أم قبلها من الصحاح؟و روايته بعد حيرته كما فهم من صريح السؤال و الجواب غير مقبوله.

قال الشهيد الثانى فى درايه الحديث:من خلط بعد استقامته بخرق و هو الحمق و ضعف العقل و فسق،و غيرهما من القوادح،يقبل ما روى عنه قبل الاختلاط

لاجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، و يرد ما روى عنه بعده و ما شك فيه هل وقع قبله أو بعده، للشك في الشرط و هو العدالة عند الشك في التقدم و التأخر، و انما يعلم ذلك بالتاريخ، أو بقول الراوى عنه حدثنى قبل اختلاطه و نحو ذلك، و مع الإطلاق و عدم التاريخ يقع الشك فيرد الحديث (١). إلى هنا كلامه رفع في عليين مقامه.

و هو كما ترى صريح فيما أسلفناه، و الحمد لله.

فان قلت: كيف خفى هذا؟ مع وضوحه و ظهور صحته على هؤلاء الإعلام و الفقهاء الأجلاء العظام العارفين بالأحوال الناقدين للرجال في تلك المدة المديده و الأزمنة الطويله، و لم يتفطنوا به مع صراحته في ذمه.

قلت: هذا محض استبعاد منك، كأنك لم يقرع سمعك قولهم المشهور «كم ترك الأول للاخر» فهذا منه، و ليس هو بأول قاروره كسرت في الإسلام، فانك بعد تتبعك التام تعثر على أمثاله كثيراً.

هذا و أما الثانى، فلقول النجاشى: و كان محمد ضعيفاً في الحديث (٢).

و قول ابن الغضائرى: محمد بن خالد البرقى أبو عبد الله حديثه يعرف و ينكر و يروى عن الضعفاء كثيراً (٣).

و هذا مما ينبهك أن من تأخر عن الفاضل العلامه قلده في تسميه هذا السند صحيحاً من غير أن يراجع أصول الأصحاب، و الا فكيف كان يسوغ له الحكم بصحته جزماً من غير تردد منه؟ مع قول النجاشى: و كان محمد ضعيفاً في الحديث.

و أما الفاضل العلامه، فانما حكم بصحته لذهوله عما ورد في أحمد هذا من

ص: ٣٦٢

١-١) الرعايه في علم الدرايه للشهيد الثانى ص ٢١٠-٢١١.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٣٣٥.

٣-٣) رجال العلامه عنه ص ١٣٩.

حديث حيرته، و لذلك و ثقته في الخلاصه و قال بعد كلام نقلناه عنه سابقاً: و عندي أن روايته مقبوله (١). و كان أبوه محمد عنده ثقته، كما صرح به في الخلاصه (٢) و لعله في ذلك اعتمد على قول الشيخ أبو جعفر الطوسي رضي الله عنه من تعديله في كتاب رجاله.

و لا- شك أن قول النجاشي أنه كان ضعيف الحديث مقدم عليه، لوجوب تقديم قول الجراح على المعدل، و خاصه إذا كان الجراح مثل الشيخ الجليل النجاشي و طول يده و ثبات قدمه في هذا الشأن.

و أما الشيخ الطوسي قدس الله روحه القدوسى، فكثيراً ما يخلط في نقد الرجال و قلب الاحوال، كما سنشير الى نبذه منه إن شاء الله العزيز.

هذا و لا- يذهب عليك أن بين حكم العلامه في الخلاصه بكون روايه أحمد هذا مقبوله، و حكمه في المختلف بكونها صحيحه، نوع منافره، لان المقبول من الروايه ما يقبل و يعمل بمضمونه من غير التفات الى صحتها و عدمها. و بهذا الاعتبار يدخل في القسم المشترك بين الصحيح و غيره. و يمكن جعله من أنواع الضعيف، لان الصحيح مقبول مطلقاً الا- لعارض، بخلاف الضعيف فان منه المقبول و غيره.

و مما يرجح دخوله في القسم الأول أنه يشمل الحسن و الموثق عند من لا- يعمل بهما مطلقاً، فقد يعمل بالمقبول منهما، حيث يعمل بالمقبول من الضعيف بطريق أولى، فيكون حينئذ من القسم العام و ان لم يشمل الصحيح، اذ ليس ثم قسم ثالث، كذا في درايه الحديث، فتأمل فيه.

ثم من الغريب أن الشارح المجلسى قدس سره في شرحه على من لا يحضره

ص: ٣٤٣

١- ١) رجال العلامه ص ١٥.

٢- ٢) رجال العلامه ص ١٣٩.

الفقيه خالف المشهور، و حكم بأن هذا السند حسن كالصحيح (١).

و لا- يعرف له وجه، لانه ان كان كغيره ذاهلاً- عما نقلناه فى أحمد و كان أبوه محمد ثقة عنده، فالسند كان ينبغى أن يكون صحيحاً، كما هو المشهور عندهم، و الا فهو المنقول آنفاً ضعيف لا حسن كالصحيح.

فان قلت: فما حال أحمد بن محمد بن يحيى العطار المذكور فى السند؟ فلعله سماه حسناً باعتباره.

قلت: هو من مشايخ الاجازة، فلا يضر الجهل بحاله، مع أن ظاهر الشهيد الثانى كما سبق تفيد توثيقه، لانه داخل فى عموم قوله «و جماعه اخرى من أفاضل أصحابنا» فحكمه بعد ذلك بأن جميعهم ثقات يشمله أيضاً لانه منهم.

و كذا ظاهر الصدوق يفيد توثيقه، فان الترضيه عندهم عديل التوثيق كما قيل.

قيل: و تصحيح بعض طرق الشيخ، كطريقه الى الحسين بن سعيد، و طريقه الى محمد بن على بن محبوب و غيره، يقتضى توثيقه، كذا فى أوسط ملا ميرزا محمد أصلاً و هامشاً، و مثله تصحيحهم طريقها اليه لعله كان باعتبار أنه من مشايخ الاجازة، فلا دلالة فيه على توثيقه، تأمل.

أقول: فبان مما قررناه أن هذا الخبر الذى هو عمدتهم فى هذه المسألة لظنهم أنه صحيح، ضعيف، و مع ذلك لا يدل دلالة صريحه على عدم جواز المقاصه بعد التحليف و سقوط حق المدعى فى الدنيا مطلقاً، بل غايه ما دل عليه سقوط حق الدعوى و عدم جواز المطالبه عند الحاكم، لقوله عليه السلام «ذهب اليمين بدعوى المدعى و لا- دعوى له» اللهم الا أن يقال: لا فرق بين الدعوى و التقاص، كما قال به الشارح المجلسى (٢).

ص: ٣٦٤

١- ١) روضه المتقين ١٦٧/٦.

٢- ٢) روضه المتقين ١٦٧/٦.

و فيه أن مبنى الدعوى على الظاهر لا- على الواقع، و التقاص بالعكس فانه مبنى على كون ذمه المنكر مشغوله بحق المدعى فى الواقع، فهو يأخذ من ماله إذا ظفر به استخلاصاً لحقه الواقع، فاسقاط يمين أحدهما لا يستتبع اسقاطها الاخر، فتدبر.

و على ما قلناه فقوله عليه السّلام «ذهب اليمين بحق المدعى» أراد به حق الدعوى لما سبق، و قوله بعده «و لا- دعوى له» لانه كالتفسير له، و الا لكان مقتضى الظاهر أن نقول: فلا حق له، و إذا كان حقه باقياً فى ذمته واقعاً فله مقاصه بعد التحليف كما كان له ذلك قبله من غير فرق.

و الفارق على تقدير تسليم دلالة عليه ضعيف، لا- يعتمد عليه و لا- تركن النفس شيئاً قليلاً- اليه، لمخالفته مقتضى الأصل و الاستصحاب السالمين عن المعارض، فافهمه.

و كذا قوله عليه السّلام «و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه» أى: بينه ما كان له حق، على ما يوجد فى بعض النسخ، أراد به حق الدعوى، لقوله عليه السّلام قبل هذا الكلام «نعم» فان معناه: نعم لا دعوى له، فانه تصديق لقوله «قلت: و ان كانت له بينه» أى قلت: لا دعوى له و ان كانت له بينه.

و يحتمل أن يكون المراد به أنه لا- يثبت بتلك البيه الواقعه بعد الاستحلاف حق، لانها فرع صحه دعواه، و اليمين قد أبطلت دعواه، فلا- يثبت له حق بتلك البيه المبنيه على تلك الدعوى الباطله، على أن كلمه «حق» غير موجوده هنا فى بعض النسخ، و فيما رواه الشيخ فى التهذيب كما سيأتى.

و على تقدير وجودها فلا دلالة لها على سقوط حقه الدنيوى مطلقاً حتى لا يجوز له المقاصه، كيف؟ و هم مصرحون بأن المنكر لو أكذب نفسه بعد الحلف و جاء بالحق بعده يحل له أخذه منه، بل يجوز له مطالبته و مقاصته أيضاً على ذلك التقدير

لو امتنع عن أداء الحق، لعموم دليل المقاصه، فعموم أدله السقوط مخصوصه بالعقل و النقل، و إذا جاز تخصيصه بهذا جاز تخصيصه بصورة الامانه، و عدم القول المذكور فى روايه الحضرمى الاتيه.

و الأولى ابقاؤها على عمومها، و حمل السقوط على سقوط الدعوى، أو على كراهه المقاصه بعد الاستحلاف، توفيقاً بينها و بين صحيحه الحضرمى الموافقه لأصالة بقاء الحق بعد التحليف على ما كان عليه قبله.

و الحق أن ضعفه يغنى عن أمثال هذه التوفيقات، للاتفاق على أن الضعيف من الأخبار لا يثبت به حكم.

و انما طولنا الكلام فى هذا المقام ليظهر حال الخبر الذى هو العمده فى اثبات هذه المسأله، و أقوى ما تمسك به فيه أولئك الاعلام، و العلم عند الله الملك العلام و عند أهله محمد و آله العلماء العظام الكرام عليهم السلام.

و من أدلتهم على هذه المسأله ما رواه الشيخ فى التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد، عن أبى عبد الله الجامورانى، عن الحسن بن على بن أبى حمزه عن عبد الله بن وضاح. و السند كما ترى فى غايه الضعف.

قال النجاشى فى كتابه: محمد بن أحمد كان ثقه فى الحديث، الا أن أصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالى بمن أخذ، و ما عليه فى نفسه مطعن فى شىء، و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد ابن أحمد ما رواه عن أبى عبد الله الرازى الجامورانى (١).

و بمثل ذلك قال الشيخ فى الفهرست (٢). فدل على ضعف الجامورانى و عدم اعتبار روايته.

ص: ٣٦٦

١-١ رجال النجاشى ص ٣٤٨.

٢-٢ الفهرست ص ١٤٥.

وقال الشيخ ابن الغضائري: محمد بن أحمد الجاموراني أبو عبد الله الرازي ضعفه القميون، واستثنوا من كتاب نواذر الحكمه ما رواه، وفي مذهبه ارتفاع (١).

وقال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزه البطائني، فقال: كتاب ملعون رويت عنه أحاديث كثيره، و كتبت عنه تفسير القرآن كله من أوله الى آخره، الا أني لا استحل أن أروى عنه حديثاً واحداً (٢).

وقال ابن الغضائري: الحسن بن علي بن أبي حمزه واقف ابن واقف، ضعيف في نفسه، وأبوه أوثق منه. ثم قال وقال علي بن الحسن بن فضال: اني لأستحي من الله أن أروى عن الحسن بن علي (٣). وفيه ذموم آخر تركناه مخافه التطويل.

ومن الغريب أن الشارح المجلسي قدس سره عد هذا السند في شرحه علي الفقيه قوياً (٤) ولا يعرف له وجه، فان القوى في اصطلاح القوم يطلق علي الموثق لقوه الظن بجانبه بسبب توثيق راويه وان كان مخالفاً، وقد يطلق علي مروى الامامى الغير الممدوح ولا المذموم، كذا في الدرايه و شرحها للشهيد الثاني.

وقد علم أن الحسن بن علي مع أنه واقف كذاب ملعون أضعف من أبيه، وقد ورد فيه ما فيه. ومثله أبو عبد الله الجاموراني ضعفه القميون، حيث لم يعتبروا مروياته في كتاب نواذر الحكمه. فإذا كان هذا شأن الراوى، فكيف يعتمد علي روايته و نقله في اثبات حكم شرعى، فلعله كان كاذباً في روايته عن عبد الله بن

ص: ٣٦٧

١-١ رجال العلامه ص ٢٥٦.

٢-٢ اختيار معرفه الرجال ٨٢٧/٢ برقم: ١٠٤٢.

٣-٣ رجال العلامه ص ٢١٣.

٤-٤ روضه المتقين ١٦٩/٦.

قال: كانت بينى و بين رجل من اليهود معامله، فخاننى بألف درهم، فقدمته الى الوالى، فأحلفته فحلف و قد علمت أنه حلف يمينا فاجره، فوقع له بعد ذلك عندى أرباح و دراهم كثيره، فأردت أن أقبض الالف درهم التى كانت لى عنده و أحلف عليها.

فكتبت الى أبى الحسن عليه السّلام فأخبرته أنى قد حلفته فحلف و قد وقع له عندى، فان أمرتنى أن آخذ منها الالف درهم التى حلف عليها فعلت.

فكتب عليه السّلام: لا تأخذ منه شيئا، ان كان ظلمك فلا تظلمه، و لو لا أنك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه، فقد مضت اليمين بما فيها، فلم آخذ منه شيئا، و انتهيت الى كتاب أبى الحسن عليه السّلام (1).

ان قلت: ضعف هذه الأخبار منجبر بالشهره بين الأصحاب و عملهم بها.

قلت: جوابه يعلم مما أفاده الشهيد الثانى فى شرح الدرايه، و هو انا نمنع من كون هذه الشهره مؤثره فى خبر الضعيف، فان هذا انما يتم لو كانت الشهره متحققه قبل زمن الشيخ، و الامر ليس كذلك، فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً كالمرتضى و الاكثر على ما نقله جماعه، و بين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح و رد ما يرد.

و كان البحث عن الفتوى مجردة بين الفريقين قليلا جداً، كما لا يخفى على من اطلع على حالهم، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق، و لما عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقيهيه جاء من بعده من الفقهاء و اتبعه منهم عليه الاكثر تقليداً له منهم الا من شد منهم.

و لم يكن منهم من يسبر الاحاديث و بعنت على الأدله بنفسه، سوى الشيخ

المحقق ابن ادريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ و من تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما رواه في ذلك لعل الله تعالى يقدرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابره لضعفه، ولو تأمل المنصف و حرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ و مثل هذه الشهرة لا يكفى في خبر الضعيف.

قيل: و فيه نظر ظاهر، فان الشيخ صرح في الفهرست (1) بأن في الأخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفة، و كذا الصدوق في من لا يحضره الفقيه، و هذا أمر واضح لهم في العمل بها، و ان كان لا يجدينا نفعاً، لما تبيناه من كثره وقوع الخطأ في الاجتهاد، و ان مبنى الامر على الظن لا على القطع، فالموافقه لهم على ما قالوه تقليد لا يسوغ.

و بما أفاده في آخر كلامه يندفع ما ربما يقال: ان روايه ابن أبي يعفور السابقه و ان كانت ضعيفه السند، الا أن الشيخ الصدوق قال بكونها حجه بينه و بين الله، و لذا أوردتها في الفقيه في باب بطلان حق المدعى بالتحليف، مع التزامه في صدر الكتاب أن لا يروى فيه الا ما يعمل به، فدل على أنها معتمد عليها بين الطائفة.

وجه الاندفاع: أن عملهم بها لا يجدينا، لانه كان مبنياً على الظن و الاجتهاد فالموافقه لهم عليه تقليد و هو غير جائز، بل لا بد لكل فقيه في كل مسأله ترد عليه من اجتهاد فيها.

أقول: و مما ينبهك وقوع الخطأ في الاجتهاد و عدم جواز تقليدهم على ما قالوه أنهم أطبقوا على صححه روايه ابن أبي يعفور، و كان مدار عملهم عليها، لظنهم أنها صحيحه صريحه في حرمه المقاصه، و وجوب رد البينه بعد التحليف، و قد تبين

ص: ٣٦٩

١-١) اقول: بل صرح في العمده في مبحث العمل بالأخبار.

مما قررناه أنها ضعيفه لا يسوغ العمل بها على حال، فافهمه.

و اعلم أن الشيخ تاره يشترط في قبول الروايه الايمان و العداله، كما قطع به في كتبه الأ-صوليه، و هذا منه يقتضى أن لا يعمل بالأخبار الحسنه و الموثقه. و اخرى يكتفى في العداله بظاهر الاسلام و لم يشترط ظهورها، و مقتضاها العمل بها مطلقا كالصحيح.

و وقع له في كتب الحديث غرائب، فتاره يعمل بالخبر الضعيف مطلقا، حتى أنه يخصص به أخباراً كثيره صحيحه حيث يعارضه باطلاقها. و تاره يصرح برد الحديث لضعفه و اخرى يرد الصحيح معللا- بأنه خبر واحد لا- يوجب علماً و لا- عملاً، كما عليه المرتضى و أكثر المتقدمين.

و من اضطرابه في معرفه الاحوال و نقد الرجال، فانه يقول في موضع ان الرجل ثقه، و في آخر أنه ضعيف، كما في سالم بن مكرم الجمال، و سهل بن زياد الادمي الرازي. و قال في الرجال محمد بن على بن بلال ثقه (١). و في كتاب الغيبه انه من المذمومين (٢).

و في عبد الله بن بكير أنه ممن عملت الطائفه بخبره بلا- خلاف، كذا في العده (٣) و في الإستبصار في أواخر الباب الأول من أبواب الطلاق صرح بما يدل على فسقه و كذبه و أنه يقول برأيه (٤).

و في عمار الساباطي انه ضعيف لا يعمل بروايته كذا في الإستبصار، و في العده أن الطائفه لم تزل تعمل بما يرويه. و أمثال ذلك منه كثير جداً.

و من هذا اضطرابه كيف يسوغ تقليده في معرفه أحوال الرجال؟ أم كيف

ص: ٣٧٠

١- (١) الرجال ص ٤٣٥.

٢- (٢) الغيبه ص ٢١٤.

٣- (٣) عده الأصول ٣٨١/١.

٤- (٤) الإستبصار ٢٧٦/٣-٢٧٧.

يفيد اخباره بأن فى الأخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفه ظناً على حال من الاحوال.

و الظاهر أن صدور أمثال ذلك منه قدس سره كان للعجله الدينيه اللازمه له رحمه الله، مع عدم وفاء الوقت للمراجعه و المعاوده، تجاوز الله عنا و عنهم بمنه و كرمه انه جواد كريم، و لما صدر عن عباده غفور رحيم.

الفصل الثانى: التحقيق فى أخبار المسأله سنداً و متناً

[التحقيق فى أخبار المسأله سنداً و متناً]

أبو بكر الحضرمى مشترك بين محمد بن شريح و عبد الله بن محمد، و الأول ثقه كما نص عليه النجاشى (1). و أما الثانى، فكوفى تابعى سمع من أبى الطفيل عامر بن واثله، روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام، حسن العقيده صحيح المذهب.

روى الشيخ فى باب المحتضرين من التهذيب بطريق صحيح عن أبى بكر هذا أنه قال: مرض رجل من أهل بيتى فأنيته عائداً له، فقلت: يا بن أخى ان لك عندى نصيحه أ تقبلها؟ فقال: نعم، فقلت: قل أشهد أن لا اله الا الله فشهد بذلك، فقلت: و قل ان محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله فشهد بذلك، فقلت: هذا لا تنتفع به الا أن يكون على يقين منك، فذكر أنه منه على يقين.

فقلت: قل أشهد أن علياً وصيه و هو الخليفه من بعده و الامام المفترض الطاعه من بعده فشهد بذلك، فقلت: انك لن تنتفع بذلك حتى يكون منك على يقين، فذكر أنه منه على يقين، ثم سميت له الأئمه عليهم السلام رجلاً رجلاً، فأقر بذلك و ذكر أنه منه على يقين.

ص: ٣٧١

فلم يلبث الرجل أن توفي، فجزع عليه أهله جزعاً شديداً، قال: فغبت عنهم ثم أتيتهم بعد ذلك، فرأيت عزاءً حسناً، فقلت: كيف عزأؤك أيتها المرأة؟ فقال:

والله لقد أصبنا بمصيبه عظيمه بوفاه فلان رحمه الله، و كان مما سخرى بنفسى لرؤيا رأيتها الليلة، قلت: و ما تلك الرؤيا؟ قالت: رأيت فلاناً تعنى الميت حياً سليماً، فقلت: فلاناً؟ قال: نعم، فقلت: انك ميت، فقال لى: و لكنى نجوت بكلمات لقنيهن أبو بكر، و لو لا ذلك كدت أهلك (١).

و عن عمرو بن إلياس قال: دخلت أنا و أبى إلياس بن عمرو على أبى بكر الحضرمى و هو وجود بنفسه، فقال: يا أبا عمرو ليست هذه بساعة الكذب، أشهد على جعفر بن محمد عليهما السلام أنى سمعته يقول: لا تمس النار من مات و هو يقول بهذا الامر (٢).

هذا و نحوه يشهد بحسن اعتقاده و مدحه، و لذلك عدوا حديثه حسناً إذا لم يكن فى الطريق قاذح من غير جهته.

و الحق أن تتبع حاله يعطى أنه كان ثقة عندهم، كما أشار اليه الفاضل القهپائى فى حاشيه كتابه الموسوم بمجمع الرجال عند ترجمه عبد الله هذا ناقلا عن الكشى و تقدم فى البراء بن عازب بقوله فيه: ان عبد الله هذا من أصحابنا الجليل القدر العظام و الصفى منهم حتى يرتقى حاله الى سنام التوثيق (٣).

و فى الكشى فى ترجمه البراء بن عازم قال الكشى: روى جماعه من أصحابنا منهم أبو بكر الحضرمى، و أبان بن تغلب، و الحسين بن أبى العلاء، و صباح المزنى، عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ٣٧٢

١-١) تهذيب الأحكام ١/٢٨٧، ح ٥.

٢-٢) اختيار معرفة الرجال ٢/٧١٦، برقم: ٧٨٩.

٣-٣) مجمع الرجال ٤/٤٤.

قال الفاضل المذكور فى حاشيته على هذا الموضوع: فيه ذكر عبد الله بن محمد أبى بكر الحضرمى و فلان و فلان و عدهم على وجه يظهر اعتبارهم جداً حتى يرتقى الى ذروه التوثيق، فتأمل حتى يظهر لك وجه ذلك فتدعن (٢).

أقول: وجهه ظاهر، فان تخصيص الكشى هؤلاء المذكورين من بين جماعه من أصحابنا بالذكر يفيد أنهم من مشاهيرهم المعتمدين عليهم، و من أعيانهم المعروفين بالصدق و الثقه و الصلاح، الذين يقبل قولهم و نقلهم، و لا يقدح فيهم قادح، و لا ينكر نقلهم منكر، و الا- لكان تخصيصهم من بينهم بالذكر لغواً لا- وجه له، و هو خلاف المتعارف، فيدل على جلاله قدرهم و كمال اعتبارهم فى أبواب الروايات و النقول حتى يرتقى حالهم الى سنام التوثيق، كما أفاد و أجاد، و هو كذلك.

نظيره أن فقيهاً إذا قال: قال بالمسألة الفلانيه جماعه من أصحابنا منهم الصدوق و الشيخان و المرتضى، يفهم منه أنهم من أعيان الفقهاء المعتمدين على فقههم و اجتهادهم فى أبواب الفقه، و ذلك كأنه ظاهر بأدنى تأمل.

فبان أن أبى بكر هذا من أفاضل الرواه المعتمدين عليهم و الموثوقين بهم، بل يستفاد بحسب العرف من تقديمه ذكراً فى مثل هذا الموضوع على جماعه الموثقين المنتجبين من بين جماعه من أصحابنا أنه أوثقهم و أورعهم و أصدقهم فى الروايه، و أشهرهم فى الاعتماد على قوله و نقله.

و قد عد آيه الله العلامه فى المختلف فى مسأله العقد على الاختين روايته من الصحاح، حيث قال: احتج ابن الجنيد بما رواه أبو بكر الحضرمى فى

الصحيح، قال قلت لابي جعفر عليه السلام الحديث (١). فلا يضر عدم التصريح بتوثيقه.

و اليه أشار الشارح الأردبيلي قدس سره في شرحه على الارشاد، بعد نقل روايه ابن مسكان عن أبي بكر، قال قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها، أ يجوز لى ان وقع له قبلى دراهم أن آخذ منه بقدر حقى؟ قال فقال:

نعم و لكن لهذا كلام، قلت: و ما هو؟ قال: تقول اللهم انى لم آخذه ظلماً و لا خيانه و إنما آخذته مكان مالى الذى آخذ منى لم أزد شيئاً عليه (٢). بقوله: و لا يضر عدم التصريح بالامام و عدم التصريح بتوثيق أبي بكر، ثم قال: و مثلها روايه سيف ابن عميره عن أبي عبد الله عليه السلام (٣).

أقول: أما عدم اضرار الأول، فلما فى السند الثانى من التصريح بالامام عليه السلام فيعلم منه أن المراد بالمضمر فى السند الأول هو عليه السلام، على أن عدم العلم به فيه غير مضر، لان المتن فى السندين و الراوى فيهما واحد، فإذا صرح فى أحدهما بالامام كفى ذلك حجه.

و أما عدم اضرار الثانى، فلما عرفته من حال أبي بكر هذا و جلاله قدره.

و بالجملة هذا الحديث منقول فى التهذيب، و كذا فى الإستبصار (٤) بسندين صحيحين: أحدهما عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي بكر، لان ابن مسكان و ان كان مشتركاً بين عمران و عبد الله و محمد و الحسين.

و الاولان ثقتان جليلان، دون الاخيرين فانهما مجهولان، و لا سيما للأول

ص: ٣٧٤

١- ١) مختلف الشيعة ص ٧٨ كتاب النكاح.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٣٤٨/٦، ح ١٠٣.

٣- ٣) تهذيب الأحكام ٣٤٨/٦، ح ١٠٤.

٤- ٤) الإستبصار ٥٢/٣، ح ٢ و ٣.

منهما فانه مجهول مطلق، الا أنهم ذكروا في باب الالقاب بالابن أن أكثر اطلاق ابن مسكان انما هو على عبد الله الثقه.

ثم ان الحسين بن سعيد من تلامذه صفوان بن يحيى البجلي و يروى عنه كثيراً، و صفوان هذا من تلامذه عبد الله بن مسكان و يروى عنه، كل ذلك مع ظهوره بأدنى تتبع مستفاد من الفهرست أيضاً.

فهذا و نحوه قرائن بها يقطع المشتركه، و يتعين أن المراد بابن مسكان في أمثال هذا السند هو عبد الله لا غير، لان عمران بن مسكان الثقه يروى عنه حميد، و الحسين بن مسكان المجهول يروى عنه جعفر بن محمد بن مالك أحاديث فاسده كما صرحوا به.

و أما روايه صفوان عنهما، أو عن محمد بن مسكان، فغير معهوده في كتب الأخبار و المطلق ينصرف الى المشهور المعروف فيهم، و هو عبد الله الثقه، فتوقف الشارح الأردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد في أمثال هذا السند، لا اشتراك ابن مسكان، ليس في موقفه. و الظاهر أنه لما ذكرناه من القرائن اشتهر بين الأصحاب في أمثال هذا السند أنها صحيحة، فتأمل.

و الثاني: عن الحسن بن محبوب، عن سيف بن عميره، عن أبي بكر، عن أبي عبد الله عليه السلام.

قيل: في مثل هذا السند انه صحيح على الظاهر، مع احتمال توثيقه بابن عميره. و فيه أن المشهور بين أصحابنا أن روايات سيف هذا صحيحة إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته، و لذلك روى الشهيد الثاني روايته صحيحة في غير موضع من شرحه على اللمعه، و وثقه الشيخ في الفهرست (1)، و النجاشي

ص: ٣٧٥

فى كتابه (١).

وقال الشهيد فى شرح الارشاد فى نكاح الامه باذن المولى: و ربما ضعف بعضهم سيفاً.

و العجب منه فى هذا كثيراً، فانه ثقة مجمع عليه الشيخان، و كأن هذا منه اشاره الى ما فى كتاب ابن شهر آشوب من أن سيف بن عميره من أصحاب الكاظم عليه السلام واقفى (٢). و منه يظهر وجه قوله «مع احتمال توثيقه بابن عميره».

و اعلم أن طريق الشيخ فى التهذيب الى كل منهما، أعنى: ابن سعيد و ابن محبوب صحيح، كما يظهر من النظر فى مشيخته (٣).

ثم قال الشارح الأردبيلي رحمه الله متصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: وهذه-أى:

روايه أبى بكر الحضرمي- قد دلت على جواز الاخذ و ان حلف، فكأنه محموله على أنه حلف من غير أن يحلفه صاحب الحق عند الوالى، فانه لو أحلفه يسقط حقه فى الدنيا، و ليس له أن يدعيه و يأخذه على المشهور، لصحيحه عبد الله بن أبى يعفور فى الفقيه عن أبى عبد الله عليه السلام (٤) و نقلها كما سبقت.

ثم قال: و لصحيحه سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع لى عنده مال فكا برنى عليه و حلف، ثم وقع له عندى مال فأخذه مكان مالى الذى أخذه و أجحده و أحلف عليه كما صنع هو؟ فقال: ان خانك فلا تخنه، فلا تدخل فيما عتبه عليه (٥).

ص: ٣٧٦

١- (١) رجال النجاشى ص ١٨٩.

٢- (٢) معالم العلماء ص ٥٦.

٣- (٣) مشيخته التهذيب ص ٦٣-٦٩ و ٥٢-٥٤.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ٣/٦١-٦٢.

٥- (٥) تهذيب الاحكام ٦/٣٤٨، ح ١٠١.

و حملت على الاستحلاف، لما تقدم من صحيحه عبد الله بن أبي يعفور، و لروايه ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر بن عمرو النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له على الرجل المال فيججده، قال: ان استحلفه فليس له أن يأخذ بعد اليمين شيئاً و ان حبسه فليس له أن يأخذ منه شيئاً، و ان تركه و لم يستحلفه فهو على حقه (١).

و نقل مثلها بعينه في لفظ عن الشيخ في الحسن عن ابراهيم بن عبد الحميد النخعي (٢)، و هو غلط، فانه ليس بالنخعي بل هو خضر، و هو موجود في الكافي (٣) و الفقيه و في نسختي من التهذيب أيضاً، و في أكثر النسخ عن النخعي، فكأن «عن» ساقط عن نسخته.

و لخضر هذا نوادر روى عنه النجاشي (٤) باسناده عن ابراهيم المذكور فهو تلميذه، فحسن الخبر غير ظاهر، اذ لم يعلم من حال خضر غير ذلك، و مع قطع النظر عنه ابراهيم قيل: ثق، و قيل: واقفي، ذكره المصنف في الخلاصه (٥)، و على تقدير توثيقه فالخبر صحيح، و حسن في الكافي، نعم هو حسن في التهذيب لابراهيم بن هاشم، الا أن يراد أن سبب حسنه ابراهيم بن عبد الحميد، كما أشار اليه عند ذكره عيسى بن أبي منصور في الخلاصه.

أقول: صحيحه سليمان بن خالد مثل صحيحه أبي بكر الحضرمي من غير مائز، فحمل احدهما على الاستحلاف دون الاخرى تحكماً بحت و تعسف صرف

ص: ٣٧٧

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣/١٨٥ برقم: ٣٦٩٥.

٢- ٢) التهذيب ٨/٢٩٣، و فيه: ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر النخعي.

٣- ٣) فروع الكافي ٧/٤١٨، ح ٢.

٤- ٤) رجال النجاشي ص ١٥٣.

٥- ٥) الخلاصه ص ١٩٧.

اذ المتبادر من قولهم «فلان أنكر حق فلان و حلف عليه» أنه حلف باستحلاف صاحب الحق عند الوالى و بأمره.

يدل على ذلك صريحاً ما سبق فى كلام الشيخ فى أوائل الرسالة من قوله «إذا حلف المدعى عليه ثم أقام المدعى البينه بالحق لم يحكم له بها» اذ لا شك أن المراد به كما هو المتبادر منه أيضاً إذا حلف المدعى عليه باستحلاف المدعى كما يفهم من هذا هذا، فكذا يفهم من ذاك ذاك من غير فرق.

و لذلك أوله رحمه الله الى ما أوله اليه، و جعل الباعث عليه قولهم المشهور المستند الى روايه ابن أبى يعفور، و الباعث على ذلك كما عرف ضعيف، و طريق التوثيق بينهما غير منحصر فيما ذكره، لجواز حمل الثانيه على الكراهه و الأولى على الجواز، أو بالحمل على جواز المقاصه مع القول المذكور فى صحيحه الحضرى، و عدمه مع عدمه.

على انا نقول: فدلاله صحيحه سليمان بن خالد على عدم جواز المقاصه بعد التحليف مطلقاً ممنوعه، و انما دلت عليه فى صورته كون مال الغريم عنده أمانه كما يدل عليه قوله عليه السّلام «ان خانك فلا تخنه» فهذا قرينه أن المالىن كانا عند الرجلين بطريق الامانه، فتدل على عدم جواز الخيانه فى الامانه، و لو فى صورته التقاص، لا على عدم جواز المقاصه بعد الاحلاف، كما هو المطلوب.

و نحن نقول بالأول، لدلاله أخبار كثيره صحيحه عليه. منها: صحيحه معاويه ابن عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام و دخلت عليه امرأه و كنت أقرب القوم اليها، فقالت لى مسأله، فقلت: عما ذا؟ فقالت: ان ابنى مات و ترك ما لا فى يد أخى فأتلفه، ثم أفاد ما لا فأودعني، فلى أن آخذ منه بقدر ما أتلف من شىء؟ فأخبرته بذلك، فقال:

لا، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك» (١) كذا

ص: ٣٧٨

(١-١) التهذيب ٣٤٨/٦، ح ١٠٢ و فيه عن ابن أخى الفضيل بن يسار.

و لعله رحمه الله نقلها عن غريب، فانها فيه فى كتاب المكاسب بسند مجهول هكذا: الحسين بن سعيد، عن ابن أبى عمير، عن أبى أخى الفضيل بن يسار قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام و دخلت امرأه و كنت أقرب القوم اليها الحديث (1) من غير تفاوت فى المتن، و الابن المذكور مجهول غير مذكور فى الرجال فى باب الالقاب بالابن. و هذا أيضاً غريب، و كونه فى وقتين و بالنسبه الى امرأتين أغرب.

و لىرجع الى ما كنا فيه فنقول: إذا لم يجز المقاصه من الامانه فى غير صورته التحليف، ففى صورته أولى. و أما روايه ابراهيم بن عبد الحميد، فمع اضطرابها فى السند و جهالتها فى التهذيب، سواء كان الراوى خضر بن عمر النخعى كما فى الكافى، أو النخعى كما فى التهذيب، أو ابراهيم بن عبد الحميد كما نقله العلامة فى المختلف عن الشيخ و حسنه، و ذلك أن خضر النخعى على ما فهمه رحمه الله مهمل فالسند مجهول.

و قد عرفت فيما سبق أن ابراهيم هذا مختلف فيه، فذكره الكشى فى ثلاث مواضع من كتابه من غير توثيق و وثقه الشيخ فى الفهرست، و أثبت له أصلاً ثم أسنده بسنده اليه. و سكت عن قدحه و مدحه النجاشى، إلا أنه قال: له كتاب نوادر يرويه عنه جماعه، ثم أسنده باسناده اليه.

و أنت تعرف أن الجرح مقدم على التعديل، و خاصه إذا كان الجرح مثل الكشى و ثبات قدمه و معرفته الاحوال و نقد الرجال، و الشيخ كثيراً ما يضطرب فى قبولهم و نقدهم، كما أوأنا الى جمله منه فى بعض رسائلنا، و قد سبق ما فيه كفايه للبيب فلا عليه كثير اعتماد فى هذا الباب، و الله أعلم بالصواب.

لا- تدل دلالة صريحه على عدم جواز المقاصه بعد التحليف، لان قوله عليه السّلام «فليس له أن يأخذ منه بعد اليمين شيئاً» يعنى: بطريق الدعوى إذا لم تكن له بينه على ما ادعاه نسيها وقت التحليف، لانه ذهبت اليمين بدعوى المدعى، فلا دعوى له.

ثم لا يذهب عليك أن حكمه رحمه الله بصرحه هذه الروايه على تقدير توثيق ابراهيم، مع أنهم لم ينصوا على توثيق خضر، كما اعترف به فيما تقدم منه و هو من رجال هذا السند، مبني على أنه أراد بصرحه فيما عداه، فانهم كثيراً ما يوصفون الخبر بالصرحه بهذا المعنى، كما صرح رحمه الله به في غير موضع من شرحه على الارشاد. و مثله الشهيد الثاني في شرحه على اللمعه في أوائل القول في شرائط القصاص.

و الظاهر أن هذا مراد الشارح المجلسي في شرحه على الفقيه، حيث قال:

و روى الشيخ و الكليني في الصحيح عن ابن أبي عمير، عن ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام (1)، و نقل الحديث كما سلف. و يظهر منه أن خضر كان موجوداً في نسخته من التهذيب، كما كان موجوداً في نسخه الشارح الأردبيلي على ما مر، و سقط هو و كلمه «عن» كلاهما عن نسخه الفاضل الحلبي و لذلك حكم بحسن الخبر لابراهيم بن هاشم، لان ابراهيم بن عبد الحميد وقتئذ كان ثقة عنده كما مر في كلام الشيخ.

و السند في التهذيب هكذا: على بن ابراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام (2).

أقول: و فوق هذا كلام، و هو أن خضر بن عمرو لما كان امامياً لا قدح

ص: ٣٨٠

١- ١) روضه المتقين ١٦٨/٦.

٢- ٢) التهذيب ٢٩٣/٨.

فيه، و له كتاب نوادر يروى أحاديثه عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، كما صرح به النجاشى (١).

و منه يظهر أنه كان من رواتهما، فهو ممدوح و حديثه حسن، كما يظهر ذلك من بعض أصحابنا فى مقام بيان أقسام الحديث، حيث قال: و إذا كان الرجل راوياً عن أحدهم عليهم السّلام بأن يذكر فى روايه و لو حديثاً واحداً و لا يذكر ذمه، فهو معتبر ممدوح.

ثم قال: و لو لم يكن الرجل صاحب أصل و كتاب و تأليف و روايه مع عدم التصريح بدم فيه، و فيه مدحاً كلياً معتبراً شرعاً، لكان ذكر ما ذكر فى محل العبث كما فى كتاب رجال الشيخ كما لا يخفى، قال: و فى خطب كتاب رجاله و فهرسته و كتاب النجاشى تصريح بما ذكر.

أقول: و بما ذكرناه فحسن الخبر ظاهر لا ستره فيه.

هذا و فى مرسله ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض أصحابه فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحد اياه فيحلف يمين صبر أ له عليه شيء؟ قال: ليس له أن يطلب منه، و كذلك ان احتسبه عند الله، فليس له أن يطلبه منه (٢).

و هذه مع ارسالها - و المراسيل مطلقاً و ان كان المرسل مثل محمد بن أبى عمير لا اعتماد عليها، كما أوضحناه فى بعض رسائلنا - مجهول أيضاً، لان فى طريقها عبد الرحمن بن حماد، و هو لا قدح فيه و لا مدح، سوى أن له كتاباً رواه عنه الشيخ فى الفهرست (٣) بسنده اليه، و لعله لذلك سماه الشارح المجلسى فى شرحه على الفقيه قوياً كالموثق (٤). و فيه ما فيه.

ص: ٣٨١

١-١) رجال النجاشى ص ١٥٣.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٩٤/٨، ح ٧٨.

٣-٣) الفهرست ص ١٠٩.

٤-٤) روضه المتقين ١٦٩/٦.

و بعد اللتيا و التي فهى مضمرة غير مصرح فيها بالامام، فلعله كان عن غيره بطريق الفتوى، مع أن عدم جواز الطلب المستلزم للدعوى الساقطه باليمين لا يدل على عدم جواز المقاصه، فتأمل فيه.

الفصل الثالث: تحقيق حول المسأله

[تحقيق حول المسأله]

ظنى أن أكثر المتأخرين من أصحابنا تبعوا الشيخ، و ظنهم بصحة روايه ابن أبى يعفور المؤيده بغيرها من الحسان و الموثقات، مع ظنهم بصراحتها فى المطلب.

قال الشيخ فى التهذيب بعد نقل جمله من تلك الأخبار: لا تنافى بينها، لان لكل منها وجهاً، فالذى أقوله أنه من كان له على رجل مال، فأنكره فاستحلفه على ذلك و حلف، فلا يجوز له أن يأخذ من ماله شيئاً على حال.

لما روى عن النبى عليه و آله السلام أنه قال: من حلف بالله فليصدق، و من حلف له فليرض، و من لم يرض فليس من الله فى شىء.

و أما إذا أنكر المال و لم يستحلفه عليه، ثم وقع له عنده مال، جاز له أن يأخذ منه بقدر ماله بعد أن يقول الكلمات التى ذكرناها (١).

و أشار بها الى ما فى روايه الحضرمى السابقه. و الظاهر أنه رحمه الله حمل هذه الروايه على أن المنكر حلف من غير أن يستحلفه المدعى، كما سبق فى كلام الشارح الأردبيلى، و لذلك أدرجها فى هذا الشق، و أشار إليها بقوله بعد أن يقول الى آخره، بل الظاهر أن هذا الشارح رحمه الله استفاد ما أفاد فى كلام

ص: ٣٨٢

السابق من كلام الشيخ هذا، كما يشير إليه قوله «و كأنه محموله» وقد عرفت ما فى هذا الحمل و الذى بعثهم عليه.

فان قلت: هل واجب هذا الدعاء الذى أشار اليه الشيخ أم هو مستحب؟ قلت: ظاهر كلامه يفيد أنه واجب. قيل: و يؤيد عدم الوجوب عدم ذكره فى بعض الأخبار و عدم ذكر الأصحاب، فبعد تسليمه ألا حجيه فيه مع أن الشيخ ذكره هنا و الصدوق فى الفقيه، حيث قال: فجائز له أن يأخذ منه حقه بعد أن يقول ما أمرته بما قد ذكرته.

فان قلت: على تقدير وجوبه هل يجب بما ورد فى الروايه أم يكفى بما يفيد مفاده عن آيه لغه كانت؟ قلت: لا شك فى أن مراعاة المأثور إذا كان ميسوراً أحسن و أولى. و أما إذا لم يكن مقدوراً، فيكفى ما يفيد مفاده من آيه لغه كانت، و يؤيده اختلاف ما ورد فيه من الكلمات المأثوره.

ففى روايه يقول: اللهم انى انما آخذ هذا مكان مالى الذى أخذته منى. و فى أخرى يقول: اللهم انى لم آخذته ظلماً و لا خيانه و انما أخذته مكان مالى الذى أخذته منى لم أزد شيئاً عليه (١).

ثم قال رحمه الله: و متى كان له مال فجحده، ثم استودعه الجاحد مالا، كره له أن يأخذ منه، لان هذا يجرى مجرى الخيانه، و لا يجوز له الخيانه على حال (٢).

و فيه أن المروى عن النبى صلى الله عليه و آله مع كونه غير معلوم الصحه لا- يدل دلالة صريحه على حرمه المقاصه بعد التحليف، بل لا يفهم منه أن حلفه كان بتحليف

ص: ٣٨٣

١-١) التهذيب ٣٤٨/٦.

٢-٢) التهذيب ٣٤٩/٦-٣٥٠.

صاحب الحق له أم كان ابتداءً منه، لحق مالى، أم لامر دينى أو دنيوى، من أبواب المعاملات أو المعاشرات أو غيرها.

و حملته على الاستحلاف، كما فى شرح الارشاد للشارح الأردبيلي بعد نقله حيث قال: فان الظاهر أن المراد مع الاستحلاف، فتأمل. بعيد.

و لعله استفاده من اللام فى حلف له بجعلها اللام الاجل، أى: من حلف لاجله بأن يكون هو سبباً للحلف و لولاه لما حلف، فتأمل.

سلمنا أنه كان بتحليف صاحب الحق، و لكن وجوب الرضاء بالحلف معناه ترك الدعوى بعده إذا لم يكن له بينه على الحق نسيها وقت التحليف، لا- وجوب الرضاء بأن يكون المال للحالف و ترك مقاصه الدنيويه مطلقاً، فانه لا يدل، فمن يدعيه فعليه البيان.

أقول: و قريب مما رواه الشيخ هنا ما رواه الكليني عن أبى حمزه عن على بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا- تحلفوا الا بالله، و من حلف بالله فليصدق، و من حلف له بالله فليرض، و من حلف له بالله فلم يرض فليس من الله عزّ و جل (١).

و عن أبى أيوب الخزاز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من حلف بالله فليصدق، و من لم يصدق فليس من الله، و من حلف له بالله فليرض، و من لم يرض فليس من الله (٢).

و الظاهر أن فى شىء مراد هنا، كما ذكر فيما رواه الشيخ، فيدل على غايه حقارته و هو انه على الله تعالى، حيث أنه لا يعده شيئاً لعدم احترامه و تعظيمه اسمه المحترم المعظم، أو المراد أنه اسمه تعالى لا- يعده منه، أى: من عباده اذ لو كان منهم لعظم اسمه المعظم و بجله، فكان لا يحلف به الا صادقاً، و إذا حلف له كان

ص: ٣٨٤

١- ١) فروع الكافي ٤٣٨/٧، ح ١.

٢- ٢) فروع الكافي ٤٣٨/٧، ح ٢.

راضياً بحلفه له باسمه، فان من أدب العبيد أن يعظموا أسماء مواليتهم، حتى لو حلف لهم بها رضوا بذلك هذا، فهو يؤول الى الأول و ان لم يذكر فيه لفظ في شيء فتأمل.

ثم أقول: و إذا جاز حمل النهي للأخبار الواردة في النهي عن المقاصه من الامانه على الكراهه، فليجز ذلك في الأخبار الواردة في النهي عن المقاصه بعد الاحلاف، و الا فما المائز بينهما مع عموم دليل المقاصه، و خصوص خبر دل بظاهره على جواز الاخذ من مال الحالف بعد حلفه، بشرط أن يقول الكلمات السالفه.

فلم حملوه على التحريم؟ مع وجود الأصل و الاستصحاب المقتضيين لبقاء اباحه المقاصه بعد التحليف على ما كان عليه قبله، و أى فرق بين قوله في صحيحه معاويه: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك، و قوله في صحيحه سليمان ابن خالد: ان خانك فلا تخنه و لا تدخل فيما عبته عليه. حيث حملوا هذا على التحريم و الأول على الكراهه من غير مائز.

ثم لا- يذهب عليك أن دليله على كراهه المقاصه في صوره الوديعه، و هو قوله «لا-ن هذا يجرى مجرى الخيانه و لا- يجوز له الخيانه على حال» تفيد حرمتها، كما هو الظاهر أيضاً من قوله عليه السلام: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك، و قوله: ان خانك فلا تخنه، و قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ (١) مع أن هذا خيانه نفسها لا أنه يجرى مجراها تأمل.

بل نقول: الادله الداله على تحريم المقاصه من الامانه مطلقاً أكثر و أقوى بل هو اجماعى، فكيف يدعى كراهتها و تحريم المقاصه بعد التحليف، لا دليل عليه

ص: ٣٨٥

بعد التأمل و النظر، كما لا يخفى على أهل البصر.

وقال الشارح الأردبيلي قدس رمله فى شرحه على الارشاد بعد نقله قول المصنف «و لو كان المال وديعه كره على رأى»: إذا كان المال عند صاحب الحق وديعه، هل يجوز له الاخذ منه أم لا؟ قيل: لا، و هو مذهب الشيخ فى النهايه و جماعه و ادعى عليه الإجماع.

و يدل عليه عموم أدله عدم جواز الخيانه فى الوديعه، مثل قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (١) و غيره سنه و هى أخبار كثيره داله على المبالغه فى أداء الامانه و اعطائها الى أهلها.

مثل صحيحه أبى و لاد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان أبى عليه السلام يقول: أربع من كن فيه كمل إيمانه، و لو كان ما بين قرنه الى قدمه ذنوب لم ينقصه ذلك، قال: هى الصدق، و أداء الامانه، و الحياء، و حسن الخلق (٢).

و روايه الحسين بن مصعب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثه لا عذر فيها لاحد، أداء الامانه الى البر و الفاجر، و بر الوالدين برين كانا أو فاجرين، و الوفاء بالعهد للبر و الفاجر (٣). و لا يضر جهل الحسين.

و روايه عمار بن مروان قال قال أبو عبد الله عليه السلام فى وصيه له: اعلم ان ضارب أبى بالسيف و قاتله لو ائتمنى على سيف أو استشارنى ثم قبلت ذلك منه لاديت اليه الامانه (٤).

و روايه عمر بن أبى حفص قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اتقوا الله

ص: ٣٨٦

١-١ (١) سورة النساء: ٥٨.

٢-٢ (٢) اصول الكافى ١٠٠/٢، ح ٣، تهذيب الاحكام ٣٥٠/٦، ح ١١١.

٣-٣ (٣) الخصال ص ١٢٣-١٢٤، تهذيب الاحكام ٣٥٠/٦، ح ١٠٩.

٤-٤ (٤) تهذيب الاحكام ٣٥١/٦، ح ١١٥.

و عليكم بأداء الامانه الى من ائتمنكم، فلو أن قاتل أبي ائتمنى على أداء الامانه لاديتها اليه (١).

و غيرها فانه كثيره و خصوصاً صحيحه معاويه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام و دخلت عليه امرأه و نقلها كما سبقت، و صحيح سليمان بن خالد المتقدمه، فافهم.

و قيل: نعم كأنه مع الكراهه، و هو مذهب الاستبصار بل و التهذيب أيضاً مع التأمل و المصنف و المحقق و ابن ادریس، و هو بعيد عنه فتأمل.

أقول: فيما نقلناه عن درايه الحديث أن الشيخ محمد بن ادریس كان لا- يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، صحيحاً كان أم سقيماً، فكيف عمل هنا بهذه الأخبار الآتیه، و جعلها مخصصه لعموم أدله عدم جواز الخيانه و الامانه كتاباً و سنه، بل و اجماعاً كما مر، فهذا وجه يبعد هذا القول عنه، لانه لم ينعقد عليه اجماع و لا دل عليه كتاباً و سنه متواتره و هو لا يعمل بخبر الواحد، و الأصل عدم جواز الخيانه في الامانه، و خاصه إذا دل عليه الكتاب و السنه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ (٢).

ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلناه عنه: لروايه على بن سليمان الثقفه قال:

كتب اليه رجل غضب رجلاً مالا أو جاريه، ثم وقع عنده مال بسبب وديعه أو قرض مثل ما خانه أو غضبه، أ يحل له حبسه عليه أم لا؟ فكتب عليه السلام نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه، و ان كان أكثر منه فيأخذ منه ما كان عليه و يسلم الباقي اليه.

فيها جواز الاخذ من غير الجنس و من الوديعة أيضاً، و لكن في سند هذه تأمل، لانه نقل في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى

ص: ٣٨٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٥١/٦، ح ١١٦.

٢- ٢) سوره الانفال: ٢٧.

عن علي بن سليمان (١). و في الإستبصار بدل عيسى يحيى (٢).

و في هذا اشكال، لان علي بن سليمان ليس الا واحدا، و هو ممن له اتصال بصاحب الأمر عليه السّلام، فنقل محمد بن عيسى عنه غير معقول، لانه من رجال الصادق عليه السلام، و كذا نقل محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى. و الظاهر صحه ما في روايه الخنعمي، و لكن توثيقه غير ظاهر، لا اشتراكه على الظاهر، فتأمل.

أقول: علي بن سليمان مشترك بين ثلاثه: علي بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكر بن أعين أبو الحسن الرازي، و علي بن سليمان بن داود الرقي، و علي بن سليمان بن رشيد البغدادي.

و الأول هو الذي كان له اتصال بصاحب الأمر عليه السّلام، و خرجت اليه توقيعات، و كانت له منزله في أصحابنا، و كان ورعاً ثقة، ففيه لا يطعن عليه في شيء.

و أما الثاني و الثالث، فهما مهملان من أصحاب العسكري عليه السّلام، و المراد في هذا السند بعلي بن سليمان هو أحدهما لا الأول الثقة.

ثم ان محمد بن الحسن بن الوليد روى عن محمد بن الحسن الصفار، و محمد بن الحسن روى عن محمد بن عيسى الطلحي، فروايه محمد بن الحسن الصفار عنه غير بعيدة، فالمراد بمحمد بن عيسى في السند هو هذا الطلحي الذي له دعوات الأيام التي ينسب اليه، لا محمد بن عيسى الذي هو في طبقه رجال الصادق عليه السلام ليكون نقله عن علي بن سليمان غير معقول.

فظهر أن لا اشكال و لا تأمل في سند هذه الروايه، لان ابن الصفار و ابن عيسى و ابن سليمان، أعني: أحد الأخيرين كلهم في طبقه واحده من أصحاب العسكري عليه السلام، و روايه جماعه في طبقه بعضهم عن بعض مما لا مانع منه.

ص: ٣٨٨

١- (١) التهذيب ٣٤٩/٦، ح ١٠٦.

٢- (٢) الاستبصار ٥٣/٣، ح ٧.

و أما ما فى الاستبصار من بدل عيسى يحيى، فالظاهر أنه غلط، لان محمد ابن يحيى روى عن محمد بن الحسن فهو تلميذه، فكيف يروى هو عنه؟ و فيه أيضاً نظر، اذ لا مانع منه، كما لا يخفى فتأمل.

ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلنا عنه: و لعموم روايه جميل بن دراج، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحد، فيظفر من ماله بقدر الذى جحده يأخذه و ان لم يعلم الجاحد بذلك؟ قال: نعم. (١) و لا يضر وجود على بن حديد الضعيف.

أقول: ابن حديد و ان ضعفه الشيخ فى كتابى الحديث، و قال: لا يعتنون على ما ينفرد بنقله، الا أنه يظهر من ترجمه يونس (٢) بن عبد الرحمن نهايه اعتباره بقوله و فعله، و انه عاقل عارف ذو دين، و هذا بطريق صحيح، فلا بد من اعتباره قولاً و فعلاً.

و فى ترجمه هشام بن الحكم أن أبا جعفر عليه السلام أمر الحسن بن راشد أن يأخذ بقول على بن حديد فى الصلاه خلف هشام بن الحكم (٣). فدل على جلاله قدر الرجل لكن بطريق غير معلوم الصحه.

و أما الفهرست (٤) و النجاشى (٥) فلم يزدا على أن له كتاباً، ثم أسندها بسنديهما اليه.

نعم قال قدس سره: انه كان فطحياً من أهل الكوفه، و لكن نقل فى ترجمه

ص: ٣٨٩

١-١) التهذيب ٣٤٩/٦، ح ١٠٧.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٧٨٧/٢، برقم: ٩٥٠.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٥٦٣/٢، برقم: ٤٩٩.

٤-٤) الفهرست ص ٨٩.

٥-٥) رجال النجاشى ص ٢٧٤.

محمد بن ميسر ما يظهر منه اعتقاده بالحق، و ظني أن روايته قويه أو حسنه إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته.

ثم قال طاب ثراه متصلاً بما مر: و لروايتي أبي بكر الحضرمي المتقدمين.

أقول: صحيحتي أبي بكر و ان لم يكونا صريحتين في أنه أخذ الحق من الأمانة الا- أنه رحمه الله استفاده من قوله في مقام الدعاء، و لا خيانه و لا بعد فيه كثيراً.

ثم قال نور الله مرقده: و لروايه أبي العباس البقباق- كأنه صحيحه، و لا يضر اشتراك ابن مسكان فافهم- ان شهاباً ما رآه في رجل ذهب له ألف درهم و استودعه بعد ذلك ألف درهم، قال أبو العباس: فقلت له: خذها مكان الالف الذي أخذ منك، فأبى شهاب، قال: فدخل شهاب على أبي عبد الله عليه السلام فذكر له ذلك، فقال:

أما أنا فاحب أن تأخذ و تحلف (١).

أى: الأولى له أن يأخذ، فان جاء المستودع طلبه منه أنكرو و حلف على العدم و لكن يورى فيها بما يكون صادقاً.

و في المتن ضعف، بل السند أيضاً لاشتراك ابن مسكان، و الاكثر في الاطلاق هو عبد الله الثقة، كما صرحوا به في باب الالقاب بالابن، و هنا قرينه أخرى تدل عليه، و هى روايه صفوان بن يحيى عنه، فان روايته عنه كما يظهر من الفهرست.

و السند في التهذيب هكذا: عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي العباس البقباق شهاباً ما رآه الحديث (٢).

و أما أبو العباس الفضل بن عبد الملك، فالمشهور أنه ثقة عين، كما نص عليه

ص: ٣٩٠

١- (١) التهذيب ٣٤٧/٦، ح ١٠٠.

٢- (٢) نفس المصدر.

الشيخ الجليل النجاشي (١)، ولكنه رحمه الله لما وقع نظره الدقيق ما فى ترجمه حذيفه بن منصور من سوء أدب البقباق للامام عليه السلام صار ذلك منشأ تأمله فيه.

روى الكشى بسنده عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبو العباس فضل ابن عبد الملك البقباق لحريز الاذن على أبى عبد الله عليه السلام فلم يأذن له، فعاوده فلم يأذن له، فقال: أى شىء للرجل أن يبلغ من عقوبه غلامه؟ قال قال: على قدر ذنوبه، فقال: فقد والله عاقبت حريزاً باعظم مما صنع، قال: ويحك انى فعلت ذلك، ان حريزاً جرد السيف، ثم قال: أما لو كان حذيفه بن منصور ما عاودنى فيه بعد أن قلت لا (٢).

و فى روايه أخرى عن عبيد بن زراره، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده البقباق، فقلت له: جعلت فداك رجل أحب بنى أميه أ هو معهم؟ قال: نعم، قال قلت: رجل أحبكم أ هو معكم؟ قال: نعم، قلت: و ان زنا و ان سرق، قال:

فنظر الى البقباق فوجد منه غفله، ثم أومى برأسه نعم (٣).

و هذا أيضاً يمكن أن يكون من حى (٤) و تأمل فيه، و لكن أمثال هذا لا يقدر فى ثقته المشهوره بين الأصحاب، فتأمل.

ثم قال زيد أجره متصلاً بما نقلنا عنه: فيمكن القول به مع القول بالكراهه كما فى المتن، للجمع بين الادله التى ذكرناها، بحمل ما يدل على التحريم على الكراهه، فان خصوص روايتى أبى العباس و على بن سليمان المتقدمين تدلان على الجواز، لا لما ذكره فى الشرح من عموم الاذن فى الاختصاص، و ضعيفه

ص: ٣٩١

١-١) رجال النجاشى ص ٣٠٨.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٢٧، برقم: ٦١٥.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٢٧، برقم: ٦١٧.

٤-٤) كذا فى الأصل.

جميل المتقدمه، و قريب منه روايه أبى بكر، فترك الاستفصال يدل على العموم، لوجوب حمل العام على الخاص مع الصحه، و هنا ليس كذلك.

لما عرفت من أن روايتى جميل و أبى بكر أيضاً داخلتان فى العموم، و لهذا قال: فترك الاستفصال الى آخره، و مع أنه قال: ان روايه أبى العباس صحيحه، و ما نقل للقول بالجواز غيرها، مثل روايه على بن سليمان، و ما نقل لتحريم أكثر الأصحاب بصحيحه، بل روايه ابن أخى فضيل و روايه سليمان بن خالد، و ردها بعدم الدلاله، لكونها فى الحلف لا فى الوديعه، مع أنه يمكن استخراجها من قوله «ان خانك فلا تخنه» فتأمل.

فانه لا شك فى أن الاحوط و الأولى عدم الاخذ من الوديعه للايه و السنه الكثيره، للتأمل فى روايه أبى العباس، و كذا على بن سليمان على ما مر، و كأنه لذلك ما استدلوا بها.

الفصل الرابع: المناقشه فى كلام الأصحاب فى المسأله

[المناقشه فى كلام الأصحاب فى المسأله]

و مما قررناه ظهر لك حال ما فى اللغه الدمشقيه و شرحها، حيث قال: (فان حلف) المنكر على الوجه المعبر (سقطت الدعوى عنه) و ان بقى الحق فى ذمته (و حرم مقاصته به) لو ظفر المدعى له بمال و ان كان مماثلاً لحقه، الا أن يكذب المنكر نفسه بعد ذلك (و) كذا (لا تسمع البينه) من المدعى (بعده) أى:

بعد حلف المنكر على أصح الاقوال، لصحيحه ابن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام و غيرها من الأخبار. و قيل: تسمع بينته مطلقاً. و قيل: مع عدم علمه بالبينه وقت

تحليفه و لو بنسيانها، و الأخبار حجه عليهما (١).

و فيه أن الأخبار الداله على عدم سماع بينته بعد التحليف ضعيفه الاسناد، فلا تقوم حجه عليه، اذ الأخبار الضعيفه لا يثبت حكم بالاتفاق. فالقول بسماع البينه مطلقاً، كما عليه شيخنا السعيد المفيد، لا- يخلو من قوه، اذ لا- فرق بين الصورتين فكما يسمع قبل التحليف كذلك بعده.

نعم لو كانت الأخبار صحيحه كانت هي الحجه و الفارق، و ليست فليست.

و حينئذ فلا- حاجه الى ما احتج به المفيد عليه، من أن كل حالف يجب عليه الحق باقراره و كذا يجب عليه بالبينه كما قبل اليمين، ليرد عليه أن الاقرار أقوى من البينه، فلا يلزم التساوى بينهما في الحكم.

أقول: و الظاهر أن شيخنا المفيد لم يصحح خبر ابن أبي يعفور، و الا لم يكن يخالفه بمثل هذا الدليل، لانه اجتهاد في مقابل النص على تقدير صحته، و احتمال عدم تذكيره وقت الفتوى بعيد.

و قوله «كما قبل اليمين» اشاره الى عدم الفرق فيما قبلها و ما بعدها في أن الحق كما يثبت عليه باقراره في الصورتين، كذلك يثبت عليه بالبينه فيهما من غير فرق، اذ الفارق بينهما ليس الا النص بعد ثبوت ضعفه لا يصح الفارقيه، فيلزم التساوى في الحكم.

و الحاصل أن البينه العادله بعد يمين المنكر كاشف عن كذبه و ثبوت الحق في ذمته بظاهر الشرع، فوجب الحكم بمقتضاها، كما قبل اليمين الا أن يمنع منه مانع، و ليس هو الا الأخبار، فان كان صحيحاً فهو الحجه و الفارق، و الا فالأصل عدم الفرق في ما قبلها و ما بعدها، و انما فائدتها قطع النزاع و الخصومه

ص: ٣٩٣

فى صوره عدم البينه، و أما مع وجودها فلا فائده لها، شرط الحالف سقوط البينه أم لا.

و أما أن الاقرار أقوى من البينه، فانما يفيد على تقدير الفرق، و الا فهو منقوض بما قبل اليمين، مع أن الحق يثبت فيما قبلها بالاقرار و البينه بلا- خلاف، فتأمل. و القول بالتفصيل للشيخ فى المبسوط، و استحسنة العلامه فى المختلف، حيث قال: و قواه الشيخ فى المبسوط، و لا يخلو من وجه حسن.

و أما ما أفاده الشارح الأردبيلى فى شرح الارشاد بقوله: و أنت تعلم أن الروايات و خصوصاً صحيحه ابن أبى يعفور لا يبقى له قوه و لا وجه حسن يستحسنه العقل.

ففيه ما عرفته من ضعف تلك الروايات، و خاصه روايه ابن أبى يعفور، فلا يصح الاحتجاج بها على حكم شرعى.

نعم ما أفاده وارد على من قال بصحة روايه ابن أبى يعفور، كالعلامه و من شايعه. و يمكن الاعتذار لهم بتخصيصها بمن كان ناسياً بالبينه وقت التحليف، و ان الناسى مرفوعه عنه تلك المؤاخذة، لقوله «رفع عن أمتى الخطأ و النسيان» فان عدم سماع بينه الناسى مؤاخذة عليه، و فى حكمه من خفى أن له بينه، أو أنهما شهدا من حيث لا يعلم.

و اعلم أن هذه الروايه المذكوره فى التهذيب بسند موثق مع تفاوت و نقصان فى المتن، هكذا: عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن على بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميرى، عن ابن أبى يعفور، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف أن لا- حق له قبله، ذهب اليمين بحق المدعى فلا- حق له، قلت له: و ان كانت عليه بينه عادله؟ قال: نعم و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه ما كان له، فكان اليمين قد

أبطل كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه (١) انتهى.

و انما قلنا انه موثق، لان السند تابع لآخس الرجال، و الموثق أخس من الحسن على الأصح، هذا على المشهور، و الا فأبو على ابراهيم بن هاشم امامى ثقة عدل روايته صحيحه، الا أن يكون فى الطريق مانع من غير جهته، كما فصلناه فى بعض رسائلنا، و عليه فالحكم بتوثيقه ظاهر.

و اعلم أنهم اختلفوا فى العمل بالحسن و الموثق، فمنهم من عمل بهما مطلقا، و منهم من ردهما و هم الاكثر، من حيث اشرطوا فى قبول الروايه الايمان و العدالة، كما عليه العلامه فى كتبه الأصوليه.

و كأنه لذلك عدل فى المختلف عما فى التهذيب الى ما فى الفقيه، ظناً منه أنها فيه صحيحه دونها فى التهذيب، فتكون مردوده و الاحتجاج بها على حكم لا يصح كالضعيفه، و انتظر لذلك زياده بيان و توضيح.

و فصل آخرون كالمحقق فى المعتمد و الشهيد فى الذكرى فقبلوا الحسن بل الموثق إذا كان العمل بمضمونهما مشتهراً بين الأصحاب. و فيه نظير ما سبق من الكلام فى الخبر الضعيف و انجباره بالشهره بينهم.

ثم اعلم أن الشهيد الثانى قدس سره نسج فى شرح الشرائع على منوال نسجه فى شرح اللمعه مع ايضاح ما و بيان.

قال بعد نقل قول المصنف «فان حلف سقطت الدعوى، و لو ظفر المدعى بعد ذلك بمال الغريم لم تحل له المقاصه، و لو عاود المطالبه أثم و لا- تسمع دعواه» (٢): من فوائد اليمين انقطاع الخصومه فى الحال، لا- براءه الذمه فى نفس الامر، بل يجب على الحالف فيما بينه و بين الله تعالى أن يتخلص من حق

ص: ٣٩٥

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٣١/٦، ح ١٦.

٢- ٢) شرائع الاسلام ٨٤/٤.

المدعى، كما كان عليه له ذلك قبل الحلف.

و أما المدعى فان لم يكن له بينه بقى حقه فى ذمته الى يوم القيامة، و لم يكن له أن يطالبه به، و لا أن يأخذ مقاصه، كما كان له ذلك قبل التحليف و لا معاوده المحاكمه، و لا تسمع دعواه لو فعل، هذا هو المشهور بين الأصحاب، لا يظهر فيه مخالف، و مستنده أخبار كثيره، منها قوله صلى الله عليه و آله «من حلف لكم فصدقوه» و قوله «من حلف له فليرض» و روايه ابن أبى يعفور و نقلها كما فى التهذيب، ثم نقل روايه ابراهيم بن عبد الحميد، و ضعيفه عبد الله بن وضاح المتقدمين (1).

أقول: قد مر الكلام مستوفى فى قوله «من حلف له فليرض» فلا يفيد، و لا قوله «من حلف لكم فصدقوه» فهو من أجزاء روايه ابن أبى يعفور على ما فى الفقيه كما سبق، و قد عرفت ما فى سندها.

و مع قطع النظر عنه فيفهم منه أن من حلف بغيره يلزمه أن يصدق عليه، أى: يجعله صادقاً بظاهر الشرع، و ان كان كاذباً فى علمه، أو فى نفس الامر، استحلّفه أم لا، كما إذا أخبر عن واقع و حلف عليه بدون استحلاف، فضلاً عن أن يكون عند حاكم أو بأمره، و ذلك لوجوب احترام اسم الله المحترم الذى حلف به له، و هى يكون حكم غير هذا الحكم الظاهر، لقوله صلى الله عليه و آله: لا تحلفوا الا بالله. أى:

بالجلاله لا بغيرها، فتأمل.

و أما أنه يدل على حرمه المقاصه بعد التحليف إذا ظفر له بمال و عدم سماع دعواه بعده إذا كانت له بينه مطلقاً، أو نسيها و ما فى معناه وقت التحليف، فلا دلالة عليه بدلاله من الدلالات، فمن ادعاه فعليه البيان.

و أما سائر الأخبار المنقوله، فقد عرفت ما فيها.

ص: ٣٩٦

ثم أنت تعرف أن المسألة غير اجماعيه، و لهذا نسبها رجال (١) الى الشهره و ان تلك الأخبار الغير الصحيحه الغير الصريحه فى المدعى المعارضه لصحيحه الخضر مى الموافقه للأصل، و بقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (٢) و قوله تعالى فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (٣).

و لعموم قوله «الواجد يحل عقوبته و عرضه» و هى مشهوره بين العامه و الخاصه فى الأصول و الفروع، و المدعى إذا ظفر بمال الغريم بعد تحليفه يصدق عليه أنه واجد، فتحل عقوبته بالمقاصه، بل بالمعاوده الى المطالبه من غير اثم، فانه لا يقوم حجه على اثبات المدعى، و لا مخصصه لعموم دليل المقاصه، و خاصه ما سبق من الايتين الشريفتين.

و ذلك أن تخصيص العام القطعى المتن إذا كان ظنى الدلاله بالخاص على القول به انما يكون إذا كان ذلك الخاص ظنى المتن قطعى الدلاله، و هنا كلاهما منتفیان. أما الأول، فلعدم صحه تلك الأخبار، فلا يحصل بها الظن بصدوره منها عن المعصوم.

ان قلت: روايه ابن أبى يعفور و ان كانت ضعيفه فى الفقيه، الا أنها موثقه فى التهذيب، فمجموعها مع ضعيفه عبد الله بن وضاح و غيرها يحصل الظن بصدور هذا المضمون عن المعصوم، فيصلح للتخصيص و يجب العمل بمقتضاه.

قلت: أما الضعيف منها، فمعلوم حاله. و أما الموثق، فقوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا (٤) يوجب عدم اعتباره، اذ لا فسق أعظم من عدم الايمان.

ص: ٣٩٧

١- ١) أراد به الشارح الأردبيلي فى شرح الارشاد كما سبق «منه».

٢- ٢) سوره البقره: ١٩٤.

٣- ٣) سوره النحل: ١٢٦.

٤- ٤) سوره الحجرات: ٦.

قال الكشي: قال محمد بن مسعود حدثني علي بن الحسن قال: ان ابن عثمان من الناووسيه (١)، ثم قال: ان العصابه أجمعت على تصحيح ما يصح عن أبان و الاقرار له بالفقه (٢). و الاقرب عندي قبول روايته، و ان كان فاسد المذهب للإجماع المذكور انتهى.

و مع ذلك نقل عن فخر المحققين أنه قال: سألت والدي عنه، فقال: الاقرب عدم قبول روايته، لقوله «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» و لا فسق أعظم من عدم الايمان، فإذا كان هذا حاله فما ظنك بغيره.

و الظاهر أن العلامه انما لم يسمع دعوى الإجماع منه، لانه ليس من الإجماع الذي هو أحد أقسام الادله الشرعيه، فمع ظهور فسقه بكونه من الناووسيه لا عبره بمثل هذا الإجماع.

نعم يمكن أن يقال: كونه ناووسياً غير ثابت، لانه لم يعلم الا من جهة علي بن الحسن بن فضال، و هو فطحي، فلا يلتفت الى قوله لما مر، فتأمل.

لا- يقال: المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه للايه المذكوره، فمتى لم يعلم الفسق لا يجب التثبت عند خبر المخبر مع الجهل بحاله، فكيف مع توثيقه و مدحه و ان لم يبلغ حد التعديل، و بهذا احتج من قبل المراسيل.

لانا نقول: ان المخبر هنا ليس بمجهول الحال، بل هو معلوم الفسق لعدم ايمانه، و بعد العلم بفسقه و جب التثبت عند خبره بالاتفاق، و لا- يجديه مدحه و توثيقه نفعاً، مع أن مجهول الفسق لما كان عليه التثبت، و جب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء التثبت، فيجب الفحص عن الفسق ليعلم حاله، أو عدمه حتى يعلم التثبت أو عدمه. و القول بأن الفسق هو الخروج عن طاعه الله مع اعتقاد الفاسق

ص: ٣٩٨

١- ١) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٤٠، برقم: ٦٦٠.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٧٣.

ذلك، و مثل هذا ليس كذلك، فان هذا الاعتقاد عند معتقده طاعه لا غير، و ان الأصل عدم وجود المانع في المسلم، و ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق.

و المراد في الآيه المحكوم عليه بالفسق مجابه كلها بما فصلناه في رسالتنا الموسومه بالعدليه، و ليس هنا محل ذكرها. و على تسليم أن مجهول الحال لا- يمكن الحكم عليه بالفسق، و ان المراد في الآيه المحكوم عليه بالفسق، لقول أن المخبر هنا كما سبق ليس بمجهول الحال، بل هو معلوم الفسق، فيكون داخلا- في المراد من الآيه و يكون محكوماً عليه بالفسق فتأمل، فانه مع وضوحه خفى على مثل الشهيد الثاني في شرح درايه الحديث، و لنا معه ايجاب أوردناه في الرساله المذكوره، فليطلب من هناك.

ان قلت: ابن فضال و ان كان فطحياً مشهوراً به غمزه، الا أنه لما حضره الموت مات و قد قال بالحق، كما جزم به الشيخ الجليل النجاشي، و ظهر من الروايه الصحيحه مضمونها، فرفع المانع.

قلت: قد سبق في أوائل الرساله من الشيخ البهائي قدس سره ما يعلم منه جوابه، و هو أن كثيراً من الرجال و الرواه ينقل عنه أنه كان على خلاف المذهب ثم رجع و حسن ايمانه، و القوم يجعلون روايته من الصحاح، مع أنهم غير عالمين بأن أداء الروايه متى وقع منه أ بعد التوبه أم قبلها، فكيف يقبل مع العلم بأن أداء الروايه قد وقع منه قبلها، كما علم من أصل السؤال أنه كان فطحياً مشهوراً به غمزه و قال بالحق حين حضره الموت، فهذا الايمان لا يفيد روايته صحه، و لا قوله اعتباراً، فالمانع منا الان كما عليه كان.

و عجب من بعض غفلته عما ذكرناه في الجواب حتى قال بما نقلناه في السؤال و الجواب، بأن الثقه يلزمه اظهار ما صدر عنه في سابق أحواله لو يكون مما فيه

مخالفه الشرع إذا ظن أنه يعتبر عند غيره، حيث سئل به في بعض المسائل الدينيه الا أن يظهر حاله، و هو أيضاً أظهر بنفسه بأنه روى عن الضعفاء، كما في الحسن ابن محبوب، و أحمد بن محمد بن خالد. و ان روايته مجوزه لامكان تأييد المدعى الثابت بغيرها بها، و ان المكذوب قد يصدق على تقدير تمامه و جريانه في غير هذا المحل لا يجرى في مثل هذا الموضع و لا يخفى.

و أما الثانى، فلعدم صراحتها بحرمه المقاصه بعد التحليف مع شيوع النهى في كلامهم عليهم السّلام في الكراهه، حتى قيل: انه حقيقه فيه.

نعم ظاهر روايه ابن وضاح ذلك، و لكنك عرفت ما في سندها، فاذن لا يصح الاستناد اليها و لا بناء العمل عليها، و هذا مع أصاله اباحه المقاصه بعد التحليف كما كانت مباحه قبله الى أن يثبت ما يرفعه و لم يثبت بعد.

و الحاصل أن المدعى كان له أن يطالبه به و يأخذه مقاصه قبل التحليف، فالأصل و الاستصحاب و هما على ما اعترفوا به دليلان قويان يقضيان أن يكون له ذلك بعده أيضاً الى أن يمنعه مانع شرعى من كتاب أو سنه أو اجماع.

و لا هنا واحد منها، اما الأول و الاخر، فظاهران. و أما الثانى، فلضعف ما دل منه عليه مع عدم صراحتة في التحريم، فلا يقاوم الأصل و الاستصحاب، و هو بقاء الشىء على ما كان، فيبقيان مع ما سبق من عموم دليل المقاصه و غيره من الكتاب و السنه سالمًا عن المعارض العقلى و النقلى، فيفيد الظن بجوازه و هو المطلوب.

و كذا الكلام في معاوده المحاكمه و سماع دعواه إذا كانت له بينه على الحق لاین البينه حجه المدعى، كما أن اليمين حجه المدعى عليه، فإذا نسيها وقت التحليف، أو خفى عنه أن له بينه، بأن يتولى الاشهاد و كيله إذا اتفق أنهما شهدا من غير شعور منه بذلك، فالاقوى سماعها، اذ لا مانع منه في الشريعه المطهره

على صانعها وآله السلام.

و أما قولهم «ان الروايات و خاصه روايه ابن أبى يعفور لا تبقى له قوه» ففيه ما عرفته، و حينئذ فمخالفه الأصحاب الى ما أدى اليه الدليل هو الصواب، و الحق لا يعرف بالرجال، بل الرجال يعرفون بالحق فالحق أحق أن يتبع، فاستمع القول و اتبع الحق و لا تكن من الغافلين.

ثم الذى يستفاد لنا من التوفيق بين الأخبار المرويه عن الأئمه الاطهار عليهم السلام ما بقيت الليل و النهار، أن الشارع جعل اليمين حاسمه ماده الدعوى فى صوره عدم البينه، و لم يجعلها مسقطه لحق فى الدنيا مطلقا فإذا كان الحق باقياً فى ذمته فلصاحب الحق أن يأخذه من ماله إذا ظفر له بمال لا يكون أمانه، بعد أن يقول الكلمات السالفه، الى أن يقوم عليه دليل يمنعه عنه و لم يقم، فمن يدعيه فعليه البيان، و من الله الهدايه و عليه التكلان، و الصلاه على رسوله و آله صواحب العدل و الاحسان و جوامع علوم القرآن بالهام الله الملك المنان.

سودتها فى أوان و زمان كنت مختل الحال، مشوى البال، مضيق المجال، مضطرباً اضطراب الارشيه فى ديار بعيده أعماقها، لشده الفتن و كثره المحن من جور سلطان الزمان، و عدم مساعده الدهر الخوان، و الى الله المشتكى ثم الى رسوله المصطفى و آله الأئمه الهدى.

فان عثرتم فيها على زلل واضح أو خلل فاضح، فاصفحوا الصفح الجميل و جاوزوا عما فيها من الكثير و القليل، تجاوز الله عنا و عنكم انه جواد كريم غفور رحيم.

قال سيدنا امام المشارق و المغارب مولانا أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه اسلام:

عجبت لجازع باك مصاب بأهل أو حميم ذى اكتئاب

ص: ٤٠١

يشق الجيب يدعو الويل جهلا كأن الموت بالشىء العجائب

و ساوى الله فيه الخلق حتى نبى الله منه لم يحاب

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت و ابنوا للخراب (١)

الغرض منه نهى المصاب عن جزعه فى مصيبه الاهل و الاولاد، و شقه الجيب فى موت الاقارب و الاحفاد و قوله «وا ويلا» وقت فنائهم و زوالهم، فان عاقبتهم الموت و الفناء.

فينبغى للعاقل أن لا يجزع على فنائهم، فانه أمر ضرورى لا بد من وقوعه، و مع هذا أمر لا يختص بشخص دون شخص، بل كل نفس ذائقة الموت، حتى الانبياء و لا سيما من لاجله خلق الانسان و السماء إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (٢) و قد تقرر أن البليه إذا عمت طابت، فاذا لا وجه للجزع و البكاء و الكآبه و قوله وا ويلا.

فان قلت: هذا النداء من الملك المنادى انما يتصور فائدته على تقدير سماعهم منه، و أكثرهم لا يسمعون منه.

قلت: ليس السماع الا الاطلاع الحضورى، و هذا كما يحصل بغير واسطه و هو الاكثر، فقد يحصل بها، و لذلك يقال: سمعت منه بواسطه، فالانبياء و الاوصياء و غيرهم من الكاملين و الاولياء لتعلقهم بعالم المثال، و تصرفهم فى أبدانهم المثاليه حال تعلقهم بعالم الملك، و تصرفهم فى هذه الابدان الجسميه أيضاً يسمعون منه من الملك المنادى بغير واسطه، و غيرهم يسمعون بواسطتهم.

و ذلك أن تلك الابدان المثاليه كالابدان الجسميه لها جميع الحواس و المشاعر الظاهره و الباطنه، و المدرك فيهما النفس، الا أنها تدرك فى هذا العالم بآلات جسمانيه، و فى عالم المثال بآلات سبحانيه، فسماعهم عليهم السلام له كان باعتبار وجود

ص: ٤٠٢

١-١) ديوان الامام على عليه السلام ص ١٦.

٢-٢) سورة الزمر: ٣٠.

المثالي السبحاني، لا باعتباره الوجود الحسى الجسمانى، و لذلك لم يكن يسمع ما سمعوه من له أذن سامعه على تقدير كونه قريباً منهم، و لعله من هذا القبيل كان سماع النبى صلى الله عليه و آله صوت عذاب الميت فى القبر دون غيره.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله عن النسخه المخطوطه المغلوطه جداً فى (١١) ربيع الثانى سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٤٠٣

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٤)

رساله في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

اشاره

في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

للعلامه المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٤٠٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سُبْحٰنَ مَنْ زَكٰى مِنْ زَكٰى، قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكٰى، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلٰى، عَلٰى نَسِیْهِ خَیْرَ الْوَرٰى، وَ عَتْرَتَهُ مَصٰییحَ الدّٰجِی، صَلَاةَ زَاكِیةٍ تَتْرٰى، ثُمَّ اِنْ هٰذَا النُّورُ الْهَدٰى یَجْلٰى الْعَمٰى عَمَّا اَبْهَمَ عَلٰى اُمَّتِهِ مِنْ اَوْلٰى النَّهٰى مِنْ مَعْضَلَاتٍ تَعْمُ بِهَا الْبَلٰوٰى مِنْ اِیضَاحِهَا رَبَّنَا اَعْلٰى اَحْبَبْتُ بِهٖ مِنْ صَدَقَ بِالْحَسَنِی، وَ اِنْ الْآخِرَةُ خَیْرٌ وَ اَبْقٰى.

فصل الاستدلال على وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

[الاستدلال على وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه]

المعروف من مذهب علمائنا الإماميين أن الزكاه انما تجب في الغلايه الأربيع على ما يحصل في أيدي أربابها من النماء و الفائدة، بعد وضع جميع المئونات و اخراج حق السلطان، و قد أطبق عليه السلف، و ممن ذهب اليه المفيد و المرتضى و ابن بابويه و الفاضلان و ابن ادریس و الشهيد و غيرهم شكر الله تعالى مساعيهم.

قال في المعبر: زكاه الزرع بعد المئونه، كاجرہ السقى و العماره و الحافظ

ص: ٤٠٧

والمساعد في حصاد و جذاذ، و به قال الشيخان و ابن بابويه و أكثر الأصحاب، و هو مذهب عطا (١).

و أسنده العلامة في المنتهى أيضا الى الأكثر (٢). و نصره من المتأخرين المحقق الأردبيلي قدس سره (٣).

و رجحه بعض من عاصرناه من الفضلاء، فقال: و الأظهر عندى الاستثناء، و هو مختار الشيخ في النهايه و المصباح و الاقتصاد و الإستبصار، و ارتضاه في التهذيب.

و قال في المبسوط: النصاب ما بلغ خمسه أو ساق بعد اخراج حق السلطان و المؤن كلها (٤).

و في موضع آخر منه: على المتقبل بعد اخراج مال القبالة و المؤن فيما يحصل في حصه العشر أو نصف العشر. و قال أيضا: كان على المتقبل بعد اخراج حق القبالة و مئونه الأرض اذا أبقى معه النصاب العشر و نصف العشر (٥).

و خلافه في الخلاف ضعيف كغيره، و لم يدع عليه اجماع الفرقه المحقه على ما توهم، و حكايه الخلاف عن المبسوط مردوده، كما ستعرفه إن شاء الله سبحانه، و الأقوى ما هو المشهور الجارى مجرى المجمع عليه.

و لنا عليه وجوه: منها: قوله تبارك ذكره في سوره محمد و لا يَسِيئُ لَكُمْ أَمْوَالَكُمْ إِنْ يَسِيئُ لَكُمْوَهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يُخْرِجَ أَضْغَانَكُمْ (٦) فانه صريح في أنه

ص: ٤٠٨

١- ١) المعتبر ٥٤١/٢.

٢- ٢) منتهى المطلب ٥٠٠/١.

٣- ٣) مجمع الفائدة ١٠٨/٤.

٤- ٤) المبسوط ٢١٤/١.

٥- ٥) المبسوط ٢١٨/١.

٦- ٦) سوره محمد: ٣٧.

لم يقع التكليف ببذل عامه الأموال و ان الاحفاء و المبالغه فيه يفضى الى تعذر الامتثال و انتفاء الانقياد، فمقتضى الحكمة الاقتصار على جزء يسير منها، كالعشر و نصف العشر و ربع العشر، على ما اختاره جماعه من المفسرين و غيرهم من العامه و الخاصه.

قال فى مجمع البيان: ان يسألکم جميع ما فى أيديکم تبخلوا، و يظهر بغضکم و عداوتکم لله و لرسوله، و لكنه فرض علیکم ربع العشر (١).

و فى جوامع الجامع أى لا يسألکم جميعها فى الصدقه، و ان أوجب علیکم الزكاه فى بعضها و اقتصر منه على القليل (٢).

و قال فى الكشف: الاحفاء المبالغه و بلوغ الغايه فى كل شىء، يقال: أحفاء فى المسأله اذا لم يترك شيئاً من الإلحاح، و أحفى شاربہ اذا استأصله (٣).

فیدل على نفى احتساب المئونات على أرباب الأموال اذا أدى الى اجحاف و احفاء، كما وقع فى ما تكثر مئوناته من السقى بالقنوت مع ايجاب العشر فيه، و اذا انتفى فى بعض الصور ثبت مطلقاً، اذا لا قائل بالفرق.

و بوجه آخر لطيف: لو قلنا بعدم استثناء المؤمن مطلقاً لزم احتسابها عليهم و ان أجحف بجميع المال أو أكثره، و هو مناف لما نطق به الكتاب العزيز، فيكون باطلاً فيبطل ملزومه. و على هذا لا حاجه الى تجشم مؤونه انتفاء القول بالفصل.

و بطريق ثالث: هو أن الظاهر منه عدم تعلق الطلب بالأموال مطلقاً، فيقتصر على ما يقطع بوقوع التكليف به، و هو العشر أو نصفه فيما يبقى، و يتوقف الزائد

ص: ٤٠٩

١-١) مجمع البيان ١٠٨/٥.

٢-٢) جوامع الجامع ص ٤٥١.

٣-٣) الكشف ٥٣٩/٣.

عليه على دليل.

قال السيد المرتضى فى الإنتصار: المعنى أنه لا يوجب حقاً فى أموالكم، لأنه تعالى لا يسألنا أموالنا الا على هذا الوجه، وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق فى الأموال، فما أخرجناه عنه فهو بالدليل القاطع (١).

وفى الناصريات: ظاهر هذه الآيه يقتضى أنه لا حق فى المال على العموم و انما أوجبنا ما أوجبناه من ذلك بدليل اضطررنا الى تخصيص العموم (٢)، هذا كلامه طاب ثراه. و ستعرف أن عمومات ايجاب العشر و نصف العشر غير وافية به إن شاء الله تعالى.

و هاهنا تقرير رابع: هو أنه يستفاد منه بمعونه المقام أنه لا يطلب الا النذر اليسير، و هو ينافى نفي الاستثناء. و يمكن أن يقال: مطلق احتساب المئونه على المالك احياء و اجحاف به، كما قال فى المختلف: ان المئونه تخرج وسطاً، ثم يزكى الباقي و الا لزم الضرر.

و بعبارة أخرى أوردها فى المعتبر هى أن الزام المالك من دون الشركاء حيف عليه و اضرار به، فيكون منفيماً لقوله تعالى وَ لَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ (٣).

و حاصله أنه يفهم منه نفي الإضرار فى التكليف المالى المحض بخصوصه، فيترتب عليه الحكم بصحة الاستثناء، و عليه يحمل أيضاً ما تمسك به فى المنتهى من أن الزام المالك بالمئونه كلها حيف عليه و اضرار به، فيكون منفيماً على معنى أن الاجحاف فى طلب الأموال بالحيف على المالك منفي بهذه الآيه و ما يجرى مجراها أو بأن الإضرار فى خصوص الزكاه منفي، الا أن مبنائها على المسامحة، فانها مؤاساه

ص: ٤١٠

١- ١) الإنتصار ص ٧٥.

٢- ٢) الناصريات ص ٢٤٠ مسأله ١١٧.

٣- ٣) المعتبر ٥٤١/٢.

فلا تتعقب الضرر كما صرح به.

فاندفع ما أوجب به عنه صاحب المدارك و حكاه فى الذخيره،من أن مثل هذه الإضرار غير ملتفت اليه فى نظر الشرع،و الا سقطت التكاليف كلها،فانه ان أراد بهذا الإضرار خصوص الإضرار المالى المحض،فالالتفات الى مثله لا يوجب سقوط التكاليف البدنيه،كالطهاره و الصلاه و الصيام،لا- ما يشوبه المال كالحج و الجهاد مما ينفق فيه على أربابه،و يجعل ذريعه لتحصيله و لا يتكرر كل عام.

و أما الخمس،فمثل هذا الإضرار فيه منتف أيضاً،لانه بعد المئونه.و اذا أريد نفي الإضرار فى خصوص الزكاه فأظهر،و ان أراد به الا-عم من المالى فلا- نقض،اذ الاستدلال خاص،على أنه لا- ينتقض بالتكاليف و ان احتج بالعام حيث أطلق،بمعنى أن مطلق الإضرار منفى بما ثبت فى الشريعة السمحه السهله من انتفاء العسر و الحرج و الضيق و الضرر،لانه يعتبر فى الضرر المنفى كونه بحيث لا- يتحملة الجمهور عاده،و ظاهر أنه لا- يجزئ فى سائر التكاليف،بخلاف الاجحاف فى الأموال المؤدى الى البغضاء،و كراهه الدين المنجر الى الانكار.

قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وَ يُخْرِجُ أَضْغَانَكُمْ أى:تضطغنون على رسول الله صلى الله عليه و آله و تضيق صدوركم لذلك،و أظهرتم كراهتكم و مقتكم لدين يذهب بأموالكم (١).

و قال قتاده:علم الله أن فى مسأله الأموال خروج الاضغان و هى الاحقاد التى فى القلوب و العداوه الباطنه،كذا فى المجمع (٢).

و فيه تنبيه على أن مقتضى اللطف و هو ما يقرب الى الطاعه و يبعد عن المعصيه الاعراض عن هذا التكليف المقتضى للعصيان،و الا اختل أمر الفلاحه كما هو

ص:٤١١

١- (١) الكشاف ٥٣٩/٣.

٢- (٢) مجمع البيان ١٠٨/٥.

المشاهد، فلا يصدر من اللطيف الرؤوف العليم ما يؤدي الى اختلال نظم المعاش و المعاد. أ لا يرى أنه جل سلطانه سامح أرباب الأموال و أمر بالعمو و التخفيف و تفويض الامر اليهم، و على المصدق أن يصدقهم فى مواضع شتى، فكيف يشدد عليهم بايجاب ما يذهب بها.

لا- يقال: قد حكى الطبرسى رحمه الله عن أبى مسلم تفسير الاحفاء باللطف، قال: أى فيلطف فى السؤال بأن يعد عليه الثواب الجزيل. و عن بعضهم أن المعنى لا- يسألكم الرسول على أداء رساله أموالكم. و فسره آخر بأنه لا يسألكم أموالكم لان الأموال كلها له، فهو أملك بها و هو المنعم باعطائها.

لانا نقول: يستفاد منها نفي طلب جميع الأموال على كل حال، قضيه للجمع المضاف، كما فى قوله عز و جل خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً (١) فالمعنى أنه لا- يسأل جميع أمواله التى عندكم، و من ثم سماها أموالهم و ان سألها مع اللطف و وعد الثواب الجزيل، كما قال عز من قائل وَ آتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِى آتَاكُمْ (٢) بخلتم بها و أظهرتم الحقد فكيف بدونه.

و بالجمله فجميعها غير مسئول، سواء كان على أداء رساله أو مطلقاً، و انما المسئول و المأخوذ و المأمور باتيانه و اعطائه البعض، كما أفاده «من» التبعية أيضاً، على أن تلك التفاسير كلها خلاف الظاهر، كالقول بأن المعنى أن الله جل سلطانه لا يسألكم أموالكم، و انما يوجب عليكم ايتاء بعضكم بعضاً، مع أنه لا يلائم ذلك ما بعده، و لهذا لم يرتضها المحققون، كالطبرسى و علم الهدى و المحقق و صاحب الصافى و الزمخشرى و البيضاوى و الجبائى و غيرهم.

و منها: ما رواه الصدوق فى المقنع بحذف الاسناد، فقال: ليس على الحنطه

ص: ٤١٢

١- ١) سورة التوبه: ١٠٣.

٢- ٢) سورة النور: ٣٣.

و الشعر شىء حتى يبلغ خمسه أو ساق، فاذا بلغ ذلك و حصل بعد اخراج السلطان و مؤونه القرية أخرج منه العشر، ان كان سقى بماء المطر أو كان سيحاً، و ان سقى بالدلاء و الغرب ففيه نصف العشر (١).

و قد قال فى أول هذا الكتاب: و حذف الاسناد منه لثلا يثقل حمله و لا يصعب حفظه و لا يمل قاريه، اذا كان ما أثبتته فيه فى الكتب الأصوليه مثبتاً عن المشائخ العلماء و الفقهاء الثقات رحمهم الله (٢).

و أورد فى من لا يحضره الفقيه (٣) أن العشر و نصف العشر بعد اخراج السلطان و مؤونه القرية. مع أنه ذكر فى أوله أنه قصد ايراد ما يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد فيه أنه حجه فيما بينه و بين ربه تقديس ذكره و تعالت قدرته، و قال: ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول و اليها المرجع، و ادعى أنه بالغ فى ذلك جهده (٤)، فايك أن تتهم الصدوق، و تنكر وجود النص على استثناء المؤن.

و لهذا ذكر شيخنا البهائى طاب ثراه أن الاعتماد على مراسيله ينبغى أن لا يقصر عن الاعتماد على مسانيده، حيث حكم بصحة الكل. و ناهيك بالشهادة على استخراج الجميع بصيغه التأكيد، و دعوى بذل الجهد على وجود هذا الخبر فى الكتب المعتمره.

و تصديق ذلك ما فى فقه الرضا عليه السلام من أن الحنطه و الشعر اذا بلغ النصاب و حصل بغير اخراج السلطان و مؤونه العماره و مؤونه للقرية، أخرج منه العشر

ص: ٤١٣

١-١) المقنع ص ٤٨.

٢-٢) المقنع ص ٢.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٣٥/٢.

٤-٤) الفقيه ٣/١-٤.

ان كان سقى بماء المطر أو كان بعلا، و ان كان سقى بالدلاء و الغرب ففيه نصف العشر (١).

قال الفاضل التقي (٢) المتقى روح الله تعالى روحه: ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين طاب ثراه كان مجاوراً في مكة المعظمه سنين، و بعد ذلك جاء الى اصفهان، و ذكر لي اني جئت بهديه نفيسه اليك، و هو الكتاب الذي كان عند القميين و جاءوا به الي عند ما كنت مجاوراً، و كان على ظهره أنه يسمى بالفقه الرضوي، و كان فيه بعد الحمد و الثناء أما بعد خطه صلوات الله و سلامه عليه، و ذكر القاضي أن كان عنده هذا الكتاب من تصنيف الإمام صلوات الله عليه، و كانت نسخه قديمه مصححه.

و في ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه صلوات الله و سلامه عليه، و لا أقل من الاستفاضه، و بذلك يخرج عن حيز الوجداده و يدخل في حد الحسان من المسانيد بروايه من مدحهم القاضي من الشيعة القميين و ان جهل حالهم بالتفصيل.

و في بحار الانوار: ان كتاب فقه الرضا عليه السلام أخبرني به السيد العالم الفاضل المحدث القاضي أمير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان، قال: قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعه من أهل قم حاجين و كان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام، و سمعت الوالد رحمه الله أنه قال: سمعت السيد يقول: كان عليه خطه صلوات الله عليه، و كان عليه اجازات جماعه كثيره من الفضلاء. و قال السيد: حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام عليه السلام، و أكثر عباراته موافق لما يذكره أبو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند، و ما يذكره والده في رسالته اليه، و كثير من الأحكام

ص: ٤١٤

١- ١) فقه الرضا ص ١٩٧.

٢- ٢) في كتابه اللوامع.

التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه (١).

وقد عرفت مطابقه ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف، وهي أيضاً من القرائن على صحته، مع ما سمعت من شهاده الصدوق على وجود ما فيه في كتب الأصول، و إذا انضم الى ما في الفقيه واعتضد بسائر الاخبار مما اشتهر العمل به في الاعصار، قوى الاعتماد عليه، سيما اذا وافق ظاهر التنزيل الحكيم، وخالف ما اتفق عليه الفقهاء الأربعة، فيزول عند هذا الشك و الارتياب، فان في خلافهم الرشد و الصواب، و لا يفتقر الى اليقين بصحة الانتساب، و الله تعالى كبرياؤه هو العالم في كل باب.

و منها: ما أورده الشيخ في كتاب الاخبار لبيان أن الزكاه بعد اخراج المئونه و مئونه السلطان، في الحسن كالصحيح عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنهما قالاه: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال: كل أرض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها العشر، انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك (٢).

و لا يخفى أن المعهود اعتبار المقاسمه بعد وضع البذر و سائر ما يعرفه الحارث على الغله، و المعتاد فيما عهدناه اخراج كثير من المئونات من أعيان الغلاه قبل وقوعها في الكيل و دخولها في الوزن، كأجره الحصاد و ما شاكلها، و دعوى اختلاف العادات في ذلك لا يخلو عن مكابره، و المقاسمه انما تكون بعد التصفيه و التذريه، و اخراج ما يتعلق بذلك من المئونه، و يلزم من ذلك أن يكون العشر بعد اخراج مئونات كثيره.

و في قوله عليه السلام «فيما يحصل في يدك» تنبيه على أنها تتعلق بالنماء و الفائده

ص: ٤١٥

١-١) بحار الانوار ١١/١-١٢.

٢-٢) الإستبصار ١/٢٥، ح ١، التهذيب ٣٧/٤، ح ٥.

الحاصله فى يد الزارع و ما حصل فى يد الغير ليس من ذلك فى شىء، كما يتعلق الخمس بالارباح و غيرها بعد وضع المئونه.

و بهذا الاعتبار تمسك بها الشيخ على ما ذكره، أو باعتبار عدم القول بالفرق بين ما يتأخر المقاسمه عنه و غيره.

قال المحقق الاردبيلى قدس سره: هذه مع اعتبار سندها صريحه فى عدم وجوب الزكاه فى الخراج، و ظاهره فى عدم حسابه بل سائر المئون أيضاً من النصاب، فتأمل (1) هذا كلامه طاب ثراه.

و سيأتى منه التنصيص على صراحتها فى عدم تعلق الزكاه بالمئون كله كالخراج و نحوه فترصد.

و العجب من بعض الفضلاء حيث قال: هذه الروايه لا دلالة لها على ما ذكره الشيخ، من أن الزكاه انما تجب بعد اخراج المئونه، بل هى داله على خلافه، و المستفاد من قوله عليه السلام «انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك بعد مقاسمته لك» وجوب الزكاه فى كل ما يحفظ فى يد المالك بعد المقاسمه، فلا يكون ما قبل المئونه مستثنى من ذلك.

و هو من الضعف بمكان، و من أنى له أن ما قابل المئونه يحصل فى يد المالك بعد المقاسمه، مع أنها متأخره عن المئونه و مرتبه عليها غالباً، بل لا يستقيم المقاسمه قبل اخراج المئون، لما فيه من الضرر و الاجحاف. و يبعد القول بتأخر كل المئوناتها عنها، كما يبعد اثبات تأخر الجميع عن المقاسمه، فلا محاله تكون المقاسمه بعد ذلك، و لا نعرف بخلافه قائلاً، فلا يحمل الخبر عليه.

و بذلك يضعف ما فى المدارك أيضاً، من أن هذه الروايه كالصريحه فى عدم استثناء شىء مما يخرج من الأرض سوى المقاسمه، اذ المقام مقام بيان، و استثنى

ص: ٤١٦

ما عسى أن يتوهم اندراجه في العموم، وذلك لما عرفت من أن استثناء حصه المقاسمه يقتضى استثناء المئونات كلها، ولا أقل من المتقدمه عليها عاده، وهو ملزوم لاستثناء ما يفرض تأخره عنها من المئون، لعدم القائل بالفصل، ولعله ترك التصريح بذلك مع اغناء الاعتياد عنه و عدم سوق الكلام له مراعاة للتقيه و نحوها من المصالح. و أمثال ذلك كثيره في روايات الأصحاب، و هو ظاهر للمتدرب من أولى الأبواب.

و كيف كان يتنفى معه القول بنفى استثناء شىء من المئون و احتسابها جميعاً على أرباب الأموال، فلا يكون ذلك من الاحتياط فى شىء، على أنه لا يبعد أن يراد بالخراج الافاده و الأرباح، لما فيه من الاظهار و الابرار.

قال فى مجمع البحرين: الخرج و الخراج بفتح المعجمه فيها ما يحصل من غله الأرض، أى فائدتها (١).

قال فى القاموس: الغله الدخل من كراء دار و أجر غلام و فائده أرض (٢).

و المعنى: فعليك فيما أفاد الله منها، و أربح، أى: أخرج و أظهر من النماء و الفائده بعد المقاسمه العشر أو نصفه، كما يقال: يخرج من العمل الفلانى ألف درهم، و من المعامله الفلانيه ألف دينار، و المراد أنه يربح و يحصل منه ذلك، فيفهم منه أن المقاسمه بعد وضع المئون ثم العشر، على ما نبهناك عليه فلا تغفل.

و منها: ما رواه الشيخ فى التهذيب فى الصحيح عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرنظى، قال ذكرت لابى الحسن الرضا عليه السلام الخراج و ما ساربه أهل بيته، فقال: العشر و نصف العشر على من أسلم طوعاً تركت أرضه فى يده و أخذ منه العشر و نصف العشر فيما عمر منها و ما لم يعمر منها أخذه الوالى فقبله ممن

ص: ٤١٧

١- ١) مجمع البحرين ٢/٢٩٤.

٢- ٢) القاموس ٤/٢٦.

يعمره و كان للمسلمين، و ليس فيما كان أقل من خمسه أو ساق و ما أخذ بالسيف، فذلك للإمام يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله صَلَّى الله عليه و آله بخير قبل أرضها و نخلها و الناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض و النخل اذا كان البياض أكثر من السواد و قد قبل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و عليهم فى حصصهم العشر و نصف العشر (١).

و روى الكلينى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن على بن أحمد بن أشيم عن صفوان بن يحيى و البنزطى قالوا: ذكرنا له الكوفه و ما وضع عليها من الخراج و ما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه فى يده و أخذ منه العشر مما سقت السماء و الأنهار، و نصف العشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها و ما لم يعمره منها، أخذ الإمام فقبله ممن يعمره و كان للمسلمين، و على المتقبلين فى حصصهم العشر أو نصف العشر، الى أن قال: و قد قبل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله خير و على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر و نصف العشر فى حصصهم (٢).

قال المحقق الأردبيلى رحمه الله: هذه فيها على بن أحمد بن أشيم المجهول مع كونها مضمرة، فسندها غير جيد، إلا أنها مؤيده للعمومات الخاصه المتقدمه (٣) يعنى بها ما تقدم من حسنه أبى بصير و محمد بن مسلم، و قد عرفت أنها فى التهذيب مسنده الى أبى الحسن الرضا عليه السلام و سندها فيه صحيح، و فى الكافى يمكن أن يكون البنزطى عطفاً على ابن أحمد، كما هو المعروف من روايه أحمد عن أحمد على ما وقع فى التهذيب (٤)، كما جوزته التقى المتقى طاب ثراه.

و على أى حال فسندها جيد جداً، و افادته للمقصود ظاهره، فان الحصه

ص: ٤١٨

١- ١) تهذيب الأحكام ١١٩/٤، ح ٢.

٢- ٢) فروع الكافى ٥١٢/٣-٥١٣.

٣- ٣) مجمع الفائده ١١٣/٤.

٤- ٤) تهذيب الأحكام ١١٨/٤-١١٩.

لا تتعين و لا تتحصص الا بعد التصفيه و اخراج مؤن كثيره، و اضافه الحصص اليهم يعطى اختصاصها بمنع من تناولها لحصص الحارث و الساقى و الحارس و الحاصد و غيرهم. و يلزم من ذلك أن يختص العشر بما يبقى فى أيديهم من حصصهم بعد وضع المثونات و حصه السلطان، و ذلك ما أردناه.

و قد عرفت أنه لا وجه لحمل الروايه على استثناء خصوص حصه القباله، و الا لزم أن يعتبر قبل وضع ما غرمه المتقبلون على الغله من البذر و غيره، و هو خلاف المعهود.

و منها: ما رواه الكليني و الشيخ فى الحسن كالصحيح، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمر و الزبيب ما أقل ما تجب فيه الزكاه؟ فقال:

خمسه أوسق و يترك معافاره و أم جعور و لا يزكيان و ان كثرا، و يترك للحارس العذق و العذقان و الحارس يكون فى النخل ينظره فيترك ذلك لعياله (١).

و فى الكافى عنه عليه السلام فى زكاه التمر و الزبيب، الى أن قال: للحارس العذق و العذقان و الحارس يكون فى النخل ينظره فيترك ذلك لعياله (٢).

قال فى المنتهى: و اذا اثبت ذلك فى الحارس يثبت فى غيره، ضروره عدم القائل بالفرق (٣). و كذلك ثبوته فى التمر و الزبيب يستلزم ثبوته فى الحنطه و الشعير.

و فى الحسن كالصحيح عن زراره و محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام قال:

يترك للحارس أجراً معلوماً، و يترك من النخل معافاره و أم جعور، و يترك للحارس يكون فى الحائط العذق و العذقان و الثلاثه لحفظه اياه (٤).

ص: ٤١٩

١-١) تهذيب الأحكام ١٨/٤، ح ١٤.

٢-٢) فروع الكافى ٥١٤/٣، ح ٧.

٣-٣) المنتهى ٥٠٠/١.

٤-٤) تهذيب الأحكام ١٠٦/٤، ح ٣٧.

و هذا الخبر صريح فى أن ذلك أجره للحارس و ليس مجاناً، و ان لم تكن الجملة الثانية بياناً للاولى. و ظاهر فى أن المراد ترك النخلة و النخلتين و الثلاث، أو ما هو بمنزله ذلك، اذ الكباسه و الكباستان من نخله واحده و القتو و القتوان منها ليس يعد أجراً معلوماً، بناءً على ما هو الظاهر من أن الجملة الأخيرة بيان للاولى، على ما اعترف به فى روضه المتقين (١).

فاندفع ما يقال من أنه لا يظهر من الخبر أنه أجرته أو مجاناً، كما لا يظهر أن المتروك له كل ثمره النخلة من النخلتين أو الكباسه و الكباستين، اذ العذق بالفتح النخلة بحملها، و بالكسر الكباسه و هى بمنزله العنقود من العنب، مع أنه يظهر من التذكرة أن الروايه بالفتح، حيث قال: العذق و العذقين و الثلاثه لحفيظه له، أى: لمن يحافظه لاجل الحفظ و بازاء أجرته، كما فى قوله عليه السلام «لحفظه اياه» فانه نص فى كونه لاجل الحفظ.

و الظاهر أنه الأجره مستثناه، سواء كانت نخله أو نخلات أو كباسه و كباستين من كل نخله أو من نخله واحده. و اذا ثبت استثناء تلك الأجره من المئونه ثبت مطلقاً، اذ لم يفرق بينها و بين غيرها أحد من علمائنا و غيرهم.

قال فى المدارك: الروايه نقول بموجبها و نمنع التعدى من غير المنصوص، و قوله «انه لا قائل بالفرق» غير جيد، فان ذلك ثابت عند الجميع، و قد صرح به من لا يعتبر المئونه، كما حكاه فى التذكرة و المنتهى، و يتوجه عليه أنه ان اريد التصريح بذلك ممن لا يعتبر المئونه من الخاصه، فهو خلاف الواقع، لانه منحصر فى الشيخ فى الخلاف و الفاضل يحيى بن سعيد، و الفرق غير محكى عنهما لا فى التذكرة و المنتهى و لا فى غيرهما، و كذا ان اريد من لا يعتبرها من الفريقين يجديه نفعاً، مع أن ما حكاه فى التذكرة عن الشافعى فى القديم من أنه

ص: ٤٢٠

يترك للمالك نخله أو نخلات يأكل منها هو وأهله، غير مرضى عند أصحابه.

حكى فى شرح الموجز عن التقريب أن للشافعى قولاً- فى القديم أنه يترك للمالك نخله أو نخلات يأكل منها أهله، و يختلف ذلك باختلاف حال الرجل فى قله عياله و كثرتهم، و ذلك فى مقابله قيامه بتربيته الثمار الى الجداد و تعبته فى التجفيف.

قال: و الصحيح المشهور ادخال الكل، لاطلاق النصوص المقتضية لوجوب العشر. أما مؤونه الجداد و التجفيف فمن خالص مال المالك، و كذا مؤونه التنقيه فى الحبوب، لما سبق أن المستحق لهم هو اليابس. و أما ما ورد بترك الثلث و الربع لهم، فهو محمول على ترك بعض الزكاه لرب المال، ليفرقه بنفسه على أقاربه و جيرانه، أى: لا يؤاخذ بدفع جميع ما خرص عليه أولاً انتهى (١).

و أيضاً ترك النخله و النخلات للمالك غير تركها للحارس، و أجره الحفظ تباين أجره تربيته الثمار و التجفيف، فإين هذا من ذاك، كما أن ترك ما يحتاج اليه المالك من أكل أضيافه و اطعام جيرانه و أصدقائه و سؤال المستحقين للزكاه و ما يجيبه منها و ما يتناثر منها و يتساقط و يتناوبه الطير و يأكل منها الماره، ليس مما نحن بصدده فى شىء.

فما ذكره فى التذكرة و المنتهى من أن على الخارص أن يتركها و لو استوفى الكل أضر بالمالك، خارج عن موضع البحث، و كذلك ما ذكره فيها من أنه روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: حفظوا على الناس، فإن فى المال العريه و الواطئه و الاكله قال: و العريه النخله و النخلات يهب انساناً ثمرتها و قد قال عليه السلام: ليس فى العرايا صدقه. و الواطئه السائله سموا به لوطنهم بلاد الثمار مجتازين.

و الاكله أرباب الثمار و أهليهم، فإن ذلك كله غير المتنازع فيه، و هو ترك

ص: ٤٢١

النخله و النخلات لاجره الناطور، و هو ظاهر جداً، و ذكره بعض الفضلاء فى تعليقاته على شرح اللمعه، ان عدم القائل بالفرق غير معلوم، غير مفيد قطعاً لما علم من اهتمامهم بنقل الخلاف و حكاية الأقوال، فلو كان ثمة من يقول به لاطلعتنا عليه، و عدمه دليل على نفيه، على أن انتفاء ظهور القائل بالفرق كاف، فتدبر.

و منها: ما رواه فى الكافى باسناد لا يخلو عن اعتبار عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ و جل وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ (١) قال: يعطى المسكين يوم حصادك الضغث، ثم اذا وقع فى البيدر، ثم اذا وقع فى الصاع العشر و نصف العشر (٢).

و يظهر منه أن اخراج الزكاه بعد بعض المئونات الموضوعه مما يتقدم على وقوع الغله فى الصاع، كما يدل عليه أيضاً اعتبار الأوساق.

قال فى المبسوط: وقت اخراج الزكاه عند التصفيه و النذريه، لان النبى صلى الله عليه و آله قال: اذا بلغ خمسه أوسق و لا يمكن الكيل الا بعد التصفيه (٣). و يلزم منه أن يكون أجره الكيال و الوزان أيضاً من المئون المستثناه على ما هو ظاهر من استثناء كلها.

و منها: ما استند اليه العلامة فى المنتهى، و هو أنه مال مشترك بين المالك و الفقراء، فلا يختص أحدهم بالخساره عليه، كغيره من الأموال المشتركه (٤).

و فى المعبر و غيره أن المئونه سبب زياده المال، فيكون على الجميع، كالخرج على غيره من الأموال المشتركه (٥).

ص: ٤٢٢

١- ١) سورة الأنعام: ١٤١.

٢- ٢) فروع الكافى ٥٦٥/٣، ح ٤.

٣- ٣) المبسوط ٢١٧/١.

٤- ٤) المنتهى ٥٠٠/١.

٥- ٥) المعبر ٥٤١/٢.

و اعترض عليه صاحب المدارك بأن اشتراك النصاب بين المالك و الفقراء ليس على حد سائر الأموال المشتركة، لتكون الخساره على الجميع، و لهذا جاز للمالك الاخراج من غير النصاب و التصرف فيه بمجرد الضمان (١).

و الجواب: أنه مبنى على ما تقرر عندنا من وجوب الزكاه فى العين لا فى الذمه.

قال فى المنتهى: ذهب اليه علماءنا أجمع، سواء كان المال حيواناً أو غله أو أثماناً، و به قال أكثر أهل العلم. و فى التذكرة انها تجب فى العين عند علمائنا و به قال أبو حنيفة و مالك و الشافعى فى الجديد و أحمد فى أظهر الروايتين، الا- أن أبا حنيفة قال: لا يستحق بها جزء منها، و انما يتعلق بها كتعلق الجنايه بالعبد الجانى، و هو احدى الروايتين عن أحمد.

و يفهم منه أن من قال منا بتعلقها بالعين، ذهب الى أنه على سبيل اشاعه الشركه و الاستحقاق، لا من قبيل الرهن و غيره على وجه الاستيثاق، و قد صرح هذا المعترض أيضاً بأن مقتضى الأدله الداله على وجوب الزكاه فى العين كون التعلق على طريق الاستحقاق، و هو الظاهر من كلام الأصحاب، حيث أطلقوا وجوبها فى العين، و لا ينافى ذلك جواز الاخراج من مال آخر، و جواز التصرف فى النصاب اذا ضمن الزكاه بدليل خارج هذا كلامه رحمه الله.

و به ينهدم بيان ما شيد به الاعتراض، فان فيه اعترافاً بأن سلب بعض أحكام الشركه لدليل خاص لا يوجب نفيها، و لا يصح أن يقاس على البعض المنفى سائر الأحكام، فيبقى الجميع الى أن يقوم دليل على خلافه، و منه اشتراك الخساره، اذ لا- دليل على استثنائه.

فان أراد نفي استحقاق جزء من أعيان الغلاه من حيث استثناء بعض أوصافه

ص: ٤٢٣

(١ - ١) المدارك ص ٣٠٥.

و أعراضه و انتفاء شىء من لوازمه و أحكامه، نظراً الى ما فى التذكرة و القواعد و البيان من التردد فى الاشتراك، و احتمال كونه كالرهن يباع بعض النصاب عليه اذا امتنع، كما يباع المرهون فى الدين، أو كونه كتعلق الأرش برقبه الجانى، فانها تسقط بهلال النصاب، كما تسقط الأرش بهلال الجانى، فذلك لا ينفعه كما قررناه، مع أن ذلك من آراء المخالفين، كما يظهر من الوجيز.

و ان أراد نفى وجوبها فى العين، بناءً على وجوب الزكاه فى الذمه مستنداً الى ما ذكر، فمع قصوره حيث لا- ينافى سلب بعض خواص الاستحقاق تعلقها بالعين على وجه الاستثناء، يتوجه عليه أنه مصادم لما سبق من الاجتماع.

و أما ما حكاه ابن حمزه عن بعض الأصحاب من وجوبها فى الذمه، على ما أورده الشهيد فى البيان، فقد نسبه فى المعتمد كما مر الى أحد قولى الشافعى و أحمد محتجاً على ذلك بأنها لو وجبت فى العين لكان للمستحق الزام المالك بالاداء من العين و منع المالك من التصرف فى النصاب الا مع اخراج الفرض.

ثم أجاب عن الأول بالمنع من الملازمه، فان الزكاه وجبت جبراً ارفاقاً للفقير، فجاز أن يكون العدول عن العين تخفيفاً عن المالك ليسهل عليه دفعها، و كذا الجواب عن جواز التصرف اذا ضمن الزكاه، و هو حسن، كذا فى المدارك.

و هو كما ترى يستحسن تاره أن الوجوب فى العين لا فى الذمه، و يعترف أخرى بأنه على سبيل الاستحقاق دون الاستيثاق. و مع ذلك يعترض على الفاضل بما احتج به المخالف فى ذينك المقامين، بناءً على انتصار هذين المذهبين.

و العجب من صاحب الذخيريه حيث تبعه فى الاعترافين، ثم ارتضى ما أورده فى هذا المقام مما ينصر ما أنكره من القولين، و لعل له عذراً هو به أعرف فان وجه الاعتراض على ما قرره فى الذخيريه بأن اشتراك النصاب ليس على حد

سائر الأموال المشتركة ليحتسب حكمها فيه كليه، و لهذا يجرى فيه ما لم يجر في سائر الأموال المشتركة، فيجوز للمالك الاخراج من غير النصاب و التصرف فيه بمجرد الضمان، و وجب عليه كلما يتوقف عليه الدفع الى المستحق من أجره الكيال و الوزان لتوقف الواجب عليه.

فجوابه أن مجرد امتياز بوجه ما عن سائر المشتركات لا يمنع من اشتراكه معها في سائر الأحكام المشتركة بعد تسليم الاشتراك و ثبوته، و هو ظاهر مما تقدم.

و قال في الذخيره: ان انتفاء بعض الأوصاف الثابته لتعلق الحق بالعين غالباً لدليل من خارج، لا يقتضى انتفاء وصف التعلق بالعين بالكليه، و في وجوب أجره الكيل و الوزن على المالك خلاف مشهور، و قد قال الشيخ في المبسوط: يعطى الحاسب و الوزان و الكاتب من سهم العاملين.

و الفرق بين ما يتوقف عليه الغله و ما يحتاج اليه الدفع بين، فلا- يجرى ذلك بعينه في أجره الحصاد و التصفيه على ما زعمه صاحب المدارك، على أن الأوساق لا يحصل الا بعد ذلك، فيكون الجميع مشتركاً بين الجميع. و عدم ظهور القائل به بخصوصه لا- يضر، لتناول المؤمن كله في اطلاقاتهم له، و وجوب شيء من ذلك على أرباب الأموال لا دليل عليه، و دون اثبات وجوب ما يتوقف عليه الدفع عليهم خرط القتاد، مع ما في دعوى التوقف من تطرق المنع.

و المراد بجواز التصرف بمجرد الضمان ان كان هو الانتقال الى ذمه المالك بالتضمين كما هو المتبادر، فتوقف جواز التصرف عليه ينافى وجوب الزكاه في الذمه، و به يثبت مشاركته المستحقين في عين النصاب.

و اختار في العزيز أن حق المساكين ينقطع بالتضمين عن عين الثمره، و ينتقل الى ذمه رب المال، لان الخرص يسلطه على التصرف في الجميع، و ذلك يدل على انقطاع حقهم عنها و عدم الاحتياج الى الاستئذان منهم لتعذرهم،

و انما ينوب الساعى عنهم مقام اذنه مقامه حيث لم يتعين المصرف حينئذ.

و ان أريد الضمان الغرم على الأداء من غيرها، كما أفاده المحقق الشيخ على، فالتضمن يتضمن الاذن لهم فيه، و كأنه ينتقل بذلك حق المساكين اليهم، و لذلك يجوز للساعى أن يضمن لارباب الأموال حقهم بانتقاله اليه.

قال فى المعتبر كغيره: خيرهم بين تركه امانه فى يدهم، و بين تضمينهم حق الفقراء، أو يضمن لهم حقهم، فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف بالاكل و البيع و الهبه، و إن أبوا جعله أمانه و لم يجز لهم التصرف بالاكل و البيع و الهبه فيها حق المساكين.

و فى البيان: ليس له التصرف الا بعد ضمان ما يتصرف فيه أو الخرص فيضمن، أو يضمن له الساعى، فلو تركها امانه جاز الخرص و غيره (١).

و علل الاشتراك فى المدارك بما رواه ابن بابويه، يعنى فى علل الشرائع عن أبى المعز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ان الله عز و جل أشرك بين الاغنياء و الفقراء فى الأموال، فليس لهم أن يصرفوها الى غير شركائهم (٢).

و بالجمله النصوص المعتضده بالشهره العظيمه البالغه حد الاجماع من الفرقه المحقه ناهضه باثبات الشركه الاستحقاقيه المخالفه لمذاهب العامه، كما اعترف به فى المدارك و الذخيره، و لا ينهض أمثال ذلك بنفيها، فالقول بها هو الوجه، و ما يبتنى عليها من الوجوه لا يخلو عن وجه، فلا وجه للاعتراض عليه بهذا الوجه.

و أما الايراد بأنه ان تم لدل على استثناء المئونه المتأخره عن وقت تعلق الوجوب بالنصاب، لحصول الاشتراك فى ذلك الوقت، و المدعى أكثر من ذلك و أعم منه. فدفعه ظاهر، لانتفاء القول بالفرق فى هذه المسأله، و ان فرق بين

ص: ٤٢٤

١-١) البيان ص ١٨٢.

٢-٢) علل الشرائع ص ٣٧١.

المؤن اللاحقه و السابقه فى اعتبار النصاب باحتساب المتقدمه دون المتأخره عكس ما يراد هنا، فافهم.

على أنه يصح أن يقال بالنظر الى ما فى المعتبر أن المئونات و ان كانت مقدمه سبب لزياده ما يحصل من المال المشترك و الخراج على الأموال المشتركه و ان لم يزد فيها مشترك، فما يزيد منه بسببه أولى بالاشتراك، و بهذا يمكن الاعتذار عما ارتكبه العلامه فى المنتهى، حيث قال: لنا أنه مشترك بين المالك و الفقراء، فلا يختص أحدهم بالخساره عليه كغيره من الأموال المشتركه، و لان المئونه سبب فى الزياده، فيكون على الجميع (1).

فانه جعل ذلك وجهاً آخر كما ترى، اشاره الى ما بينهما من الفرقان، لبعده كون المجموع دليلاً واحداً على مجموع المؤن المتأخره و المتقدمه، و لعله أعرض عن التشبيه بغيره من المشتركات لثلاث- يتوهم فيه القياس على ما اعتبره عطا، فان هذه الحججه محكيه فى التذكره بهذا الوجه المبتنى عليه تنبيهاً على أنه يتم التقريب من باب اتحاد طريق المسألتين، و أورد المحقق على ذلك الوجه، بناءً على الاحتجاج بالقياس بالطريق الأولى.

و بما قرنا ظهر ضعف ما فى الذخيره من أنه فى قوه المدعى، و أضعف منه ما فى المدارك من منع الملازمه، بناءً على أنه لا يلزم من كون المئونه سبباً فى الزياده وجوبها على الجميع، و من أن ذلك نفس المدعى، فكيف يجعل دليلاً؟! ضروره أن هذا المنع مكابره، و الاستدلال باعتبار وصف كونه سبباً فى الزياده و هو غير المدعى قطعاً، و بهذا الاعتبار كان دليلاً، كما فى سائر الأقيسه الاقترانيه و الاستثنائيه.

و منها: ما نبه عليه المحقق فى المعتبر، و احتج به فى المنتهى، من أن الزكاه

ص: ٤٢٧

١-١) المنتهى ١/٥٠٠.

فى الغلاه انما تجب فى النماء و اسقاط حق الفقراء من المئونه مناف، و قرره فى المدارك بأن الزكاه فى الغلاه تجب فى النماء و الفائده و هو لا- يتناول المئونه و حكم عليه بالبطلان، و لعله ناظر الى ما هو المفهوم من الغله، فانها فائده الأرض، كما صرح به الفيروز آبادى و غيره، و كذا لفظ الزكاه، ذهاباً الى معناه الأصيلى و هو النمو.

قال فى القاموس: زكا يزكو زكاءً و زكواً نما (١).

و زاد فانها اسم على فعله كالصدقه، و أكثر ما يكون اطلاقه على المال المخرج فلا يلائم ذلك اخراجه من غير النماء.

و قال الفاضل الأردبيلى: لا يبعد عدم تعلق الزكاه بالمؤن كله كالخراج و نحوه متمسكاً بدليل الإجماع لو كان، و نحوه من لزوم الضيق و الحرج على المالك و تبادر أن الغرض وصول ما يصل اليه الى النصاب لا ما يأخذه الغير، خصوصاً ما كان موقوفاً عليه الزرع، لحسنه محمد بن مسلم و أبى بصير الصريحه فى ذلك، و الأخبار التى تدل على احتساب ما يأخذه الظالم زكاه، و التى تدل على كون الخمس بعد المؤن و غيرها فتأمل (٢). كذا فى شرح الارشاد للمحقق المذكور.

و بهذه الوجوه على ما تمسك به العلامه فى المنتهى من الوجوه الست التى مرت الاشاره اليها فى تضاعيف الكلام، و يتضح بهذه الأدله المتعاضده بعضها ببعض من الأخبار المعتمده المتأيده بعمل مشاهير المحققين من الأصحاب، المطابقه لظاهر ما نزل به الكتاب، المخالفه لما اتفق عليه جمهور ذوى الأذنب، و غير ذلك من الشواهد و الاعتبارات ما أردناه من ترجيح تعلق الزكاه بالغلات بعد وضع ما يغرمه عليه رب المال من المئونات.

ص: ٤٢٨

١-١ (١) القاموس ٣٣٩/٤.

٢-٢ (٢) مجمع الفائده ١٠٩/٤-١١٠.

و يؤيده ما عهد في الشرع من التخفيف عنه باصوله عن التمرد و الخلاف، من حيث كونها مؤاساه يشق تحملها شرعت معونه للفقراء من أجل قوتهم، ليحصن بها أموال الأغنياء، و لهذا اقتصر فيما يعالج بالرشا و النفح و الدلاء على نصف العشر، مع أنه يحتسب ما يلزم ذلك من المؤن وسطاً على القبول بالاستثناء على ما صرح به في البيان و غيره، باعتبار ما يعاينه من الاشتغال بالسقى و استعمال الأجزاء زائداً على بذل المئونه، بخلاف ما سقت السماء و ما يجري مجراه من الأودية و السيول.

و لان غله ما يسقى بالنواضح و الدوالي أكثر ما يكون أقل مما يستقى بالماء الجارى و نحوه، كما هو المعهود المعتاد، مع أن ما يغرمه المالك معجلاً لا يجبر بما يصل اليه بعد.

و أيضاً فان منفعه المالك هي ما يبقى بعد اخراج المئونه، و ظاهر أنه اذا كثرت المئونه يكون ما سقى له بعد المئونه أقل مما يبقى له فيما قلت المئونه، فناسب ذلك التخفيف له.

و بذلك ينحل ما استشكل في المقام، من أن الزكاه اذا كانت لا تجب الا بعد المئونه، فأى فارق بين ما كثرت مئونه و قلت، على أنه قال المحقق: ان الأحكام متلقاه من الشرع المطهر، و كثير من علل الشرع غير معلوم لنا، فلا حاجه الى ما احتمله الشهيد من سقوط مئونه السقى لاجل نصف العشر و اعتبار ما عداها، مع أنه ذكر أنا لا نعلم به قائلاً.

و لا- ينحسم به الاشكال أيضاً، لان نصف العشر ربما زاد عليها، فلا بد من الرجوع الى ما ذكرناه، و يقع بازاء ما يزاوله من الكلفه الزائده على بذل الأجره و ما ينقص من ماله، و ليس في هذه التفرقه شهاده قويه على عدم الاستثناء كما افتممه صاحب المدارك، و لا تصريح لهم بأن اسقاط نصف العشر لاجل المئونه

خاصه على ما فى البيان، نعم ربما كان لبعضهم اشعار به، و الأمر فيه بعد ما بيناه سهل.

و كيف كان ففى ذلك و أمثاله مما يبتنى على رعايه حال أرباب الأموال من الشهاده على العفو و المسامحه ما لا يخفى على اللبيب، و قد قال أمير المؤمنين عليه السّلام فانا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، و لذلك عفى رسول الله صلّى الله عليه و آله عما سوى الأجناس التسعه و وضعت الزكاه عن المعلوفه و السخال و غيرهما، و على المصدق أن يقرض الى ذى المال و يجيزه و يصدقه و يقبل قوله، و أجاز لهم الخرص و التخمين و اخراج القيمه، و نهى أن يحشر من ماء الى ماء، و أن يجمع بين متفرق، و أن يفرق بين مجتمع.

الى غير ذلك مما يفيد التقويه و التأييد، لما ثبت بالكتاب و السنه و الإجماع و الاعتبار، فاعتبروا معاشر أولى الأبصار، مع أنه لا دليل على خلافه بحسب النقل و العقل يعارض ما فصلناه، و لا قائل بذلك من قدماء علمائنا، و لم يتحقق من متأخريهم القول به أيضاً و الخلاف فيه.

مع أن الظاهر أنه قد سبقه الإجماع و لحقه غير مستقر و من جنح اليه تراه يقدم رجلا- و يؤخر أخرى، مع ما فيما تثبت به من الضعف و القصور، فان الخلاف منسوب الى الشيخ فى المبسوط و الخلاف و الفاضل يحيى بن سعيد. و يظهر من الشهيد الثانى فى المسالك و الروضه نوع توقف فيه، و ان نسب اليه اختياره فى فوائد القواعد، و مشى على أثره صاحب المدارك، و تبعه فى الذخير، و هو الظاهر من الحر العاملى فى البدايه حيث سكت عنه، و تردد فيه الفاضل العلامة المجلسى و والده التقى المتقى كصاحب المفاتيح و ان جعله أحوط و أولى.

فأما الشيخ، فقد عرفت أنه تكرر منه فى المبسوط التصريح بالاستثناء، كما قطع به فى سائر كتبه و يوجد فى موضع منه فى غير موضعه أنه لا زكاه فى شيء

من الجوب من الحنطه و الشعير، و السلت شعير فيه مثل ما فيه، و كل مئونه يلحق الغلاه الى وقت اخراج الزكاه على رب المال دون المساكين. و العلس نوع من الحنطه الى آخر ما قال.

و الظاهر من تخلل هذا الحكم بين كون السلت شعيراً و العلس حنطه بدون مناسبه أنه من الحاقات الناسخين، اذ لا وجه لتوسط حكم المؤن بين ذينك الحكمين المتناسبين، و لو لم يكن حاشيه ألحقت بالاصل لزم التكرار و التناقض و يجب الاحتراز عن أمثال ذلك في كلام الأجلء مهما أمكن، اذ يبعد حملة على المؤن اللاحقه لوقت الوجوب، أو على اعتبار النصاب قبلها، و أبعاد منه الحمل على أنه يجب على رب المال أن يؤدي المؤن الى وقت الاخراج، ثم يحتسب ما غرمه وسطاً على المساكين.

و قال في الخلاف: كل مئونه تلحق بالغلاه الى وقت اخراج الزكاه على رب المال و به قال جميع الفقهاء إلا عطاء، فانه قال: المئونه على رب المال و المساكين بالحصه. دليلنا: قوله عليه السلام «فيما سقت السماء العشر أو نصف العشر» فلو ألزمناه المؤن لبقى أقل من العشر أو نصف العشر (١).

و لو كان مراده وفاق جميع فقهاء الخاصه، أو اتفاق كل علماء الأمة لاحتج به عليه، كما هو دأبه في ذلك الكتاب. أ لا ترى أنه حيث أعوزه الدليل اضطر الى التمسك بالعمومات، و لم يحتج عليه بالإجماع منا و من العامه على ما سمعت.

فما قطع به في شرح اللمعه من أنه قول الشيخ محتجاً عليه بالإجماع منا و من العامه محل التعجب، و كيف يدعى الإجماع من الأمة و يخالفه في سائر كتبه و فتاويه، و لو كان كذلك لزم عليه القول بخلاف ما ادعى عليه الإجماع، و يلزم أيضاً مخالفته لاكثر اجماع الطائفة، بل لما عليه علماء الإسلام، و هذا مع أنه مما لا يرتضه

ص: ٤٣١

ذو جحى يستلزم سقوط الاعتماد عن الإجماعات التي يدعيها العلماء الأعلام و لا سيما الشيخ، كما شنع عليه كثير من الأخباريين و القاصرين من الأصوليين.

و الحق أن المراد جميع فقهاء العامه على ما هو المعتاد فى عبارات القدماء خصوصاً الشيخ فى كتاب الخلاف. و اذا أراد التعبير عن اتفاق علماء الخاصه، قال فى مقام التعليل عليه اجماع الفرقه، و هذا ظاهر لكل من نظر فيه، فقد تكرر فيه ذلك، و المراد به ما ذكرناه.

كما قال: يجب فى المال حق سوى الزكاه المفروضه، و هو ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث و الحضنه بعد الحضنه يوم الجذاذ، و به قال الشافعى و النخعى، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك. دليلنا: اجماع الفرقه و أخبارهم (١). و هو صريح فى أن المراد فقهاؤهم، حيث قابل بهم اجماع الفرقه.

و أصرح منه قوله: لا زكاه فى سبائك الذهب و الفضه، و متى اجتمع معه دراهم أو دنانير و معه سبائك أو نقار أخرج الزكاه من الدراهم و الدنانير اذا بلغا النصاب، و لم يضم السبائك و النقار اليها. و قال جميع الفقهاء: يضم بعضها الى بعض، و عندنا أن ذلك يلزمه اذا قصد الفرار من الزكاه.

و كذلك من كان له سيوف مجراه فضه أو ذهب أو أوانى، مستهلكاً كان أو غير مستهلك لا تجب فيه الزكاه. و قال الشافعى و باقى الفقهاء: ان كان ذلك مستهلكاً بحيث اذا جرد و أخذ و سبك لم يحصل منه شىء، فلا زكاه فيه لانه مستهلك. و ان لم يكن مستهلكاً و كان اذا جمع و سبك يحصل منه شىء يبلغ النصاب، أو بالاضافه الى ما معه نصاباً ففيه الزكاه (٢).

و قال: الحلى عندنا لا زكاه فيه، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك، و قالوا

ص: ٤٣٢

١-١) الخلاف ٥/٢.

٢-٢) الخلاف ٧٧/٢.

فى غير المباح منه زكاه. و أما المباح فللشافعى فى قولان، و حكى عن جماعه من الصحابه القول بالانتفاء. ثم ذكر أنهم قالوا: زكاته اعارته كما يقول أصحابنا، و فى الفقهاء مالك و أحمد و اسحاق و عليه أصحابه و به يفتون (١).

و يبين ذلك أيضاً ما قاله من أن الخمس يجب فى جميع المستفاد من أرباح التجارات و الغلات و الثمار على اختلاف أجناسها بعد اخراج حقوقها و مؤنها و اخراج مؤونه الرجل لنفسه و مؤونه عياله منه، و لم يوافقنا على ذلك أحد من الفقهاء. دليلنا: اجماع الفرقه و أخبارهم و طريقه الاحتياط (٢).

و قال: على الإمام اذا أخذ الزكاه أن يدعو لصاحبها، و به قال داود، و قال جميع الفقهاء: ان ذلك مستحب غير واجب (٣) فانه أطلق الفقهاء عليهم، و أراد بجميع الفقهاء من عدا علمائنا، و ذلك كثير فى جميع الكتب و سائر الأبواب.

منها قوله: ان موضع مسح الرأس مقدمه، و عليه اجماع الفرقه. و قال جميع الفقهاء: انه غير واجب أى مكان شاء مسح مقدار الواجب. و حكى عن جميع الفقهاء أن مسح جميع الرأس مستحب، ثم قال: أجمعت الفرقه أن ذلك بدعه (٤).

و منها قوله: ان أواخر فصول الأذان موقوفه غير معربه، و قال جميع الفقهاء يستحب بيان الإعراب فيها. دليلنا: اجماع الفرقه و قد بينا أن اجماعها حجه (٥).

و منها: أن من أجنب نفسه مختاراً اغتسل على كل حال، و ان خاف التلف

ص: ٤٣٣

١-١) الخلاف ١٧/٢-٨٨.

٢-٢) الخلاف ١١٨/٢.

٣-٣) الخلاف ١٢٥/٢.

٤-٤) الخلاف ٨٣/١.

٥-٥) الخلاف ٢٨٢/١.

أو زياده فى المرض، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك دليلنا: اجماع الفرقه المحقه.

و منها: أنه يجوز صلاه الفريضة على الراحله عند الضروره، و قال جميع الفقهاء: لا يجوز ذلك، لإجماع الفرقه (١).

و منها: أنه ذكر أن الفرض فى الطهاره الصغرى المسح على الرجلين، و قال جميع الفقهاء: الفرض هو الغسل، و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

ما نزل القرآن الا بالمسح و عليه اجماع الفرقه (٢).

و منها: قوله ان المذى و الودى لا- ينقضان الوضوء و لا- يغسل منهما الثوب، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك و أوجبوا منهما الوضوء و غسل الثوب، دليلنا:

اجماع الفرقه (٣).

الى غير ذلك من المواضع المتكرره المتكثره فى جميع أبواب ذلك الكتاب و فصوله مما لا حاجه الى التطويل بذكره، و فيما أوردناه كفايه للمسترشد.

و لهذا بعد ما حكى المحقق الخلاف عن الشيخ نسبه الى الشافعى و مالك و أبى حنيفه و أحمد. و فى المنتهى أن زكاه الزرع و الثمار بعد المئونه، كاجر السقى و العماره و الحصاد و الجذاذ و الحافظ و بعد حصرته، و به قال أكثر أصحابنا و اختاره الشيخ أيضاً فى النهايه، و ذهب اليه عطاء. و قال فى المبسوط و الخلاف:

المئونه على رب المال دون الفقراء، و هو قول الفقهاء الأربعة (٤).

فان قلت: انه ربما يطلق الفقهاء على ما يتناول العامه و الخاصه، فانه قال:

ص: ٤٣٤

١-١) الخلاف ٣٠٠/١.

٢-٢) الخلاف ٨٩/١-٩٢.

٣-٣) الخلاف ١١٨/١.

٤-٤) المنتهى ٥٠٠/١.

زكاه الابل و البقر و الغنم و الدرهم و الدنانير لا تجب حتى يحول على المال الحول و به قال جميع الفقهاء، دليلنا: اجماع الفرقه (١).

قلنا: مجرد وفاقهم معنا لا- يقتضى أن يريد به الفقهاء من الفريقين، و لو حمل على ذلك بالنظر الى القرينه، فالفرق بينه و بين ما نحن فيه من مسأله الاستثناء بين، ألا- ترى أنه استدل فى هذا الموضوع باجماع الفرقه. و لو كان المراد فى تلك المسأله جميع الأمه، لاستدل لنفى الاستثناء باجماعهم كما أشرنا اليه.

و الظاهر أن المراد هنا جميع الفقهاء منهم أيضاً، كسائر المواضع المتكرره و يشهد له أنه بين النصب فى الغنم، ثم قال: و بهذا التفصيل قال النخعى و الحسن ابن صالح بن حى، و قال جميع الفقهاء أبو حنيفه و مالك و الشافعى و غيرهم مثل ذلك، إلا أنهم لم يجعلوا بعد المائتين و واحده أكثر من ثلاثه الى أربعمائه و لم يجعلوا فى الثلاثمائه و واحده أربعاً كما جعلناه، و فى أصحابنا من ذهب الى هذا، و هو اختيار المرتضى، دليلنا: اجماع الفرقه (٢).

فانه فسر الفقهاء بهم، و معه لا يبقى ارتياب على أنه لو أراد الجميع لم يحتج الى ذكر المرتضى آخرأ، و كيف يريد؟ مع وقوع الخلاف من الشيخ و غيره من الأصحاب كالمفيد، و بعد اللتيا و التى احتججه باجماع الفرقه فيما اتفق فيه الفريقان دون ما نحن فيه أدل دليل على نفي الاتفاق فيه.

و كذلك ما قال: ان السخال لا تتبع الأمهات، و به قال النخعى و الحسن البصرى، و خالف باقى الفقهاء فى ذلك على اختلاف بينهم سنذكره، دليلنا:

اجماع الفرقه (٣).

ص: ٤٣٥

١-١) الخلاف ١٢/٢.

٢-٢) الخلاف ٢١/٢.

٣-٣) الخلاف ٢٢/٢.

ثم قال: من أوجب فيها الزكاه اختلفوا، و فصل أقوال الشافعي و أبي حنيفة و مالك (١).

و فيه تنبيه على أن الفقهاء أولئك المذكورون. و بما فصلناه يصح حال الإجماع الذي به يصولون و عليه يعولون.

و منه يظهر ما في قول صاحب الجامع: ان المثونه على رب المال دون المساكين اجماعاً إلا عطاء. لان الظاهر أنه أخذ ذلك من الخلاف، و استثناء عطاء شاهد عليه، فلعله أراد به اتفاق العامه و هو أعرف، و كيف كان فلا تعويل على هذا الإجماع، كما لا عبره بقول ناقله به لانه يبتنى عليه. و اذا علم ضعف المبني عليه يعلم فساد المبني قطعاً.

و العجب من الجماعه المتفقهم المتأخرين حيث اعترفوا بدعوى اجماع الكل غير عطاء مع ما عرفت أنه خلاف ما أطبق عليه المحصلون من الفقهاء.

و حيث ظهر أن فقهاء العامه عن آخرهم على أن فيما سقت السماء العشر و في غيره نصف العشر، من غير تقييد باستثناء المؤمن، علمت أن ما احتج به الشيخ و غيره من الأخبار المتكثرة المطلقه أو العامه محمول على المماشاه معهم، و الإجماع فيها لمصالح لا يخفى على ذوى الأفهام.

ثم انه لو اعتبر العشر مثلاً بعد المؤمن، لم يبق من العشر مطلقاً، و انما يبقى أقل من العشر الكل، و لا نص على وجوب عشر ما سقت السماء، و انما المنصوص أن نيه العشر في الجملة، و اخراج مطلق العشر متحقق مطلقاً، و وجوب عشر الجميع أول المسأله و عين المتنازع فيه.

فاندفع ما علله به في الخلاف، و كذا ما حكاه في المعبر عن الفقهاء الأربعة من أنه لو لزم الفقراء منها نصيب لقصر نصيبهم عن الفرض، لان ادعاء أن الفرض .

ص: ٤٣٦

عشر الجميع يشتمل على المصادر.

ولا يتم ما فى المدارك أيضاً، من أن لفظ «ما» من صيغ العموم، فيتناول ما قابل المثنون و غيره، إذ لم يثبت العشر الى ما يفيد العموم، مع احتمال اراده المعهود من الموصول، و هو النماء و الفائدة. و كذا الحال فيما روى من أن العشر مما سقت السماء و نصف العشر مما سقى بالدوالى. و ما ورد أن صدقه ما سقى بالغرب نصف الصدقه و ما سقت السماء و الأنهار، أو كان بعلا، فالصدقه هو العشر، و ما سقى بالدوالى و بالغرب فنصف العشر. لان ما قدمناه يجرى فى ذلك كله.

و لا ينافى أن يخرج عشر ما يحصل فى يد المالك مما سقت السماء، و صدقه ذلك عشر النماء و الفائدة، ضروره أنها ليست نصاً فى خلافه، و ظهور ما فيه غير ظاهر، فانها بالنظر الى الشرائط و الأحكام مطلقه يحتاج الى التقييد، أو مجمله يفتقر الى بيان، فيجوز أن يكون استثناء المؤن أيضاً كذلك، إذ لم يتعلق بتفصيلها الغرض المسوق له الكلام فى هذا المقام، و لا حجر فى السكوت عن حكمها كالأعراض عن اشتراط النصاب و التملك بالزراعه و ما شاكل ذلك.

على أن العموم بالقياس الى ما يتناوله اللفظ، كالحبوب و الثمار من الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب، ففى كل جنس منها العشر فى الجملة، و هذا غير ما قصد اثباته بالعموم، من أن كل جنس فيما قابل المثنون منه و غيره العشر، و هذا قيد زائد.

اللهم الا أن يتكلف و يقاس العموم بالنسبه الى كل جزء، و هو كما ترى. أ لا ترى أن قولك من ضربته فآكرمه، و ان عم المسلم و الكافر و الصغير و الكبير و الزنجى و الرومى، لكنه مطلق بالنظر الى المضروب بالسوط أو العصا أو السيف أو المضروب فى الدار أو فى المسجد، فلا يمنع العموم أن يراد به ضرب مخصوص.

ص: ٤٣٧

فان قيل:هاهنا ما ينص على الاخراج من الجميع و ان لم يظفروا به،ففى كتاب الحجه من الكافى عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام فى حديث طويل،موضع الحاجه منه قوله عليه السلام:و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل و ركاب،فهى موقوفه متروكه فى يدى من يعمرها أو يحييها و يقوم عليها على ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق النصف أو الثلثين و على قدر ما يكون لهم صلاحاً و لا يضرهم،فاذا أخرج منها ما أخرج بدأ،فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء أو يسقى سيحاً،و نصف العشر مما سقى بالدوالى و النواضح،فأخذه الوالى فوجهه فى الجهه التى وجهها الله تعالى على ثمانيه أسهم.

الى قوله عليه السلام:و يؤخذ بعد ما بقى من العشر،فيقسم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و اكرتها،فيدفع اليهم أنصباؤهم على ما يصلحهم عليه و يؤخذ الباقي،فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير (1).

فالجواب:أنه مع الاغماض عن اختلاف النسخ فى محل الاحتجاج المورث لارتفاع الوثوق به و الركون اليه و قطع النظر عما فى اسناده و غيره لا يتضح دلالتة،الا أن يراد بالإخراج الإنبات،و هذا غير ظاهر.و الأولى أن نحمل على اخراج المئونه،اذ الظاهر أن الفعلين على ما لم يسم فاعله،على ما صححه بعض الأفاضل،و المعنى:فاذا أخرج من غلتها ما أخرج من المئونات.

و يحتمل البناء للفاعل،و المعنى:اذا أخرج المالك منها ما أخرج من المئون،فاذا وضع منها و أخرج على ما لم يسم فاعله ما أخرج رب المال من

ص: ٤٣٨

و قد ذكر الفاضل القزويني (١) أن ما أخرج عباره عن مثونات الاحياء، كاجره الجذاذ و النجار و قيمه العوامل، و فسر قوله صلوات الله عليه «فأخرج منه العشر من الجميع» بأنه أخرج مما بقى من الحاصل العشر من الجميع، أى: قبل ما صالح عليه الوالى، هذا كلامه رحمه الله. و حينئذ يكون الى خلاف المقصود أقرب.

و فى النسخ المصححه من التهذيب: فاذا أخرج منها فابتدأ فأخرج منه العشر (٢) فيدل على تعلق العشر بما يبقى من النماء و الفائدة، و قد تقدم احتمال الخروج و الاخراج لظهور الربح و ابرازه، أى: فاذا أظهر الله تعالى منها ما أبرز من الفائدة و النماء و هى الخروج و الغله، كما يفهم من اللغه على ما علمت. و كيف كان فلا ظهور له فى اعتبار العشر من الجميع بدون وضع المثونه، و انما يلزم عشر غله الأرض و فائدتها.

و بهذا الاعتبار أجاب العلامة فى المنتهى عن الاحتجاج بقوله عليه السلام «فيما سقت السماء العشر» و بقوله عليه السلام «ليس فيما دون خمسة أو ساق زكاه» بأن العشر انما يجب فى النماء و الفائدة، و ذلك لا يتناول المثونه، و كأنه أعرض عن هذه الروايه من بالغ فى التشبث بالوجوه الضعيفه لذلك.

و فى المعتبر أن حجبتهم لا- يتناول موضع النزاع، لان العشر مما يكون نماء و فائده. و الحاصل أنه ان اريد وجوب عشر جميع ما ينبت من الأرض، فذلك غير لازم. و ان اريد به وجوبه فى الجملة، فيجوز أن يكون عشر النماء و الفائدة

١- ١) لعله هو المحقق المدقق الفاضل الملا خليل القزويني له حاشيه على الكافي غير مطبوع.

٢- ٢) التهذيب ١٣٠/٤.

لانه القدر المسلم مع اشعار المفهوم من الزكاه به، و تبادر أن الفرض اخراجها من الأرباح كالخمس كما مر.

على أنه لا بد من ارتكاب التخصيص فى النصوص البته ان تم العموم، لما فصل من الدلائل، كما يخص قوله عليه السلام «يزكى ما خرج منه قليلا كان أو كثيراً من كل عشره واحد، أو من كل عشره نصف واحد» و قد حملة الشيخ على الاستحباب أو على ما زاد على خمسه أو سق، لانه ليس بعد ذلك نصاب ينتظر بلوغه اليه، مع أنه موافق لما ذهب اليه أبو حنيفه و غيره من العامه، و قد علمت احتمال الخروج لظهور الربح و بروز النماء و حصول الفائدة، فالمعنى يزكى ما حصل منه من النفع و يحال اشتراط النصاب على الإجماع و غيره.

فصل اعتبار النصاب بعد اخراج المؤن

اشاره

[اعتبار النصاب بعد اخراج المؤن]

الظاهر أنه يعتبر النصاب بعد اخراج المؤن كلها، فان قصر الباقي عن النصاب فلا- زكاه، اقتصاراً على موضع الوفاق، وفاقاً للمشهور، عملاً- بما تضمنه النص من أنه ان بلغ النصاب بعد خراج السلطان و مؤونه القريه و مؤونه العماره أخرج منه العشر أو نصفه، و يؤيده أنه أنسب بما يرآى فيها من التخفيف و التسهيل، و به قطع العلامة فى جملة من كتبه، كالتحرير و المنتهى.

خلافاً لما جنح اليه فى التذكرة، حيث قال: الأقرب أن المئونه لا تؤثر فى نقصان النصاب، و ان أثرت فى نقصان الفرض، فلو بلغ الزرع خمسه أو سق مع المئونه، فاذا سقطت المئونه منه بقى على النصاب و وجبت الزكاه، لكن لا فى المئونه بل فى الباقي، و مال اليه فى المدارك، و لم يذكر عليه دليل. و لهذا قال فى الشرائع: انه أحوط.

ص: ٤٤٠

و فصل الشهيد تبعاً لما في حواشي الشرائع من أن الأصح أن المؤن المتقدمه على بدو الصلاح كالحرث و السقى، يعتبر بلوغ النصاب بعدها، لأن قدرها مستثنى للمالك، فلا يصلح تعلق الزكاه به، بخلاف المتأخره عنه كالحصاد و الجذاذ، لأنها بمنزله المؤن اللازمه في المال المشترك، فيكون من الشريكين.

و لعله مبنى على اتحاد وقت تعلق الزكاه و زمان الإخراج، كما يفهم من شرح القواعد، فانه أورد التدافع على قول العلامة، و يتعلق الزكاه عند بدو صلاحها و اعتبار النصاب عند الجفاف حاله كونها تمراً أو زيبياً، و في الغله بعد التصفيه من التبن و القشر، فقال: هذا الحكم كالمتدافع نظراً الى الدليل. و قد عرفت ما في اختصاص الاشتراك بالمؤن اللاحقه، فتذكر.

و ما أفاده من أن المئونه السابقه على بدو الصلاح يشترط بقاء النصاب، و هو ما يتعلق به الزكاه، و المتأخره لا يخل استثنائها بسقوط الزكاه عن الباقي، كما لو تلف البعض، لا- يسمن و لا- يغنى من جوع، لانه مجرد دعوى، و قياسه على التلف فاسد. و قد سمعت أن ايجاب الحقوق في الأموال مخالف لظاهر التنزيل المجيد فلا بد من قصره على موضع اليقين. هذا كله فيما عدا خراج السلطان من المئونات.

و في المعبر: خراج الأرض يخرج وسطاً و تؤدي زكاه ما بقى اذا بلغ نصاباً لمسلم، و عليه فقهاؤنا و أكثر علماء الإسلام (1).

و قال في المنتهى: خراج الأرض يخرج وسطاً ثم يزكى ما بقى ان بلغ نصاباً اذا كان المالك مسلماً، و هو مذهب علمائنا و أكثر الجمهور (2).

و يلوح من الشهيد الثاني أنه كالمؤن المتأخره، فيعتبر النصاب قبلها، و كأنه

ص: ٤٤١

١-١ (١) المعبر ٥٤٠/٢.

١-٢ (٢) المنتهى ٥٠٠/١.

مسبوق بالإجماع، وقد أفيد أنه ليس من مال الزارع، فلا وجه لاستثنائه بعد النصاب.

تنبيه:

المثونه بفتح الميم و ضم الهمزة قبل الواو الساكنه على فعوله: القوت و الكفايه ،على ما فى القاموس (١) و غيره، من مأنه كمنعه اذا تحمل مثونته و قام بكفايته. أو من مأنه يمونه كصانه يصونه، فأصلها مثونه بواو ين قلبت المضمومه المتوسطه همزه.

و قال المطرزي: المثونه الثقل من مأنت القوم اذا احتملت مثونتهم، و قيل:

العهده، من قولهم «أتانى هذا الأمر و ما مأنت له مأناً» اذا لم تستعد له. و قال الفراء:

هى مفعله بزياده الميم من الأين، بمعنى التعب و الشده. و قيل: هى من الأون، بمعنى أحد جانبي الخرج، و هو الوعاء المعروف لثقلها على الانسان المتحمل لها، كثقل أحد شطرى الوتر على الحيوان الذى يحمله، على ما فى الصحاح (٢)، و أصلها مأونه بضم الواو على مفعله أيضاً، فنقلت ضمها الى الهمزه الساكنه، كما نقلت من الياء اليها على قول الفراء، فانقلبت الياء واواً لسكونها و انضمام ما قبلها.

و المراد بها هاهنا ما يغرمه المالك على كل ما يحتاج اليه الغله، سواء تقدم على الزرع، كالحرث و الحفر و عمل الناضح و نحو ذلك، أو قارنه كالسقى و الحصاد و الجذاذ و تنقيه مواضع المياه مما يحتاج اليه كل سنه، لا أعيان الدولاب و الالات و نحو ذلك.

نعم يحسب نقصها لو نقصت، و مما يحسب أجره مصفى الغله و قاطع الثمره،

ص: ٤٤٢

١- (١) القاموس ٢٦٩/٤.

٢- (٢) الصحاح ٢١٩٨/٦.

و أجره الأرض المستأجره للزراع، كذا فى حواشى الشرائع للمحقق الشيخ على، قال: و البذر من المئونه فيستثنى، لكن اذا كان مزكى سابقاً. و لو اشتراه لم يبعد أن يقال: يحسب أكثر الأمرين من ثمنه و قدر قيمته. و لا يذهب عليك أن ما يأخذه الجائر مطلقاً مما يحتاج اليه الاشتغال بالزراع و لا يتأنى بدونه.

قال المحقق الأردبيلي: فانه لو لم يعط ما يمكن الزراع لانهم ما يخلون، سواء كان ظلماً أو حقاً، قال: و كذا حصه العاملين فيه، و كذا البذر و غير ذلك من مئونه الأخشاب و الحديد و أجره صانعهما و مصلحهما و أجره العوامل و الدواب و غيرها (١) انتهى.

فلا- يتجه ما ذكره المحقق الثانى من أن المراد بحصه السلطان ما يستحق فى الأرض الخراجيه من الخراج، سواء أخذه العادل أم الجائر، لكن بشرط أن لا يتجاوز مقدار الخراج المعتبر شرعاً، فلو أخذ زياده لم تكن مستثناه. و قال:

ان أخذها قهراً من غير تقصير من المالك فى المدافعه و لا- فى اخراج حصه الفقراء، لم يكن عليه ضمان، و الا- ضمن حصه الفقراء.

و كذا لا يتم ما ذكره الشهيد الثانى فى شرح الشرائع: من أن المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغله مما يتكرر كل سنه عاده و ان كان قبل عامه، كاجره الفلاحة و الحرث و السقى و الحفظ و أجره الأرض، و مئونه الأجير و ما نقص بسببه من الالات و العوامل حتى ثياب المالك و عين البذر، و ان كان من ماله المزكى.

و لو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه و عينه، و كذا مئونه العامل المثلثيه. و أما القيمه، فقيمتها يوم التلف، و لو عمل معه متبرع لم يحسب أجرته، اذ لا تعد المنه مئونه عرفاً (٢).

ص: ٤٤٣

١-١) مجمع الفائدة ١٠٨/٤.

٢-٢) المسالك ٥٦/١.

و ذلك لان مطلق المئونات و ان لم تكن مكرره فى كل عام مما يتوقف عليه الزرع و يحتاج اليه الغله، و يطلق عليه المئونه بالمعنى اللغوى، كما يفهم مما أفاده المحقق الشيخ على، فان الظاهر أن قوله ما يحتاج اليه كل سنه قيل لما قارن الزرع و أما المتقدم عليه، فمطلق على ما يشهد به التمثيل، اللهم الا- أن يكون مراد الشهيد الثانى رحمه الله أنه لا- يعد غير المتكرر مئونه عرفاً، كما صرح به فى عمل المتبرع، و فيه ما فيه.

نعم يمكن أن يقال: ان الغالب أن المتحمل لحفر الابار و الأنهار و تنقيتها، و اصلاحها و تسويه الأراضى، و اعدادها للزرع و الغرس، و ما يجرى مجرى الاحياء مما لا يتكرر، انما هو من أرباب الأرضين دون الفلاحين، فأغنى عن اعتبارها ذكر أجره الأرض لتناوله لذلك كله. أ لا ترى أنه أدخل ما يأخذه السلطان تحت الأجره أيضاً.

فانه قال فى المسالك: المراد بحصه السلطان ما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجره و لو بالمقاسمه، سواء فى ذلك العادل و الجائر، الا أن يأخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه اجره عادة فلا يستثنى الزائد، قال: و لا يحتسب المصادره الزائده على ذلك (1).

فان الظاهر من انكار استثناء الزائد و عدم احتساب المصادرات الزائده على قدر الأجره أن الوجه فى استثناء حصه السلطان انه من المئونات. و يحتمل أن يكون نظره الى ما ذكره الشيخ على من اشترط أن لا يتجاوز مقدار الخراج المعتبر شرعاً، بناءً على أنه لا يزيد على ما يصلح أجره للارض عادة.

قال فى الخراجيه: الخراج هو ما يضرب على الأرض كالأجره لها، و فى

ص: ٤٤٤

معناه المقاسمه، غير أن المقاسمه تكون جزءاً من حاصل الزرع، والخراج مقدار من النقد يضرب عليها، وهذا هو المراد بالقباله و الطسق في كلام الفقهاء انتهى.

و يشكل بأنه فسر الخراج بمقدار من المال يضربه الحاكم بحسب ما يراه على الأرض أو الشجر. ولا ريب في اختلافه بحسب تغائر الحكام و اختلاف الأحوال و الأزمان، و يتعسر انضباط ذلك جداً، فكل ما يراه الحاكم يكون خراجاً، مع أن ما يدل على استثناء حصه السلطان لا يتقيد بأمثال هذه الاعتبارات.

و قد مر أن على المنقين سوى قباله الأرض العشر و نصف العشر، فانه يفيد استثناء المأخوذ على وجه القباله بقول مطلق، و كذا ما سبق من قوله عليه الصلاه و السلام «انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك» يدل على استثناء حصه المقاسمه مطلقاً، سواء كان بحسب المعتاد في أجره الأرض، أو زائداً على ذلك، و كذا ما في المقنع و الفقيه و فقه الرضا عليه السلام من استثناء خراج السلطان.

و لعله طاب ثراه اقتصر على المتيقن، حملاً له على المتعارف في أعصار الأئمه سلام الله عليهم أجمعين، مع أنه لا بد أن يعلل العموم بما يفيد استثناء المئونه كما ارتكبه طاب ثراه لانتفاء النص العام.

و صرح في البيان بأن الخراج من المئونه، و جعل من الشروط اخراج المئونه كلها من المبدء الى المنتهى، و قال: و منها البذر و حصه السلطان و العامل (1) و حينئذ يقتصر على ما لا يزيد على أجره الأرض بحسب عادة ذلك الزمان.

لكن لا يلائمه ما في شرح اللمعه من أنه ورد استثناء حصه السلطان، و هو أمر خارج عن المئونه، و ان ذكرت منها في بعض العبارات تجوزاً، فان أراد بذلك ما قدمناه من استثناء الخراج و المقاسمه و القباله، فلا يجدى نفعاً لاثبات

ص: ٤٤٥

(١ - ١) البيان ص ١٧٨.

استثناء مطلق حصه السلطان، اذ لا يتناول ذلك ما يأخذه باسم الزكاه و غيرها.

و ان أراد الأعم من ذلك، فقد عرفت أن النصوص خاليه عنه.

نعم هاهنا نصوص داله على سقوط الزكاه عنمن أخذها من السلطان و عما يؤخذ منه الخراج، و هي متروكه الظاهر لمعارضتها بما هو أقوى منها مما اشتهر العمل بها بين الأصحاب، فتحمل على نفي الزكاه عن خصوص هذا القدر المأخوذ و لا بعد فى حمل كثير منها على ذلك.

كصحيحه رفاعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها، فيؤدى خراجها الى السلطان هل عليه عشره؟ قال: لا (١). فان الظاهر أن المراد عشر الخراج، و الا كان المناسب أن يقال: هل عليه عشرها كما قال أو يشتريها، فافهم.

و فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل يتكاري الأرض من السلطان بالثلث و النصف، هل عليه فى حصته زكاه؟ قال: لا (٢). أى: فى حصه السلطان، كما فى الوافى.

و روى الشيخ فى التهذيب عنه فى الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل له الضيعه، فيؤدى خراجها، هل عليه فيها عشره؟ قال: لا (٣).

و فى المنتهى (٤): ان حاصل المعنى أن العشر لا يثبت فى غله الضيعه بكما لها قال: و لا - بأس بهذا الحمل، اذ هو خير من الاطراح، فان ما دل على ثبوت الزكاه فى مثله كصحيحه البنزطى ظاهر الرجحان غير قابل للتأويل.

ص: ٤٤٤

١- ١) وسائل الشيعه ١٣٢/٦، ح ٢.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٣٠/٦، ح ٥.

٣- ٣) التهذيب ٣٧/٤، ح ٦.

٤- ٤) المنتهى ٥٠٠/١.

و عن سهل بن اليسع انه حيث أنشأ سهل آباد و سأل أبا الحسن عليه السّلام عما يخرج منها ما عليه، فقال: ان كان السلطان يأخذ خراجه، فليس عليك شيء، و ان لم يأخذ السلطان منك شيء، فعليك اخراج عشر ما يكون فيها (١).

و روى الشيخ عن أبي كهمس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: من أخذ منه السلطان الخراج، فلا زكاه عليه (٢).

و ظاهر هاتين الروايتين موافق لما ذهب اليه بعض العامه، من أنه لا عشر في الأرض الخراجيه، و هو خلاف الإجماع.

قال في التذكرة: لا تسقط الزكاه بالخراج عند علمائنا أجمع. و في التهذيب أنه مقصور على الأرضين الخراجيه، و ذكر أن على أهلها سوى القبالة العشر، قال: فيكون المعنى لا زكاه عليه لجميع ما أخرجته الأرض، و ان كان يلزمه فيما يبقى في يده.

و من هنا يظهر أنه لا- يفهم منه قول الشيخ بعدم وجوب الزكاه في الأرضين الخراجيه، كأبي حنيفه، على ما جزم به بعض المحققين، قال: فاجماع العلامة في محل المنع، لان الشيخ أيضاً وافق الأصحاب، كما صرح به في تهذيب الأحكام.

و يرشد اليه أيضاً ما في الإستبصار من أن الوجه فيما يتضمن نفى الزكاه عن يأخذ السلطان منه الخراج أن يحمل على أنه لا زكاه عليه عن جميع ما يخرج من الأرض، و ان كان يلزمه فيما يبقى في يده اذا بلغ الحد الذي فيه الزكاه، جمعاً بين الأخبار (٣).

ص: ٤٤٧

١-١) وسائل الشيعه ١٣٢/٦، ح ١.

٢-٢) التهذيب ٣٧/٤، ح ٧.

٣-٣) الإستبصار ٢٥/٢.

و فى الخلاف: أن مذهب أبى حنيفه أنه اذا أسلم من وضع عليه الجزيه من أهل السواد اخذت تلك الجزيه منه باسم الخراج عن رقبه الأرض و لا عشر فى غلتها، و عندنا يجب العشر عن غلتها و يسقط الخراج، و لا يجتمع العشر و الخراج أبداً اجماعاً، قال: و اعتقد أصحابنا أن أبى حنيفه يقول: ان العشر و الخراج الذى هو الثمن هو الأجره لا يجتمعون و تكلموا عليه، و اعتقد أصحاب أبى حنيفه أنا نقول:

العشر و الخراج الذى هو الجزيه يجتمعان و تكلموا عليه. و قد بينا الغلط فيه (١) هذا كلامه. و عليه يحمل ما احتج به أصحاب الرأى من قوله عليه السّلام «لا يجتمع العشر و الخراج فى أرض مسلم».

قال الشهيد فى البيان: و يتصور هذا الخراج فى موضعين: فى المفتوحه عنوه، و فى أرض صالح الإمام أهلها الكفار على أن يكون للمسلمين و على رقابهم الجزيه، ثم رد الأرض عليهم مخرجه ثم يسلمون، فانه يبقى الخراج، و لا تسقط الزكاه، بخلاف ما لو ضرب على أرضهم المملوكه خراجاً و أسلموا فانه يسقط، و الفرق أن الأول أجره و الثانى جزيه (٢).

و يحتمل على بعد أن يحمل العشر على حصه المقاسمه، و يقربه الاقتصار عليه و حيث اريد به الزكاه ردت بنصف العشر، لثلا يلزم تأخير البيان، فالمعنى أن من أخذ منه المال المضروب على الأرض، فليس عليه قسط من حاصلتها، فانهما لا يجتمعان.

و بالجمله فالظاهر أنه لا خلاف فى أن الخراج لا يغنى عن الزكاه، على ما يظهر من التذكره و المعبر و المنتهى. و أما الزكاه التى يأخذها السلطان، فالمشهور الذى يكاد يكون اجماعاً أنها لا تغنى أيضاً، للاخبار المستفيضه البالغه حد التواتر،

ص: ٤٤٨

١-١) الخلاف ٦٨/٢-٧٠.

٢-٢) البيان ص ١٨٣.

أن موضعها أهل الولاية، ولا يجزئ ان أعطيت غيرهم و ان كانوا ذوى قرابه، و انه تجب اعادتها بعد الاستبصار اذا دفع الى غيرهم فى زمان الضلاله.

و فى صحيحه أبى أسامه قال قلت لابى عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتونا فيأخذون منا الصدقه فنعطيهم اياها، أ تجزئ عنا؟ فقال: لا، انما هؤلاء قوم غصبوكم أو قال: ظلموكم أموالكم، و انما الصدقه لاهلها (١).

فلا محيص عن ارتكاب التأويل فيما ظاهره خلاف ذلك.

مثل ما رواه الشيخان فى الصحيح، و ما يجرى مجراه عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: ان أصحاب أبى أتوه فسألوه عما يأخذ السلطان فرق لهم، و انه ليعلم أن الزكاه لا تحل الا لاهلها، فأمرهم أن يحتسبوا به، فجال فكرى و الله لهم، فقلت: يا أبة انهم ان سمعوا ذا لم يزك أحد، فقال: يا بنى حق أحب الله أن يظهره (٢).

و عن عيص بن القاسم فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الزكاه، فقال:

ما أخذ منكم بنو أميه فاحتسبوا به، و لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فان المال لا يبقى على هذا أن يزكاه مرتين (٣).

و فى صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صدقه الأموال يأخذها السلطان، فقال: لا آمرك أن تعيد (٤).

و فى روايه ابن بكير: ليس على أهل الأرض اليوم زكاه الا من كان فى يده شىء مما أقطع الرسول صلى الله عليه و آله.

ص: ٤٤٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٧٤/٦-١٧٥، ح ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٥.

و فى قرب الاسناد أن علياً عليه السلام كان يقول:اعتد فى زكاتك بما أخذ العشار منك، و اخفها عنه ما استطعت (١).

و مثله صحيحه يعقوب بن شعيب قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العشور التى تؤخذ من الرجل أ يحتسب بها من زكاته؟قال:نعم ان شاء (٢).

قال سلطان العلماء:لعل المراد ما أخذ باسم الزكاه.و الظاهر من الاحتساب جعله من الزكاه،يحتمل أن المراد بالاحتساب الاحتساب من المئونه،فيزكى المال بعد وضعه،و هو بعيد.

و فى معناها روايه السكونى على ما فى الكافى و الفقيه عن على عليه السلام قال:ما أخذ منك العاشر فطرحة فى كوزه فهو من زكاتك،و ما لم يطرح فى الكوز تحتسبه من زكاتك (٣).

و الظاهر أنه العاشر من قبل السلطان العادل،و عدم احتساب الخارج عن الكوز،لعدم وصوله الى بيت المال.و الأشهر أن هذه الروايات أيضاً محموله على أنه لا- نخرج الزكاه عما أخذوه،و ان وجب اخراجها عما بقى،على ما فى روضه المتقين و غيرها،جمعاً بينها و بين ما سبق.و ربما يحمل على التقية،لثلا يشتهر عنهم عليهم السلام أنهم لا يجوزون أداء الزكاه اليهم،و يأمرن شيعتهم بالاعاده مره اخرى.

قال الفاضل التقى المتقى:ظاهرها جواز الاحتساب و استحباب الاعاده، و الفرق بينهما ظاهر،فان ظاهر الأخبار الأوله أداء الزكاه اختياراً الى غير المستحق بخلافه هنا،فانهم يأخذون جبراً،فلا استعداد فى السقوط،سيما اذا أخرج الزكاه

ص: ٤٥٠

١- ١) وسائل الشيعه ١٧٥/٦، ح ٨.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٧٣/٦، ح ١.

٣- ٣) وسائل الشيعه ١٧٣/٦-١٧٤، ح ٢، من لا يحضره الفقيه ٢٩/٢ ح ١٦١٣.

لان يؤدى الى المستحق، فأخذها الظالم جوراً، فانه بمنزله التلف (١).

و فى شرح الارشاد للمحقق الأردبيلى قدس سره: يمكن الجمع بأنه ان أخذ الظالم الخراج على وجه الزكاه قهراً يحتسب و تبرأ ذمه المالك و تبقى فى ذمتهم فكانهم أخذوا مال الفقراء المودوع عند المالك قهراً و من غير تفريط (٢).

و يحتمل أن يكون المراد لا- يجزئ عن غير ذلك المال، لانهم اذا اخذوا زكاه الغلاه أكثر مما يستحق، فلا يجوز له أن يحتسب الزائد من زكاه الذهب و الفضة، بل يجب اخراجها على حده.

و فى الفقيه سئل أبو الحسن عليه السّلام عن الرجل الذى يأخذ منه هؤلاء زكاه ماله، أو خمس غنيمته أو خمس ما يخرج له من المعادن، أ يحسب له ذلك فى زكاته و خمسه؟ فقال: نعم (٣).

و علله فى التعليقه السجادية بأن ذلك بمنزله أخذ مال الغير عنهم بالجبر بل نفسه. و لا يبعد أن يوجه ذلك، بأنه يثاب الرجل عليه ثواب الزكاه و الخمس، و يحسب ذلك له فى زكاته و خمسه عند الله سبحانه.

قال فى البيان: لو أخذ الظالم العشر أو نصفه باسم الزكاه، ففى الاجتزاء بها روايتان، و الأقوى عدمه، و يزكى حينئذ الباقي و ان نقص عن النصاب بالمخرج و ذكر الشيخ فى قوله عليه السّلام «و ليس على أهل الأرض اليوم زكاه» أنه قد رخص اليوم لمن وجب عليه الزكاه و أخذه السلطان الجائر أن يحتسب به من الزكاه، و ان كان من الأفضل اخراجه ثانياً، لان ذلك ظلم به.

هذا ما ظفرنا به من افادات القوم رحمهم الله، و لا يذهب على الفطن أن المفهوم

ص: ٤٥١

١- ١) روضه المتقين ٣/٧٤.

٢- ٢) مجمع الفائدة ٤/١١٦.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٢/٤٣، ح ١٦٥٦.

من كثير منها اختصاص الرخصه بالمخاطبين و من يجرى مجراهم، فيشكل التمسك بها على عموم الأشخاص و الأحوال بمجرد ما جوزه الشيخ في مقام الجمع.

و كذا ما في شرح الشرائع، فانه بعد ما أجاز بيع ما يأخذه الجائر باسم المقاسمه أو الخراج تبعاً للمحقق و نفى عنه الخلاف، و ان كان ظالماً في أخذه، و علله باستلزام تركه و القول بتحريمه الضرر و الحرج العظيم على هذه الطائفة، قال: و كذا القول فيما يأخذه باسم الزكاه، و لا يختص ذلك بالأنعام، بل حكم زكاه الغلاه و الأموال كذلك.

ثم قال: و هل تبرأ ذمه المالك من اخراج الزكاه مره أخرى؟ يحتمله، كما في الخراج و المقاسمه. و الأقوى عدم الاجتزاء بذلك، بل غايته سقوط الزكاه عما يأخذه اذا لم يفرط، و وجوب دفعه اليه أعم من كونه على وجه الزكاه أو المضى معهم في أحكامهم و التحرز عن الضرر بمباينتهم (1) انتهى.

و يظهر منه انتفاء القائل به عنده، و الا- لاستنده اليه، و الظاهر من التعليل أنه لا فرق في الجائر بين الامامى و المخالف، ضروره استلزام التحرج منه أعظم ما يكون من الطرح في هذه الأعصار، مع ما عرفت أنه مما يتوقف عليه الزرع و الفلاحه.

و لعل ما ذكره الشهيد الثانى من اختصاص ذلك بالمخالف، متمسكا باصالة المنع الا ما أخرجه الدليل، و شهاده القرائن بأن المسئول عنه الأئمه عليهم السلام انما كان مخالفاً للحق، فيبقى الباقي، مختص بما شاهده في عصره من عدم التضرر بالتحرج منه، مع أنك قد علمت ما فى أصالة المنع من الضعف، فان الأصل براءه الذمه عن الحقوق الماليه، حتى يثبت خلافه، على ما نبه عليه السيد المرتضى

ص: ٤٥٢

فى الإنتصار، مضافاً الى ما مر من ظاهر القرآن.

فشكل الحكم بوجوب اخراج الزكاه عن غير ما يبقى من النماء و الفائده بعد وضع المؤن كلها، و اخراج جميع ما يأخذه الظلمه على الغله مطلقاً، لانتفاء ما تطمئن به من الأدله عليه، و لعل الاقتصار على استثناء ما يحتمل أن يكون خراجاً أو زكاه، أو يجوز أن يكون مقاسمه و قباله، أقرب دون ما يقطع بخروجه عنها من المصادرات الزائده، لعدم الظفر بالقائل بالتعميم صريحاً، و التردد فى الاكتفاء فى مثله بمجرد ما تضمنه استثناء المؤنه و نحوها من الإطلاقات.

تنبيه:

أطلق الأكثر وجوب العشر فيما يبقى من الغلات بالجارى و ما يجرى مجراه

مما ليس له مؤنه، كالثلج و المطر و ما يشرب بالعروق من غير سقى، و نصفه فيما يتوقف السقى به الى المؤنه و الكلفه، مثل السقى بالرشا و القرب و الداليه التى يديرها البقر و ما أشبه ذلك، و لم ينص أحد على حكم المسقى بالمياه الجارىه من القنوات، و هو لا يخلو عن اشكال، لما فيها من الافتقار الى كلفه زائده و مؤنات كثيره، مع ما تقدم من أصله نفى ايجاب الحقوق فى الأموال و غير ذلك مما ينبه، على أنه لا يجب فيه الا نصف العشر، كما ذهب اليه بعض العامه.

و صرح الفاضل البقى المتقى رحمه الله فى حديقته المتقين، بأنها كالمطر و الجارى و الناعور الذى يديره الماء بنفسه كالدولاب، و ذكر جماعه من الأصحاب منهم العلامه فى التذكره أن الضابط فى التنصيف احتياج ترقيه الماء الى الأرض الى آله من دولاب أو داليه أو نحو ذلك.

و أنت خبير بأن ما ورد فى النصوص انما هو تعلق العشر بشىء مما يفتقر الى

المثونه للترقيه، و نصف العشر بما لا كلفه فيه كذلك، فكيف يقاس عليه ما يشترك معه في تلك العله المستنبطه، و هي الافتقار الى الزرع على ما يسقى بالدوالى و النواضح و الرشا و القرب، لافتراقه عنه في جميع تلك الأوصاف.

و كذا الحال فيما لو كان الماء يجرى من النهر في ساقيه الى الأرض و يستوى في مكان قريب من وجهها، لا يصعد الا بدولاب و شبهه، فانه يشكل القطع بأنه من الكلفه المسقطه لنصف الزكاه، بناءً على أن مقدار الكلفه و بعد الماء و قربه لا يعتبر، كما في التذكرة، لما عرفت من انتفاء النص العام على تلك الضابطه.

و ما ادعاه من عدم اعتبار مقدار الكلفه و بعد الماء و قربه أول المسأله، و لا يكتفى في مثله بمجرد الدعوى و في المعتمد من الاشعار بكونه اتفاقياً غير مفيد.

و الأظهر عدم التعدى عن المنصوص، فما يصدق عليه السقى بالنهر و السيح و الغيل و العين و الجارى يكون عشرياً، و لا يعتبر الاحتياج الى المثونات الكثيره و الكلفه الزائده في بعض القنوات أو جميعها، مع أن كثيراً منها من قبيل احياء الأرض، لانها مما لا يتكرر و ناشئه من حفر الأنهار الصغار من النهر العظيم و السواقى الى حيث يسوق الماء اليه.

على ما نبه عليه العلامة رحمه الله، قال: و لا يؤثر حفر الأنهار و السواقى و احتياجها الى ساق يسقيها و يحول المال من موضع الى آخر في نقصان الزكاه لاین الحرث من جمله احياء الأرض و لا يتكرر كل عام، و الساقى لا بد منه في كل سقى، فجرى مجرى الحارث.

و في صحيح زراره و بكير عن الباقر عليه السلام قال: في الزكاه ما كان يعالج بالرشا و الدوالى و النواضح، ففيه نصف العشر و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو

عين أو بعل أو سماء ففيه العشر كاملاً (١).

و في روايه أخرى عنه عليه السلام: فاذا كان يعالج بالرشا و النضح و الدلاء ففيه نصف العشر، و ان كان السقى بغير علاج بنهر أو عين أو سماء ففيه العشر (٢).

فان الظاهر منه أنه يجب العشر في كل ما يسقى بالنهر و نحوه من غير علاج بالرشا و غيره، و في الفرق بين القناه و الناعور في ذلك نظر، لان العلاج ان خص بما يكون بالرشا و النضح و الدوالي نظراً الى صدر الروايه، فلا يتناول الناعور، كما لا يشمل ما يتكلف في اجراء مياه القنوات.

و ان اعتبر التعدى عن موضع النص، فيعم جميع ما يتعمل لاجراء المياه من العلاجات، و لعله اقتصر في الترقى عنه على ما يختص بالترقيه دون غيرها، لكون ذلك أقرب اليه. و لا يذهب عليك اشتراكه مع الا بعد في انتفاء الدلاله.

هذا و قد قال صاحب مجمع البحرين في القناه انها الابار التي تحفر في الأرض متتابعه ليستخرج ماؤها و يسيح على الأرض، و يجمع أيضاً على قنوات قال: و منه الحديث «فيما سقت السماء و القنى العشر» هذا كلامه (٣).

و كأنه من روايات العامه، لانه لم نطلع عليه في كتب الأصحاب، لكنه لا يخلو من تأييد لما ذكرنا فتدبر.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله عن النسخه المغلوطة جداً في (١٣) ربيع الثاني سنه (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٤٥٥

١-١) وسائل الشيعه ١٢٥/٦، ح ٥.

٢-٢) الوسائل ١٢٦/٦.

٣-٣) مجمع البحرين ٣٥٠/١.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٧)

رساله في صلاه الجمعه

اشاره

في صلاه الجمعه

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى الرجائي

ص: ٤٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى جعل الصلاه ذريعه للتقرب، و معراجاً للمؤمنين، و أمر بفعلها و حث عليها، و وعد بالجنه، و بشر بنعيمها الفاعلين، و نهى عن تركها و بالغ فيه، و أوعد على النار، و أنذر بأليمها التاركين، و أوضح سبيلها، و كشف عنها الغطاء فأظهر أمرها بالادله و البراهين.

ثم أرسل رسوله و نصب حججه ليكونوا لها و لغيرها مبينين و مفسرين، فطوبى ثم طوبى لمن كان لاخبار نبيه و آثار وصيه، ثم أوصيائه من المقتفين، صلى الله عليه و آله مقاليد السماء، و مصابيح الدجى، لمن تبعهم ملا السماوات وزنه الارضين.

أما بعد: فيقول العبد الذنوب الكئيب الضعيف الذليل الجانى اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا بن علاء الدين محمد المازندراني، حوسبوا حساباً يسيراً، و صيروا الى الجنه و المغفره مصيراً:

انى لما رأيت الايات و الروايات التى استدلوا بها على عينيه وجوب الجمعة فى زمن الغيبه مبالغين فيه، حتى كاد أن يقولوا بحتميتها مع أهل الضلاله و الخيبه غير داله على دعواهم، بل كلها فضلا عن جلها صريح بخلاف مدعاهم.

أردت أن أشير اشاره اجماليه الى طريق الحق و الانصاف، ساعياً فى اظهار

حقيقه الحال فى تلك المسأله من غير اعتساف، لئلا يغير المقلد بقول من يدعى أشياء لا يقدر على بيان ما يدعيه، وان بذل فيه كمال جهده و تمام مساعيه، والله يعصمنا من الخطيأ و الزلل، كائناً ما كان منهما فى القول و العمل، انه ملهم العقل و ملقن الصواب، و منه المبدأ و اليه المآب.

فوجدت الرساله (١) التى ألفها محمد بن المرتضى المدعو بمحسن قدس سره و أحسن اليه فى كل موطن، أشمل و أكمل من غيرها، فتعرضت لاقانيم ما فيها و ملاكه و أصوله من كلام الله تعالى و تقديس، و أمثاله المعصومين عليهم السّلام و رسوله صلّى الله عليه و آله، مقتصراً عليها غير متجاوز عنها، سوى ما يقتضى ذكره التقريب أو يكون مما يوجب للناظر فيه التعجب، لان باقى كلامه تطويل بلا طائل، و مع ذلك ليس هو قدس سره به بقائل، فحرى بنا أن نتركه جملة واحده مع ما فيه، لان من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

فأقول: و بالله الهدايه و الرشاد، و منه التوفيق و السداد، و به تسهل صعاب الامور و الشداد، قال قدس سره فى آخر المقدمه:

و نبداً أولاً- بكلام الله تعالى، ثم نورد كلام رسول الله صلّى الله عليه و آله، ثم كلام الائمة المعصومين عليهم السّلام، و الادله الشرعيه منحصره عندنا فى هذه الثلاثه، ثم نقل كلام الفقهاء المشتهرين من القدماء و المتأخرين، و ثبت به الاجماع المعبر عند القائلين به على الوجوب العيني، ثم نأتى بالوجوه العقليه المعبره عند أهل الرأى على ذلك، و الادله الشرعيه منحصره [عندهم] فى هذه الخمسه (٢).

ص: ٤٦٠

١- ١) و هى رساله الشهاب الثاقب فى وجوب صلاه الجمعه العيني، للعلامه المحقق الحكيم المتأله صاحب التأليف المشهوره المولى الاجل الفيض الكاشانى المتوفى سنه (١٠٩١) هـ ق.
٢- ٢) الشهاب الثاقب ص ١٣.

أقول: والله التوفيق وبيده أزمه التحقيق والتدقيق، فيه نظر ظاهر، لان المراد بالوجه العقليه ان كان هو القياس، فيخرج الاستدلال و ان كان هو الاستدلال فيخرج القياس.

و ان كان هما معاً، فليساً بدليل واحد يصح الحصر، اذ كل منهما دليل بحياله فلا يصح عددهما واحداً على قواعدهم، فان الادله الشرعيه عندهم عباره عن الكتاب و السنه و الاجماع و القياس و الاستدلال.

فأخبار أئمتنا المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين: اما (1) غير معدوده عندهم في عداد الادله، و اما مندرجه تحت السنه. و على أى تقدير فالحصر غير حاصر على ما اعتبره قدس سره، حيث عد كلامهم عليهم السلام دليل آخر من الادله الشرعيه.

فان قلت: انه أراد بأهل الرأى المجتهدين من أصحابنا الاماميه، و هم لا يقولون بالقياس، و ان كانوا يستنبطون الاحكام بالوجه العقليه المنحصره عندهم فى أحد عشر وجهاً، و ما أراد بهم الفقهاء الاربعه و من شائعهم من القائلين بالقياس، فالحصر حاصر اذ الادله حينئذ منحصره فى الثلاثه المختاره عنده و فى الاجماع و دليل العقل.

قلت: الادله عند فقهاءنا المجتهدين منحصره فى أربعة لا- فى خمسة، كما صرح به جماعه، منهم الشهيد فى الذكرى، حيث قال: الاشاره السادسه فى قول وجيز فى الاصول و هى أربعة، ثم فصلها بالكتاب و السنه و الاجماع و دليل العقل و قسمه على قسمين: ما لا يتوقف على الخطاب و هو خمسة ثم عدّها، و ما يتوقف

ص: ٤٦١

١- ١) هذا الترديد بناءً على مذاهب العامه و الخاصه، فالاول للاول، و الثانى للثانى و لذلك قال فى الذكرى: السنه طريقه النبى أو الامام المحكيه عنه، فالنبى بالاصاله و الامام بالنيابه، ثم قسمها الى قول و فعل و تقرير «منه».

عليه و هو سته ثم عدھا (١).

و قال البھائی نور اللہ مرقدہ فی زبده الاصول: الادله الشرعيه عندنا أربعه:

الكتاب، و السنه، و الاجماع، و دليل العقل. و قال فی الحاشيہ: و لا خامس للادله عندنا، و أما عندهم - و عنى بهم العامه - فخمسه.

و قال الفاضل الحلبي طاب مثواه في بعض فوائده (٢) أدله الاحكام عندنا منحصره في كتاب اللہ العزيز و سنه رسول اللہ صلّى اللہ عليه و آله المتواتره المنقولہ عنه، أو عن أحد من الائمه المعصومين عليهم السّلام، بالاحاد مع سلامه السند، و الاجماع، و دليل العقل كالبراءه الاصلية و الاستصحاب و الاحتياط.

و لما اشترك الكتاب و السنه و الخبر في كونها داله بمنطوقها تاره و بمفهومها أخرى، انقسمت الادله السميّه الى هذين القسمين، و المفهوم قسمان: مفهوم موافقه، و مفهوم مخالفه. و كانت هذه الادله كافيه في استنباط الاحكام.

و دل العقل و النقل على امتناع العمل بالقياس، على ما بين في كتب الاصول و نعى بالقياس اثبات الحكم في صورہ لاجل ثبوته في صورہ أخرى.

و يعتمد على أربعه أركان: الاصل، و هو الذي يثبت فيه الحكم بدليل من نص أو غيره. و الفرع، و هو الذي يطلب اثبات مثل ذلك الحكم فيه، و الحكم الذي يدعى ثبوته في الفرع لثبوته في الاصل. و العله، و هي الجامع بين الاصل و الفرع لمناسبه الحكم، كما تقول: الخمر حرام، فالنبيذ حرام بالقياس اليه، و الجامع هو الاسكار، فالخمر هو الاصل و النبيذ هو الفرع و الحكم هو التحريم و الجامع هو الاسكار و هو العله المقتضيه لثبوت الحكم فيهما.

ص: ٤٤٢

١- ١) الذكرى ص ٣.

٢- ٢) و هو ما أفاد و أجاد في جواب مسأله سأله عنها المهنا المدني نصر اللہ وجهما و شرف قدرهما «منه».

إذا عرفت ذلك فنقول: هذا القياس ان كان منصوص العله، ووجب العمل به و لا يكون قياساً فى الحقيقه، بل اثبات الحكم فى الفرع بالنص، كما فى قوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر أ ينقص اذا جف؟ قالوا: نعم، قال:

فلا اذن، دل على أن المقتضى للمنع هو اليبوسه الموجهه للنقص، فيعم الحكم الرطب بالتمر و العنب و التين الرطب باليابس، و غير ذلك من النظائر.

فالأحكام التى ليست منصوصه عندنا بالخصوصيه، قد يثبت فيها الحكم: اما بطريق مفهوم الموافقه، و هو أبلغ فى الدلاله من المنطوق، كما فى قوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (١) فانه يدل على الضرب بطريق أولى، و قيل: هذا يكون مقطوعاً به.

أو بطريق مفهوم المخالفه، كما فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم الزكاه» دل بمفهوم الخطاب على انتفاء الزكاه عن المعلوفه، و فى كونه دليلاً خلاف، أو بطريق القياس المنصوص العله، كما قلنا فى الرطب.

و ليس شيئاً من هذه الانواع بقياس، فلا يتوهم أنا نعدى الحكم من صورته الى أخرى الا على أحد من هذه الانواع، فلا ينسب اليها العمل بالقياس (٢) انتهى كلامه طاب منامه.

فظهر أن هذا الكلام من ذلك العلام قدس سره لا ينطبق على مذهب من مذهبي العامه و الخاصه، و لا يطابق ما عليه القوم، فهو اصطلاح جديد ليس له وجه سديد.

فان منصب الامام عليه السّلام و وظيفته على ما صرح به الاقوام أن يحفظ الشريعه القويمه، و ترويج الكتاب و السنه، على ما كانا عليه فى عهد صاحب الشريعه

ص: ٤٤٣

١- ١) سورة الإسراء: ٢٣.

٢- ٢) أجوبه المسائل المهنايه ص ١٥٤-١٥٥.

صلوات الله على شارعيها والمستحفظين لها بايضاح المبهمات، و افصاح المجملات و تبيين المتشابهات، و تعيين المنسوخات و الناسخات، و تعليم التأويل، و تعريف التنزيل، و الاخبار عن مراد الله عز و جل، الى غير ذلك من الاحكام و الحدود و الضوابط الشرعيه و الروابط الدينيه و القوانين المليه.

فهم عليهم السلام في الحقيقه حافظون لحجج الله و بيناته، ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه، و هذا معنى قوله صلى الله عليه و آله «و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (1) لان معنى عدم افتراقهما هو أن علم الكتاب عندهم عليهم السلام، فهم قائمون مقامه، و المينون كلامه، فهذا وجه ما اصطلح عليه الاقوام.

و أما وجه ما ذهب اليه ذلك العلام، فغير معلوم و لا مفهوم، غير أن لا مشاحه في الاصطلاح، مع أن اللازم من مذهب الاخباريين و هو قدس سره منهم انحصار الادله في اثنين: الكتاب و السنه، فبعد انضمام الإجماع و دليل العقل اليهما تصير أربعة، مطابقه لما عليه القوم، و هو ظاهر.

فهذا ما نعرف من ظاهر الحال، و هو روح الله أعراف بما قال، و لكن الظاهر أنه أراد بالوجه العقليه ما يسميه القوم بدليل العقل و العامه بالاستدلال، المراد به ما ليس بنص و لا اجماع و لا قياس.

و قد يطلق في العرف على اقامه الدليل مطلقاً، من نص أو اجماع أو غيرهما، و لكنه اصطلاح من عنده و عد كلامهم عليهم السلام دليلاً آخر من الادله، فزاد على كلا الاصطلاحين قسماً آخر.

فالحصر في طريقه العامه غير حاصر. و أما على قواعد القوم، فيلزم منه أن يكون قسم الشئ قسيمه، لانهم ذكروا في وجه الحصر أن الدليل على الحكم الشرعي: اما وحى أولاً، الاول: اما نوع لفظه معجز أولاً، الاول الكتاب، و الثاني

ص: ٤٦٤

(١-١) حديث الثقلين و هو حديث متواتر بين الفريقين، رواه الجمهور في كتبهم.

السنة. و غير الوحي اما كاشف عن تحقيق وحي أولا، الاول الإجماع و الثانى دليل العقل.

و قال مخالفونا: الوحي اما متلو و هو الكتاب، أولا- و هو السنة. و غير الوحي ان كان قول الكل فاجماع، أو مشاركته فرع لاصل فقياس، و الا فاستدلال، فظهر بذلك ما فى كلامه قدس سره من الخبط و الخروج عن القانون، فلينظر الى ما فيه.

المناقشه فى الايات الداله على وجوب صلاه الجمعه عيناً

اشاره

قال قدس سره: الباب الاول فى الدليل على عينيه وجوب الجمعه من كلام الله، قال الله تعالى فى محكم كتابه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١) تفق المفسرون على أن المراد بالذكر المأمور بالسعى اليه فى الآية، صلاه الجمعه، أو خطبتها، أو هما معاً، كما نقله غير واحد من العلماء.

فكل من تناوله اسم الايمان مأمور بالسعى اليها و استماع خطبتها و تعلمها (٢) و ترك كل ما يشغل عنها، فمن ادعى خروج بعض المؤمنين من هذا الامر فى بعض الاوقات فعليه الدليل، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين. و فى الآية مع الامر الدال على الوجوب ضروب التأكيد و أنواع الحث ما لا يخفى.

قال زين المحققين الشهيد الثانى فى رسالته التى ألفها فى تحقيق هذه المسأله و اثبات الوجوب العينى فى زمان الغيبه، و بسط القول فيه بما ملخصه: ان تعليق الامر فى الآية انما هو على النداء الثابت شرعيته لفريضه الوقت، أربعاً كانت أو اثنتين، و حيث ينادى لها يجب السعى الى ذكر الله، و هو صلاه الجمعه ركعتين

ص: ٤٦٥

١- ١) سورة الجمعه: ٩.

٢- ٢) فى المصدر: و فعلها.

و استماع خطبتها، و كأنه قال: إذا نودي للصلاه عند الزوال يوم الجمعة فصلوا الجمعة، أو فاسعوا الى صلاه الجمعة و صلوها.

قال: و هذا واضح الدلاله لا اشكال فيه، و لعله السر في قوله تعالى فَاسِئَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ و لم يقل فاسعوا اليها، و انما علقه على الاذان حثاً على فعله لها (١) حتى ذهب بعضهم الى وجوبه لها لذلك، و كذا القول في تعليق الامر بالسعي، فانه أمر بمقدماتها على أبلغ وجه، و اذا وجب السعي اليها وجبت هي أيضاً بطريق الاولى، و لا معنى لايجاب السعي اليها مع عدم ايجابها، كما هو ظاهر انتهى كلامه (٢).

أقول (٣): و بالله التوفيق «إذا» الشرطيه ليست بناصه في العموم لغه، لكونها من سور المهمله، و دعواهم أن المستعمله في الايات الاحكاميه تكون بمعنى «متى» و «كلما» فتفيد العموم عرفاً، نحو

ص: ٤٤٤

(١-١) في المصدر: على قبلها.

(٢-٢) الشهاب الثاقب ص ١٥-١٦.

(٣-٣) الغرض من هذا التفصيل الايماء الى كيفية الاستدلال بالايه، و طريقه الاستنباط منها، و فيه تعريض على المستدل، فان المراد بكون آيه مثلاً دليلاً على حكم، أنه يستنبط من منطوقها أو مفهومها ذلك الحكم، و يستدل بها عليه بعد العلم بضوابط الاستدلال من غير أن يستعان فيه بقول زيد و عمرو. كما يستدل مثلاً بقوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ عَلَى الضرب و الشتم و اللطم و بقوله عليه السلام «في سائمه الغنم الزكاه» على انتفائها عن المعلوفه. و بقوله «فلا- اذن» عن أن المقتضى للمنع هو اليوسه الموجه للنقص، فيعم الحكم الرطب باليابس، و ذلك ظاهر. ألا ترى الى ما سبق من الفاضل الحلى أنه كيف قسم الادله السمعيه و بين كيفية استنباط الاحكام في الكتاب و السنه، و الخبر تاره بالمنطوق و أخرى بالمفهوم، الى آخر ما ذكره فارجع اليه و تأمل فيه ثم اذعن بما ذكرناه «منه».

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ (٢) وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا (٣) غير مسلمه، و عموم الاوقات فى الايات ليس لدالاتها عليه، بل للإجماع و الاخبار.

و المراد بالنداء الاذان، يعنى: اذا أذن فى يوم الجمعة للصلاه. و اللام فيها للعهد، و المعهود صلاه الظهر المذكوره فى قوله أقم الصلاه لدلوك الشمس (٤) و أمثالها، و هى -أى: الظهر- أول صلاه صلاها رسول الله صلى الله عليه و آله، و هى الصلاه الوسطى التى خصها الله من بين الصلوات اليوميه بالامر بالمحافظه عليها، بعد الامر بالمحافظه على الجميع، كما دلت عليه الاخبار و صرحت به الاخبار و سيأتى مفصلاً.

و ذلك لان اللام منها لا يحتمل أن يكون للجنس و لا للاستغراق، و هو ظاهر و لا للعهد الذهنى لانه موضوع للحقيقه المتجدده فى الذهن، و اراده الفرد المنتشر منه محتاجه الى القرينه، و ليست فليست، مع أنه غير مستلزم للمطلوب، فتعين كونه للعهد الخارجى، و لا عهد فى موضع من القرآن بصلاه الجمعة.

فان قلت: العهد الخارجى على ثلاثه أقسام: الذكرى، و هو الذى تقدم لمصحوبه ذكر، نحو كما أرسلنا إلى فزعون رسولاً فعصى فزعون الرسول (٥) و العلمى، و هو الذى تقدم لمدخوله علم، نحو بالواد المقدس طوى (٦) إذ يبأيعونك تحت الشجره (٧) لان ذلك كان معلوماً عندهم. و الحضورى،

ص: ٤٦٧

١- ١) سورة المائده: ٦.

٢- ٢) سورة النحل: ٩٨.

٣- ٣) سورة النساء: ٨٦.

٤- ٤) سورة الاسراء: ٧٨.

٥- ٥) سورة المزمل: ١٦.

٦- ٦) سورة طه: ١٢.

٧- ٧) سورة الفتح: ١٨.

نحو الْيَوْمِ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (١) فيجوز أن يكون المراد هنا الثاني، إذ لا مانع له دون الأول.

قلت: هذا مع أنه خارج عن موضع استدلالهم انما يصح أن لو ثبت بطريق صحيح أن نزول الآية انما كان بعد علمهم بوجوب صلاة الجمعة، و اشتهاها و شيوعها فيما بينهم، و دون ثبوتها خرط القتاد، و كيف لا؟ و هم انما يشبتون أصل وجوبها بالايه، فكيف يصح هذا الاحتمال و الحال هذه؟ بل صرح بعض مثبتى وجوبها بأنها ما كانت معهوده و لا مشروعه قبل نزولها.

هذا و «من» اما للابتداء و علامته صحه ايراد «الى» أو ما يفيد معناه فى مقابلتها أى: اذا نودى نداءً ناشئاً من مؤذنى يوم الجمعة الى الصلاة، فعليكم السعى الى ذكر الله. فاللام هنا مفيده لمعنى الانتهاء، كالباء فى قولنا «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» و اما بمعنى «فى» كما أو مانا اليه، فانه فى الظروف كثيراً ما يقع بمعناه، نحو «من بيننا و بينك حجاب، و كنت من قدامكم» و لعله من أظهر الوجوه فان المراد بالنداء هنا ما يقع فى وسط يوم الجمعة و عرضه، لا ما يقع فى أوله و ابتدائه تأمل فيه.

و اما للتعليل مثله مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا ناراً (٢) و يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (٣).

و اما للتبيين، و هو اظهار المقصود من أمر مبهم، فهو هنا بيان ل «اذا» لان قولك وقت نداء الصلاة «وجب عليكم السعى اليها» مبهم، فاذا قلت: الذى هو يوم الجمعة، ظهر المقصود و رفع الابهام.

ص: ٤٦٨

١- ١) سورة المائدة: ٣.

٢- ٢) سورة نوح: ٢٥.

٣- ٣) عوالى اللثالى ١/٤٤، برقم: ٥٥.

و اما للتبعيض، و معناه: اذا نودى بعض يوم الجمعة. و اما زائده على القول بجوازها فى الايات.

و فى الآيه صنوف التأكيد و ضروب الحث و المبالغه فى طلب الخير و الاستباقه اليه، حيث عبر عن الذهاب الى ذكر الله بالسعى المفيد للاسراع فى المشى و المبالغه فيه، ثم أمر بترك البيع، ثم قال: السعى و الترك أنفع لكم عاقبه ان كنتم من أهل العلم، و هو مشعر بأن من لم يفعلهما فهو ليس من أهله، بل هو ممن لم يميز بين الخير و الشر و الصلاح و الفساد، و لم يفرق بين الضار و النافع.

و لعل الوجه فيه أن يوم الجمعة يوم مبارك مضيق على المسلمين، و هو يوم العمل و التعجيل، و فيه ساعه مباركه لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً الا أعطاه، و فيه يضاعف العمل، و يغفر للعباد، و ينزل عليهم الرحمه، من وافق منكم يوم الجمعة فلا يشتغلن بشىء غير العباده، و لكن الناس لما لم يحيطوا به علماً و كانوا فيه من الزاهدين، و منه و من فضائله من الغافلين، حثهم عليه و أمرهم بترك جميع أسباب المعاش فى ذلك الوقت، و قال «هو خير لكم» لان ما عندكم ينفد و ما عند الله باق و العاقل لا يؤثر الفانى على الباقي.

هذا و الاضافه فى ذكر الله للعهد، لان تعريفها باعتبارها، لا- تقول غلام زيد الا- لغلام معهود باعتبار تلك النسبه، لا لغلام من غلمانها، و الا لم يبق فرق بين النكره و المعرفه، و المعهود هو الصلاه، لانه لم يسبق غيرها.

و لذلك قال المستدل قدس سره بعد ما بلغ الى درجه الفهم و الانصاف، و تخلى عن التعصب و الاعتساف فى تفسير الصافى و هو كاسمه: فان الاسماء تنزل من السماء فَأَسْمَاءُ عَزَا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ يعنى: الى الصلاه كما يستفاد مما قبله و مما بعده و لم يقيدها بالجمعه، و لا استدل بها على وجوبها، بل اكتفى بذكر نبذ من الاخبار كما هو دأبه فى هذا التفسير، و لذلك وضعه ثم قال: و الاخبار فى وجوب الجمعه

أكثر من أن تحصى (١).

وقد عرفت أن المراد بالصلاه فى الآيه هو الظهر، فمن ادعى أن المراد بالذكر صلاه الجمعه أو خطبتها أو هما معاً فعليه الدليل قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .

اللهم الا أن يقولوا انا وجدنا آباءنا على أمه و انا على آثارهم مقتدون، و قول المفسرين على تقدير اتفاقهم (٢) ليس بحجه (٣)، اذ الادله الشرعيه منحصره فى أربعة أو خمس، و قد مرت اليه الاشاره، و ما عد قولهم منها، مع أنهم أخذوا بعضهم من بعض تقليداً من غير نظر دقيق، أو فكر عميق، و ليس فى الاخبار ما يدل على المراد به الصلاه أو خطبتها أو هما معاً، كما ادعاه القائلون بالوجوب العينى.

ص: ٤٧٠

١-١) الصافى ١٧٥/٥.

٢-٢) فان اتفاقهم ليس باجماع، و هو اجتماع رؤساء الدين فى هذه الامه فى عصر على أمر فضلا عن أن يكون اجماعاً معتبراً عندهم، و هو ما علم دخول المعصوم فيه خصوصاً على طريقه المستدل، فانه غير قابل به مطلقاً، و لا يكون هو عنده حجه، كما مر فى مقدمه كتابه. و الغرض اما الرد عليه، مع أن المفسرين ما استدلوا على ما ادعوه بدليل يعتمد عليه و لا استندوه الى قول من يركن النفس اليه، بل اکتفى بعضهم بمجرد أن قال: المراد بالذكر هنا الخطبه، و فسره الآخرون بصلاه الجمعه من غير دليل و بيان و لا حجه و برهان «منه».

٣-٣) و من أراد أن يعرف أن قول المفسرين و اتفاقهم و اجماعهم ليس بحجه، و انه لا يجوز تقليدهم و لا- الاعتماد على قولهم، فعليه بمطالعه ما ذكره المستدل قدس سره فى ديباجه تفسيره الصافى، فانه قد بين ذلك فيه بما لا مزيد عليه، و لاني لا عجب منه أنه كيف اعتمد فى هذا المقام على قولهم؟ و بنى أساس الاستدلال و مداره عليه، مع ما قاله فى هذا الكتاب، و لعل ذلك منه قدس سره كان بعد أن وصل الى مقام التحقيق و التدقيق و كان هذا قبله «منه».

و كيف يكون قولهم حجه؟ مع ما هو المشهور بين الطلبة أنه لا يجوز تفسير القرآن بغير نص و أثر.

و قد نقل في مجمع البيان أنه قد صح عن النبي و عن الائمة عليهم السّلام أن تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح و النص الصريح. و روت العامه عن النبي صلّى الله عليه و آله أنه قال: من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ (١).

و في طريق الخاصه عنه صلّى الله عليه و آله: ليس شيء بأبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن (٢).

و في ذلك تحير الخلائق أجمعون الا من شاء الله، و انما أراد الله لنعمته في ذلك أن ينتهوا الى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله الى طاعته بكتابه، و الناطقين عن أمره و أن يستنبطونه منهم. فأما غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً، و اياك و اياك و تلاوه القرآن برأيك، فان الناس غير مشتركين في علمه، كاشتراكهم فيما سواه من الامور، و لا قادرين عليه و لا على تأويله الا من حده، و بابه الذي جعله الله له، فافهم و اطلب الامر من مكانه تجده انشاء الله.

و في حديث سليم بن قيس الهلالي قال قلت لامير المؤمنين عليه السّلام: انى سمعت من سلمان و المقداد و أبى ذر شيئاً في تفسير القرآن و أحاديث عن النبي صلّى الله عليه و آله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعته منهم، و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيره من تفسير القرآن و من الاحاديث عن النبي صلّى الله عليه و آله، ثم تخالفونهم و تزعمون أن ذلك كله باطل، أفتري الناس يكذبون على رسول الله صلّى الله عليه و آله متعمدين، و يفسرون القرآن بآرائهم.

قال عليه السّلام: ان في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً

ص: ٤٧١

١-١) مجمع البيان ١٣/١.

٢-٢) تفسير العياشى ١٧/١.

و عاماً و خاصاً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله في عهده حتى قام خطيباً، فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابه، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده الحديث (١).

و يستفاد منه أن لا اعتماد على شيء من تفاسير العامه اذا لم يكن على طبقه في طريقنا خبر صحيح و لا سيما في المتشابهات.

و بالجمله الاستدلال بالايه على وجوبها العيني موقوف على اثبات تلك المقدمات الممنوعه، و دون اثباتها خرط القتاد. و على تقدير دلالتها عليه، فهو مخصوص بأهل زمانه صلى الله عليه و آله.

لما تقرر في الاصول من أن الخطابات العامه المشافهه الوارده على لسان الرسول ليست خطابات لمن بعدهم، و انما يثبت حكمها لهم بدليل آخر من نص أو اجماع أو غيرهما، و أما بمجرد الصيغه فلا، و سيأتي تفصيله.

فالايه بانفرادها لا تدل على وجوبها العيني في هذا الزمان، بل لا بد في الدلاله عليه من انضمام أمر آخر من نص أو اجماع، و هما غير ظاهرين.

أما الثاني فظاهر، بل المشهور أن الإجماع منعقد على خلافه كما سيأتي.

و أما الاول فتعرف حاله، و منه يظهر أن الاستدلال بهذه الآيه و تاليها على تلك المسأله لا يجدى نفعاً، بل العمده فيها هي الاخبار، فان تمت دلالتها يثبت المدعى و الا فلا.

وهم و تنبيه:

جعل بعضهم من باب الاضطرار حديث أبي أيوب الخزاز

فيما سأل أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

ص: ٤٧٢

قال: الصلاة يوم الجمعة و الانتشار يوم السبت (١). مؤيداً و مفسراً للآية.

و أنت و كل سليم العقل خبير بأنه ليس فيه عين و لا أثر لما ادعاه، بل الوجه فيه ما روى المعلى بن خنيس عنه عليه السّلام أيضاً أنه قال: من وافق منكم يوم الجمعة فلا يشتغلن بشيء غير العبادة، فان فيه يغفر للعباد، و تنزل عليهم الرحمة (٢).

فكان ينبغي للعاقل أن يصرف تمام وقته في ذلك اليوم في الطاعة و العبادة، و بعد انقضائه فله الانتشار من الارض و الابتغاء من فضل الله.

يؤيده ما في خطبه على عليه السّلام الا أن هذا اليوم يوم جعل الله لكم عيداً، و هو سيد أيامكم، و أفضل أعيادكم، و قد أمركم الله في كتابه بالسعى فيه الى ذكره فلتعظم رغبتكم فيه، و لتخلص نيتكم فيه، و أكثروا فيه التضرع و الدعاء و مسأله الرحمة و الغفران، فان الله عز و جل يستجيب لكل من دعاه و يورد النار من عصاه و كل مستكبر عن عبادته، قال الله عز و جل أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ و فيه ساعه مباركه لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً الا أعطاه (٣).

و هو كما ترى ناص بالباب، و الله يهدى من يشاء الى الصراط السوى و الطريق الصواب، فانه صريح في أن المراد بالذكر في آيه الدعاء و التضرع و مسأله الرحمة و الغفران و الاستكانه عند الرحمن.

نعم يمكن أن يجعل مؤيداً لقول المفسرين ما في علل الشرائع عن الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال: اذا قمت الى الصلاة انشاء الله فأتها سعيّاً، و ليكن عليك

ص: ٤٧٣

١-١ (١) مجمع البيان ٢٨٩/٥.

٢-٢ (٢) وسائل الشيعة ٦٥/٥، ح ١١.

٣-٣ (٣) وسائل الشيعة ٦٥/٥، ح ١٢.

السكينة و الوقار، فما أدركت فصل و ما سبقت به فأتته، فان الله عز و جل يقول:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ قَال:

و معنى فاسعوا هو الانكفاء (١)، فتأمل.

و اعلم أن الامر اذا علق على عله ثابتة عليتها بالدليل، مثل ان زنا فاجلدوه، فالاتفاق على أنه يجب تكرار الفعل بتكرار العله، للإجماع على وجوب اتباع العله و اثبات الحكم بثبوتها.

و ان علق على غيرها، أى: على أمر لم يثبت عليته، نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدك. فالمختار عند المحققين أنه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به، لان السيد اذا قال لعبده: اذا دخلت السوق فاشتر كذا، مقتصراً عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق، عد ممتثلاً، و ذلك معلوم قطعاً. و لو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك.

فنقول: لا ريب فى أن النداء ليس بعله ثابتة عليتها بالدليل لوجوب السعى لانه ليس بواجب، فتعليقه عليه يدل على أنه ليس بواجب أيضاً، لان تعليق الواجب على المندوب ينافى وجوبه.

و بهذا ينهدم أساس ما بنى من أن الامر للوجوب، و انه اذا وجب السعى اليها وجبت هى أيضاً، الا- أن يقول: لما كان السعى واجباً، فتعليقه عليه يوجب وجوبه أيضاً.

و فيه أنه قال: تعليق السعى عليه يستلزم وجوبه، فاذا قال بوجوب النداء لتعليق السعى عليه جاء الدور، مع أنه مناف للقاعده المذكوره آنفاً. و أيضاً لو كان النداء عله لوجوبه، كما ينادى به قوله: و حيث ينادى لها يجب السعى، فاذا لم يتحقق النداء لم يجب السعى بل يحرم، كما أنه اذا لم يتحقق الزنا لم

ص: ٤٧٤

يجب الجلد بل يحرم.

اللهم الا- أن يقول: وجوب السعى فرع النداء، فاذا نودي وجب، و اذا لم يناد لم يجب، فاذن ترك النداء المندوب يستلزم ترك السعى الواجب، ضروره استلزام انتفاء العله انتفاء المعلول.

و يمكن الجواب بأن مفهوم الشرط ليس بمعتبر عند بعضهم. و على تقدير اعتباره انما يعتبر اذا لم يكن للتقييد به وجه آخر سوى عدم الحكم فى المسكوت و هنا يمكن أن يكون السبب فى تعليقه عليه الحث على فعله و الترغيب به، كما أشار اليه المستدل، فتأمل.

و لكن يمكن أن يكون المراد به نداءً خاصاً، كما أشار اليه الشهيد فى شرح الارشاد، حيث قال بعد الاستدلال بالايه على الوجوب التخييري: و يشكل باراده نداء خاص قيد فيه الامر بالسعى (١).

و اعلم أيضاً أن المقرر فى الاصول أن الواجب اذا كان مقيداً بمقدمه، أى:

بما يتوقف ذلك الواجب عليه، فتلك المقدمه أيضاً واجبه، لا أنه اذا كانت مقدمه الشئ واجبه فذلك الشئ أيضاً واجب، كما هو المفهوم من كلامه.

و بالجملة فهو كما ترى كلام مضطرب مشوش، لا يلائم أوله آخره، فتأمل فيه.

وهم و تنبيه:

أنت خبير بأن مقتضى ظاهر سياق الآيه الكريمة أن يقال: فاسعوا اليها

الا أنها عبر عنها بالذكر اشاره الى أنها ذكر الله، و انه ينبغى القصد بفعلها أنها ذكر الله، لا لان يكون اشاره الى أن المراد به صلاه الجمعه و السعى اليها،

ص: ٤٧٥

كما فهمه زين المحققين، وجعله سراً ونكته لخلاف مقتضى الظاهر، وما يفهم هذا المعنى من الآيه الا باستعانه الرمل، لا بل بالوحي و نزول جبرئيل عليه السلام.

و لعمر الحبيب أنه بهذا التفسير ألحقها بالالغاز و المعميات، و ما هذا الا التفسير بالرأى الممنوع شرعاً، و هذا ظاهر لمن له أدنى دربه بأساليب الكلام ثم أخذ فطانتة بيده و لاحظ المقام.

و الحاصل أن اراده صلاحه الجمعه من ذكر الله خلاف ظاهر الآيه، و من المقررات و المسلمات فى الاصول امتناع أن يخاطب الله بشيء يريد خلاف ظاهره (1) من دون البيان، و الا- لزم الاغراء بالجهل، لان اطلاق اللفظ الظاهر الدلاله على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه اراده لافظه منه ذلك المعنى، و ذلك معلوم بالوجدان الصحيح.

فاذا لم يكن ذلك المعنى مراد الالفاظ، كان اعتقاد السامع ارادته له جهلاً فاطلاقه مع عدم ارادته معناه الظاهر اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل، و لانه بالنسبه الى غير ظاهره مهمل، و لذلك كان مدار الاستدلال و الاحتجاج بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر.

و قد عرفت أنهم عليهم السلام ما بينوا الذكر فى الآيه بصلاحه الجمعه فى شيء من الاخبار المذكوره فى الاصول المتداوله بين الاصحاب، و الا لكان الاستدلال به أولى من الاستدلال بقول المفسرين، و خصوصاً على طريقه المستدل، بل الظاهر المتبادر من أغلب الروايات الوارده فى ذلك الباب أنه باق على عمومه، و قد

ص: ٤٧٦

١- ١) و لم يخالف ذلك الاشر ذمه قليله من الحشويه و المرجئه، فالاولون يجوزون أن يخاطب الله بالمهمل، و الآخرون يجوزون أن يعنى فى النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبهم قريب من مذهب الحشويه، لان اللفظ بالنسبه الى معنى خلاف ظاهره فى غير بيان مهمل «منه».

مرت اليه اشاره اجماليه، فذكر و تفكر.

نعم طريقه الاستدلال و ضوابط العربيه تخصصانه بالصلاه المذكور قبله، و قد علم أن المتبادر منها هو الصلاه المذكوره فى سائر الايات.

نعم لو كان ورد نص فى أن المخالفين فى عهده صلى الله عليه و آله كانوا متناقلين فى ذهابهم الى صلاه الجمعه، فنزلت حثاً لهم على ذلك و ترغيباً، لكان لما ذكره وجه، و ليس فليس، هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله.

قال قدس سره: و قال سبحانه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (١) و قد فسر الذكر هنا أيضاً بصلاه الجمعه، فسامها الله تعالى ذكراً فى السورتين، و أمر بها فى احدهما، و نهى عن تركها و الاهمال بها و الاشتغال عنها فى الاخرى. و ندب الى قراءتهما فيها: اما وجوباً، أو استحباباً ليتذكر السامعون مواقع الامر و النهى، و موارد الفضل و الخسران، حثاً عليها و تأكيداً للتذكر (٢) بها، و مثل هذا لا يوجد فى غيره من الفروض، فان الاوامر بها مطلقه مجمله غالباً، خاليه عن هذا التأكيد و التصريح بالخصوص (٣).

أقول: و بالله التوفيق هذه الآيه كاختها السابقه و اللاحقه، بل لا دلالة فيها على ما رامه المستدل أصلاً. و أما ما ذكره فى ذيلها، فهو من قبيل الموعظه و النصيحه اللتين هما من دأب هؤلاء القائلين بالوجوب العيني، و ليس فيه ما يصلح للاستدلال أو يطمئن به البال، بل لا يسمن و لا يغنى من جوع، و لا يأمن من خوف.

مع أنه كلام قلده فيه الشيخ الحسين بن عبد الصمد الحارثي، فانه قال فى

ص: ٤٧٧

١- ١) سورة المنافقون: ٩.

٢- ٢) فى المصدر: للذكر.

٣- ٣) الشهاب الثاقب ص ١٦.

رساله له مسماه بالعقد الطهماسبي: ما أكد الله و لا رسوله و لا أهل بيته عليهم السّلام على أمر أكثر من التأكيد على الصلاه، و وقع النص و الإجماع على أنها أفضل الاعمال و صلاه الجمعه داخله في ذلك. ثم قال: و ذهب كثير من العلماء الى أنها هي الصلاه التي أمر الله بالمحافظه عليها.

و هذا الرجل الحارثي أيضاً قد قلد في كلامه هذا- أعنى في قوله و ذهب كثير من العلماء رحمهم الله- زين المحققين، كما سيأتى مع ما فيه.

ثم ذكر كلاماً خطاياً أو شعرياً لا- يؤول الى طائل، و حاصله ما ذكره المستدل ملخصاً، الا أنه قال في آخر كلامه: و هل شيء أحسن من أن يأمر الشاه بها في أيام دولته، فيكون ثوابها و ثواب من يصلحها في صحائفه الى يوم القيامة، و لعل توفيقات الالهيه اقتضت كون هذه السنه العظيمة مكتوبه في صحائفه، لا زال مسدداً مؤيداً الى يوم الدين.

و أمثال هذه الكلمات و التملقات في رسالته هذه أكثر من أن يحصى، و الغرض مفهوم، و المدعى معلوم على الفطن العارف.

تنبيه نبيه:

اعلم أنهم لم يفسروا الذكر هاهنا بصلاه الجمعه

، قال في الكشاف بعد أن أبقى الذكر في مقام التفسير على عمومه و لم يفسره بشيء: قيل: ذكر الله الصلوات الخمس، و عن الحسن جميع الفرائض، كأنه قال: عن طاعه الله. و قيل:

القرآن، و عن الكلبى الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و زاد في مجمع البيان قوله و قيل: ذكره شكره على نعمائه، و الصبر على بلائه، و الرضا بقضائه. ثم قال: و هو اشاره الى أنه لا ينبغي أن يغفل المؤمن

ص: ٤٧٨

عن ذكر الله في بؤس كان أو نعمه، فان احسانه في جميع الحالات لا ينقطع (١).

و قد نسج على منوالهم المستدل في تفسيره الصافي، حيث قال: أي: لا يشغلكم تدبيرها و الاهتمام بها عن ذكره، كالصلاه و سائر العبادات (٢).

و هو دليل على عدم عثوره في ذلك على خبر و لا أثر، لانه وضع تفسيره هذا على ذلك.

و يدل عليه أيضاً أنه ما فسر هذه الآية عبد على بن جمعه الحويزى في تفسيره المسمى بنور الثقلين بشيء، بل لم يتعرض لها أصلاً، فانه كان قد تعهد في تفسيره هذا أن يذكر في بيان الايات ما يعثر عليه من الاخبار و الروايات، فكل ما خصصه به هؤلاء تفسير بالرأى.

و الحق مع الزمخشري عليه من الرحمن ما يستحقه، حيث أبقاه على حاله و لم يفسره بشيء، و نعم ما فعل «كذلك يفعل الرجل البصير» (٣) لان الذكر يعم الثناء و الدعاء و الصلاه و قراءه القرآن و الحديث و ذكر الحلال و الحرام، و أخبار الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و الصالحين، و هو أعم من أن يكون باللسان أو الجنان أو الاركان.

و بالجمله كلما كان لله سبحانه، و هو غايته من الاعمال و التروك فهو ذكر،

ص: ٤٧٩

١-١) مجمع البيان ٢٩٥/٥.

٢-٢) تفسير الصافي ١٨٠/٥.

٣-٣) مصرع من أبيات موحد الجاهليه زيد بن عمرو بن فضل حيث يقول: أرباً واحداً أم ألف رب أدين اذا تقسمت الامور تركت اللات و العزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير و قال الدواني: انه كان رسولا مبعوثاً على نفسه، و عرف الرسول بأنه إنسان مبعوث من الحق الى الخلق، و هو أعم من أن يكون ذلك الخلق مغايراً له بالذات أو بالاعتبار «منه».

حتى المباحات لو قصد فيها لله تعالى و فعل توصلنا الى عبادته انسلك سلك الذكر.

و لما كان لله تعالى مدخله في كل الاشياء جواهرها و أعراضها التي من فعل الله، أو من فعل العباد، من حيث الخلق أو الاقدار و التمكين و الحكم و الامر و النهي، كان كل شيء صالحاً لأن يقع موقفاً لذكر الله، فالاعتبار اذن بالقصد و الملاحظه لله سبحانه أو لغيره، فتأمل و اعتبر و لا تكن من الغافلين.

فكيف يمكن تخصيص الذكر بصلاه الجمعه في مقام الاستدلال؟ مع عدم النص و القرينه، و هل هذا الا مجرد دعوى خال عن البينه و البرهان «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و بما ذكرناه ظهر فساد قوله قال الله تعالى في محكم كتابه (١).

و أما قوله قدس سره «و ندب الى قراءتهما» فأقول: في أي موضع من القرآن ندب اليهما، و انه لا- عين له و لا أثر في موطن من مواطنه، و لا- في باطن من مواطنه. نعم ورد ذلك في بعض الاخبار المأثوره عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ما بقى الليل و النهار.

اللهم الا أن يقرأ ندب على هيئه المفعول، و هو عن سياق كلامه قدس سره بعيد غايه البعد، و مع ذلك يلزم منه التفكيك و هو أيضاً قبيح.

و اعلم أن القائل بوجوب قراءه الجمعيتين في ظهر يوم الجمعه و الصدوق في الفقيه قال فيه: اقرأ في صلاه الظهر سوره الجمعه و المنافقين، فان نسيتهما أو واحده منهما و قرأت غيرهما ثم ذكرت فارجع اليهما ما لم تتعد نصف السوره،

ص: ٤٨٠

١- ١) اذ الذكر ليس نصاً و لا- ظاهراً في صلاه الجمعه، و هو المعنى بالمحكم، بل هو مشترك بين معان كثيره كما عرفت، و هو المراد بالمتشابه، فالايه من المتشابهات لا من المحكمات فتدبر «منه».

فان قرأت نصفها فتمم السوره واجعلها ركعتين نافله و سلم فيهما و أعد صلاتك بسوره الجمعتين.

ثم قال: و ما روى من الرخص فى قراءه غيرهما فى صلاه الظهر يوم الجمعة، فهى للمريض و المستعجل و المسافر (١). و أكده بروايات ذكرها.

و المشهور استحباب قراءتهما فيها، و الاحوط اختيارهما فى الظهر لروايه رواها الصدوق فى ثواب الاعمال (٢) و نقلها فى مجمع البيان (٣)، و ان كانت مجهوله بمحمد بن حسان، و للخروج عن الخلاف.

قال قدس سره: و قال عز و جل حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى (٤) خص الصلاه الوسطى بالامر بالمحافظه عليها من بين الصلوات بعد الامر بالمحافظه على الجميع، و الذى عليه المحققون أنها صلاه الظهر فى غير يوم الجمعة، و فيها هى الجمعة، و قال جماعه من العلماء: انها هى الجمعة لا غير، كذا قال زين المحققين طاب ثراه فى بعض فوائده (٥).

أقول: و بالله التوفيق فى الفقيه فى روايه زراره بن أعين الطويله نأخذ منها موضع الحاجه، قال قلت لابي جعفر عليه السّلام: أخبرنى عما فرض الله من الصلوات؟

ص: ٤٨١

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٤١٥.

٢-٢) ثواب الاعمال ص ١٤٦. عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السّلام قال: من الواجب على كل مؤمن اذا كان لنا شيعة أن يقرأ فى ليله الجمعة بالجمعه و سبح اسم ربك الاعلى، و فى صلاه الظهر بالجمعه و المنافقين، فاذا فعل ذلك فكأنما يعمل بعمل رسول الله صلّى الله عليه و آله و كان ثوابه و جزاؤه على الله الجنه. و ظاهر قراءتهما فى اولى المغرب و العشاء، فتأمل «منه».

٣-٣) مجمع البيان ٥/٢٨٣.

٤-٤) سوره البقره: ٢٣٨.

٥-٥) الشهاب الثاقب ص ١٦.

فقال: خمس صلوات في الليل و النهار، الى أن قال الامام عليه السّلام و قال: «حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى» و هي أول صلاه صلاها رسول الله صلى الله عليه و آله و هي وسط صلاتين بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر (١).

و في آيات الاحكام للراوندى عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه و آله كان يصلى بالهاجره و كانت أثقل الصلوات على أصحابه، فلا يكون وراءه الا الصف و الصفان فقال: لقد هممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاه بيوتهم فنزلت هذه الآيه (٢).

و فيه دلالة ما على أن الصلاه الوسطى هي صلاه الظهر، و قد اختلف فيها فذهب الى كل صلاه سوى صلاه العشاء طائفه، و لم ينقل عن أحد من السلف أنها صلاه العشاء. و ذكر بعض المتأخرين أنها هي لانها بين صلاتين لا تقصران، كذا ذكره جليبي في حاشيته على المطول.

و قيل: هي احدى الخمس لا بعينها، أبهما الله تحريصاً للعباد على المحافظه على جميعها، كما في ليله القدر و ساعه الجمعه.

و قال الصدوق في الفقيه: و قيل أنزلت هذه الآيه يوم الجمعه و رسول الله صلى الله عليه و آله في السفر ففقت فيها، و تركها على حالها في السفر و الحضر، و أضاف للمقيم ركعتين، و انما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه و آله يوم الجمعه للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام، فمن صلى يوم الجمعه في غير جماعه فليصلها أربعاً، كصلاه الظهر في سائر الايام (٣).

و في الكشاف: هي صلاه العصر. و عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال يوم الاحزاب:

شغلونا عن الصلاه الوسطى صلاه العصر ملا الله بيوتهم ناراً. و قال عليه السّلام: انها

ص: ٤٨٢

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/١٩٥-١٩٦.

٢- ٢) مجمع البيان ١/٣٤٢.

٣- ٣) مجمع البيان ١/١٩٦.

الصلاه التي شغل عنها سليمان بن داود حتى توارت بالحجاب.و عن حفصه أنها قالت لمن كتب لها المصحف اذا بلغت هذه الآيه،فلا تكتبها حتى أمليها عليك، كما سمعت رسول الله يقرأها فأملت عليه:و الصلاه الوسطى صلاه العصر.و عن عائشه و ابن عباس و الصلاه الوسطى و صلاه العصر بالواو.

فعلى هذه القراءه يكون التخصيص بصلاتين احدهما الصلاه الوسطى اما الظهر و اما الفجر و اما المغرب على اختلاف الروايات فيها و الثانيه العصر.

و عن ابن عمر هي صلاه الظهر.و عن مجاهد هي الفجر،و عن قبيصه هي المغرب (١).

و مشى على أثره البيضاوى.

و قال مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله فى آيات أحكامه بعد ذكر الآيه:كان الامر بمحافظه الصلوات بالاداء لوقتها،و المداومه عليها،بعد بيان أحكام الأزواج و الاولاد لثلا يليهم الاشتغال بهم عنها،و خصها بعد العموم للاهتمام بحفظها لافضليتها.

ثم قال و قيل:هي مخفيه كساعه الاجابه و اسم الله الاعظم،لان يهتموا بالكل غايه الاهتمام،و يدركوا الفضيله فى الكل،فهى تدل على جواز العمل المبين لوقت من غير جزم بوجوده،مثل عمل ليله القدر و العيد و أول رجب و غيرها مع عدم ثبوت الهلال،و قد صرح بذلك فى الاخبار.

ثم قال بعد كلام:فدلت الآيه على وجوب محافظه الصلوات،خرج ما ليس بواجبه منها اجماعاً،بقى الباقي منها تحت العموم،فلا يبعد الاستدلال بها على وجوب الجمعة و العيدين و الايات أيضاً (٢).

أقول:قوله«اجماعاً»قيد للسلب،أى:خرج صلوات عدم وجوبها اجماعى

ص:٤٨٣

١-١) الكشاف ٣٧٦/١.

٢-٢) زبده البيان ص ٤٩-٥٠.

من كونها داخله في كونها مأموره بالمحافظه، و بقيت الصلوات المعلوم وجوبها، و مشكوكه مندرجه في عموم الآيه بعدم الدليل على التخصيص.

فحينئذ يمكن الاستدلال بالايه على وجوب الصلوات المشكوك وجوبها، بظهور الامر في الوجوب، خصوصاً الاوامر القرآنيه، و خصوصاً عند ملاحظه وجوب محافظه الصلوات المعلوم وجوبها، و مشاركه الصلوات المشكوك وجوبها معها في كونها متعلقه للامر بالمحافظه.

و فيه أن الآيه ظاهرها وجوب محافظه الصلوات الثابت وجوبها، فلو ثبت أن الجمعه و غيرها في هذا الزمان من تلك الصلوات وجبت محافظتها، و الا فلا.

فان ما ليس بثابت وجوبه من الصلوات لا يجب محافظتها و لا فعلها، اذ الاصل عدم الوجوب و براءه الذمه الى أن يقوم دليل يفيد اليقين أو الظن بخلافه، و لم يتم بعد دليل كذائي على وجوب الجمعه في هذا الزمان، و الا لم تكن من الصلوات المشكوك وجوبها.

مع أن الآيه على ما نقله الراوندى في آيات أحكامه عن زيد بن ثابت و قد مر، انما نزلت في الامر بمحافظه الصلوات المفروضه اليوميه، و كون الجمعه منها لم يثبت بعد.

و بالجمله اما أن يحمل الآيه على الامر بمحافظه الصلوات المفروضه اليوميه، أو مطلق الفريضه، أو مطلق الصلاه اليوميه، فريضه كانت أو نافله، أو مطلق الصلاه المأمور بها، يوميه كانت أو غير يوميه.

فعلى الاحتمالين الاولين لا وجه للاستدلال بها على وجوب ما لم يعلم وجوبه، لان كونه مندرجاً في الامر بالمحافظه حينئذ غير ظاهر.

و على الاحتمالين الاخيرين أيضاً لا يصح الاستدلال بها على وجوب الصلوات المشكوك وجوبها، لكون المحافظه المأمور بها حينئذ مطلقه جاريه في

النوافل أيضاً. فظهر أن ظاهر الآيه أحد الاحتمالين الاولين، لكون ظاهرها وجوب المحافظه.

فان قلت: يمكن ترجيح الاحتمال الثاني، بأن ما ذكرته انما يدل على تخصيص الصلوات بالفرائض، و أما تخصيصها باليوميه فلا دليل عليه، فحيث نقول: الصلوات المشكوك وجوبها التي ثبت وجوبها في زمان رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِثْلَ الْجُمُعَةِ وَ الْعِيدِينَ يمكن اثبات وجوبها في زمانها بما يدل على عموم الحكم الا زمان، و ان ادى بخطاب المشافهه ما لم يدل دليل على خصوصه.

قلت: يمكن الاستدلال على العموم ان دل ضروره الدين أو المذهب أو الإجماع على حرف الخطاب عن ظاهره، و هو فيما نحن فيه منتف.

ثم الكلام في الاستدلال بها على وجوب الجمعة على تقدير ترجيح الاحتمال الاول بالتبادر و كون الجمعة من اليوميه و ما عليه، ظاهر بما ذكرته من غير حاجه الى التفصيل.

هذا و في الفقيه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي جَوَابِ نَفَرٍ مِنَ الْيَهُودِ عَنْ عِلَّةِ وَجُوبِ خَمْسِ صَلَوَاتٍ وَعَنْ كَوْنِهَا فِي الْمَوَاقِيتِ الْمَخْصُوصَةِ، قَالَ: وَ أَمَّا صَلَاةُ الْعَصْرِ فَهِيَ السَّاعَةُ الَّتِي أَكَلَ آدَمُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيهَا مِنَ الشَّجَرَةِ فَأَخْرَجَهُ اللَّهُ مِنَ الْجَنَّةِ، فَأَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ذُرِّيَّتَهُ بِهَذِهِ الصَّلَاةِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ اخْتَارَهَا لِأُمَّتِي، فَهِيَ مِنْ أَحَبِّ الصَّلَوَاتِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ أَوْصَانِي أَنْ أَحْفَظَهَا مِنْ بَيْنِ الصَّلَوَاتِ (١).

و في روايه أبي جعفر عليه السّلام أنه قال في بعض القراءات «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى» صَلَاةُ الْعَصْرِ «وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» فِي صَلَاةِ الْوَسْطَى (٢).

ص: ٤٨٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢١٢/١-٢١٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١٩٦/١.

و فى جوامع الجامع: روى عنهم عليهم السّلام أنها صلاة الظهر، و قيل: هى صلاة العصر، و روى ذلك أيضاً مرفوعاً، و قيل: صلاة الفجر، يدل عليه قوله «وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (١).

و فى مجمع البيان: قيل هى صلاة الظهر لتوسطه فى النهار، و قيل: العصر لتوسطه بين صلاة النهاريه و الليليه، و قيل: هى المغرب لتوسطه فى الطول و القصر، و قيل: هى العشاء الآخره لتوسطه بين صلاتين غير مقصورتين. و قيل:

هى الصبح لتوسطه بين الضياء و الظلام (٢).

و قال الراوندى فى آيات أحكامه: هى العصر فيما روى عن النبى صلّى الله عليه و آله، و عن على عليه السّلام و عن ابن عباس و الحسين، و قال الحسين بن على المغربى: هى صلاة الجماعه، لان الوسط العدل، فلما كانت صلاة الجماعه أفضلها خصت بالذكر. ثم قال: و هذا وجه مليح، غير أنه لم يذهب اليه غيره.

و قال فى فصل آخر: و ذكر أنها الجمعه يوم الجمعة و الظهر سائر الايام، ثم ذكر أقوالا كثيره سبقت و جوهراً عديده سبق بعضها و سيأتى بعض آخر.

و فى القاموس: و الصلاة الوسطى المذكوره فى التنزيل الصبح، أو الظهر، أو العصر، أو المغرب، أو العشاء، أو الوتر، أو الفطر، أو الاضحى، أو الضحى، أو الجماعه، أو جميع الصلوات المفروضات، أو الصبح و الظهر (٣) معاً، أو صلاة غير معينه، أو العشاء و الصبح معاً، أو صلاة الخوف، أو الجمعة فى يومها و فى سائر الايام الظهر، أو المتوسطه بين الطول و القصر، أو كل من الخمس، لان قبلها صلاتين و بعدها صلاتين.

ص: ٤٨٦

١- ١) جوامع الجامع ص ٤٤.

٢- ٢) مجمع البيان ٣٤٣/١.

٣- ٣) فى المصدر: و العصر.

ابن سيده من قال:انها غير صلاه الجمعه فقد أخطأ،الا- أن يقوله بروايه مستنده الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قِيلَ: لا يرد عليه شغلونا عن الصلاه الوسطى صلاه العصر لانه ليس المراد بها في الحديث المذكور في التنزيل (١)الى هنا كلامه.

و جميع ما احتمله من الصلوات محتمل الا صلاه الضحى،فانها بدعه عندنا فهذا ما وصل الينا من الاقوال في الصلاه الوسطى.

ثم العجب العجيب و الامر الغريب من الفاضلين المشهورين المذكورين أنهما راما أن يستدلا بالايه على وجوب الجمعه و عينيتها في هذا الزمان،ثم استندا في ذلك الى قول المحققين.

فيا ليت شعري منهم أولئك المحققين الذين تمسكا بقولهم على اثبات مرامهما فلعلهما تشبثا فيه بما نقله الصدوق بلفظ القيل و قد مر،أو بما احتمله صاحب القاموس و أخذ منه غيره،أو بما قاله ابن سيده.

و لا بأس به،اذا الغريق يتشبث بكل حشيش،و لكنه مناف لقوله في المقدمة:

و الادله الشرعيه منحصره عندنا في هذه الثلاثه،فكيف يستدل بقول المحققين؟ مع عدم تحققه و مخالفته لكثير من الاخبار.

فانظروا يا أولى الابصار الى أولئك الاخبار،كيف يموهون الاحكام على الابرار؟و لا يبالون بما فيه من الاخطار و الانذار و من مؤاخذه الملك الجبار المدعو بالقهار،فنعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا (٢).

اعلم أن المستدل قدس سره نقل في آخر رسالته هذه عن زين المحققين أنه قال في آخر رسالته:قد وردت الاخبار بأن الصلاه اليوميه من بين العبادات بعد

ص: ٤٨٧

١-١) القاموس المحيط ٣٩١/٢-٣٩٢.

٢-٢) ليس الغرض من هذا الكلام الطعن على أولئك الاعلام كلا- و حاشا ثم كلا- و حاشا بل الغرض أن لا- يعتمد على استدلالهم بهذه الايات،و لا- سيما بالايين منها بمخالفته كثيراً من الاقوال و جلها و مصادمته غفيراً من الاخبار بل كلها كما عرفت «منه».

الايان أفضل مطلقا، و ورد أيضاً أفضل الصلوات اليوميه الصلاه الوسطى التى خصها الله تعالى من بينها بالامر بالمحافظه عليها، و أصح الاقوال أن الصلاه الوسطى هى صلاه الظهر و صلاه الظهر يوم الجمعه هى صلاه الجمعه على ما تحقق أو هى أفضل فرديها على ما تقرر (١).

أقول: هذا القول منه مناف لما نقله عنه المستدل فى هذا الموضع لتصريحه بأن أصح الاقوال أنها صلاه الظهر، الا أنه لما زعم أن صلاه الظهر يوم الجمعه هى صلاه الجمعه يلزم منه بناءً عما زعمه هذا كون الصلاه الوسطى يوم الجمعه صلاه الجمعه، لكنه لا يعطى أن الصلاه الوسطى عند المحققين هى صلاه الجمعه أو أنها صلاه الظهر فى غير يوم الجمعه و فيها هى الجمعه، و ذلك ظاهر.

ثم مما لا يقضى منه العجب أن المستدل كيف نقل عنه هذا فى أول رسالته و ذلك فى آخرها من غير تعرض للجمع بينهما و أنى له ذلك؟ مع ما بينهما من التهافت و التساقط، و هل هذا منه قدس سره الا خبط بعد خبط، أعاذنا الله و اياكم عنه و عن أمثاله.

المناقشه فى الروايات النبويه الداله على وجوب

اشاره

صلاه الجمعه عيناً]

قال قدس سره: الباب الثانى فى الدليل على عينيه وجوب الجمعه من كلام رسول الله صلى الله عليه و آله، روى العامه و الخاصه فى كتبهم الفقهيه و غيرها أحاديث عن النبي صلى الله عليه و آله بعضها صريح فى الوجوب العينى المستمر، و بعضها ظاهر فى ذلك حيث لا اشعار فيه بالتخيير بينها و بين غيرها، و لا يتوقفها على شرط من اذن و غيره فمن ادعى شيئاً من ذلك فعليه الدليل.

ص: ٤٨٨

منها: قوله «الجمعه واجبه على كل مسلم الا اربعة عبد مملوك، أو امرأه، أو مريض، أو صبي».

و منها: قوله في خطبه طويله حث فيها على صلاه الجمعه «ان الله تعالى فرض عليكم الجمعه، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي و له امام عادل استخفافاً بها أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله و لا بارك له في أمره، ألا و لا صلاه له، ألا و لا زكاه له، ألا و لا حج له، ألا و لا صوم له، ألا و لا بر له حتى يتوب».

و ظاهر أن لفظ الامام في مثل هذا الموضع انما يطلق على امام الصلاه دون امام المعصوم أو المنصوب من قبله عليه السلام، و هذا مما لا يخفى على من له أدنى معارفه بالاخبار، مع أن قوله صَلَّى الله عليه و آله «امام عادل» على أن في بعض الروايات و رواه العامه هكذا: و له امام عادل أو فاجر.

و منها: قوله صَلَّى الله عليه و آله «من ترك ثلاث جمع متعمداً من غير عله ختم الله على قلبه بخاتم النفاق».

و منها: قوله «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين» و لو كان الوجوب تخييرياً لما توعد على تركها بالنفاق أو الطبع على القلب و الختم عليه اللذين هما علامتا الكفر و العياذ بالله، فان ترك أحد الواجبين التخيريين لا يوجب ذلك (1).

أقول: و بالله التوفيق، الحديث الاول مجمل، حيث سكت فيه عن بيان العدد المعتبر، و عن ذكر الامام و الخطبه، و القعه بين الخطبتين، و الجهر بالقراءه و جوباً أو استحباباً، و عن ذكر القنوت و غيرها من الشروط المعتبره اتفاقاً.

مع أن الاستثناء الواقع فيه بظاهره غير مستقيم، اذ الجمعه موضوعه عن

ص: ٤٨٩

تسعه:الصغير، والكبير، والمجنون، والمسافر، والعبد، والمرأه، والمريض، والاعمى و من كان على رأس فرسخين، لا عن أربعة، و سيأتي بهذا التفصيل فى خير زواره. فان قلت:الجمعه فيه معرفه و هو للعهد، فالمراد أنها واجبه بشروطها.

قلنا:و من تلك الشروط الامام العادل، فيرجع الى الثانى، فنسوق الكلام اليه. فنقول:هو مفصل بالاضافه اليه، فهو حاكم عليه و مفسر له، و قد ذكر فيه الامام و وصف بالعداله.

و من المقرر فى مقره أن تعليق الشىء على الوصف دليل عليه ذلك الوصف لذلك الشىء، مع ما اشتهر بين المحصلين من أن الحكم الواقع فى كلام مقيد موجباً كان الكلام أو منقياً، انما هو راجع الى القيد.

فعلى هذا لا بد فى وجوبها من حضور امام عادل، و لا أقل من حضور نائبه المنصوب من قبله لفعالها أو الاعم، فهذا الحديث دليل تام على نقيض مدعاه، فاي راده له فى هذا الباب من قبيل اهداء السلاح الى الخصم حال الجدل، فهو لنا لا علينا، و ليس له بل عليه، لانه قد انتصب لاثبات وجوبها العيني من غير توقفه على شرط، و ما سمعناه منه فى هذا المقام دليلاً على ذلك المرام الا قوله، و ظاهر (1) أن لفظ الامام فى مثل هذا المقام انما يطلق على امام الصلاه دون المعصوم.

فيا ليت شعرى بأى دليل عن له أن المراد به فى هذا الاطلاق امام الصلاه دونه، أ هذا اطلاق لغوى أم عرفى عام أو خاص.

بل نقول:المتبادر من اطلاق الامام فى عرف الشرع هو المعصوم عليه السلام، .

ص: ٤٩٠

١- ١) هذا خلاف الظاهر، لان اطلاق المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه، لانه المتبادر منه الى الذهن، و غيره يحتاج الى قرينه أو قيد زائد، و انما ذكر الامام منكرًا لتعدد امام الاصل بحسب الازمان، فتجب الجمعه على كل أناس بامامهم «منه»

كما يدل عليه من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه. و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: ابني هذا امام ابن امام أخو امام أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم. و قوله تعالى يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ (١).

و فى صحيحه بريد عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن مؤمن قتل رجلاً ناصبياً معروفاً بال نصب على دينه غضباً لله أ يقتل به؟ فقال: أما هؤلاء فيقتلونه و لو رفع الى امام عادل ظاهر لم يقتله، قلت: فيبطل دمه؟ قال: لا، و لكن ان كان له ورثه فعلى الامام أن يعطيهم الدية من بيت المال (٢).

فهذا و أمثاله صريحه فى أن المراد بامام عادل فى الاخبار هو المعصوم من آل الرسول لا امام الصلاة، الا أن تكون هناك قرينه مخصصة بغيره، و أما بدونها فالتبادر منه هو امام الاصل.

و نقل فى الكشاف عن بعضهم فى قوله تعالى وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إماماً (٣) ان الآية تدل على أن الرئاسة فى الدين يجب أن تطلب و يرغب فيها (٤) و التبادر من أقوى امارات الحقيقة، فتكون حقيقه شرعيه فيه.

و قد تقرر فى الاصول أنه اذا صدر من الشارع ماله محمل لغوى و محمل شرعى، كالطواف بالبيت صلاة (٥)، فمثل هذا لا يكون مجملاً. بل يحمل على المحمل الشرعى، لان عرف الشارع أن يعرف الاحكام الشرعيه، و لذلك بعث و لم يبعث لتعريف الموضوعات اللغويه، فكان ذلك قرينه موضحة للدلاله، فلا اجمال.

ص: ٤٩١

١-١ (١) سورة الاسراء: ٧١.

٢-٢ (٢) وسائل الشيعة ١٩/٩٩-١٠٠.

٣-٣ (٣) سورة الفرقان: ٧٤.

٤-٤ (٤) الكشاف ٣/١٠٢.

٥-٥ (٥) فانه يحتمل أن يسمى صلاة فى اللغة و انه كالصلاة فى اشتراط الطهاره فيه «منه»

و لذلك حمل المستدل قدس سره في الوافي في باب من يصلى على الميت الامام المطلق عليه، حيث قال في بيان حديث رواه طلحه بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: اذا حضر الامام جنازه فهو أحق الناس بالصلاه عليها (١). أن المراد بالامام المعصوم عليه السلام.

و كذا قال في بيان خبر آخر رواه النوفلي عن السكوني عن أبي جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازه فهو أحق بالصلاه عليها ان قدمه الولي، و الا فهو غاصب (٢) ان المراد بسلطان الله الامام المعصوم، فان سلطنته من قبل الله عز و جل على عباده سلطنه ذاتيه حقيقه.

و قال في مجمع البيان في ذيل كريمه إني جاعلك للناس إماماً (٣) الامام المقتدى به في أفعاله و أقواله (٤).

و في الكشاف: هو اسم من يؤتم به كالآزار لما يؤثر به، يعنى يأتون بك في دينهم (٥).

فالمراد بالامام في هذا المقام من له رئاسه عامه في أمر الدين و الدنيا خلافه عن النبي صلى الله عليه و آله، و التقييد بالعدل احتراز عن أئمه الجور و نوابهم، نظير ذلك ما وقع في عبارات أصحابنا من أن الجمعه لا تتعقد أو لا تجب الا بالامام العادل أو نائبه، و في بعضها بالسلطان العادل.

ص: ٤٩٢

١- ١) وسائل الشيعه ٨٠١/٢، ح ٣.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٨٠١/٢، ح ٤.

٣- ٣) سوره البقره: ١٢٤.

٤- ٤) مجمع البيان ٢٠١/١.

٥- ٥) الكشاف ٣٠٩/١.

قال فى مجمع البيان:فرض الجمعة لازم جميع المكلفين الا أصحاب الاعذار و عند الشرائط لا تجب الا عند حضور السلطان العادل، أو من نصبه السلطان للصلاه (١).

و قال المرتضى علم الهدى فى أجوبه المسائل الميفارقيات:لا جمعه الا مع امام عادل أو من نصبه الامام (٢)(٣).و فى كلام آخر له فى الفقه الملكى و الاحوط أن لا يصلى الجمعة الا باذن السلطان و امام الزمان.

و قال العلامة فى التذكرة:و يشترط فى وجوب الجمعة عداله السلطان و هو الامام المعصوم، أو من يأمره بذلك،عند علمائنا أجمع.

و قال الراوندى فى آيات أحكامه:و عند اجتماع شروطها لا تجب الا عند حضور سلطان عادل أو من نصبه،على أن قوله صلى الله عليه و آله فى مقام الخطبه و الموعظه و النصيحه لاصحابه أو بعد موتى و له امام عادل كالنص على المعصوم،لانه صلى الله عليه و آله لما كان عالماً بأن بعد انقضاء مدته الشريفه و أيامه المنيفه،تظهر فى أمر الدين و الدنيا نزغات،و تبدو بين أمتة نزاعات فى أمر الخلافه و الامامه.

و بالآخره ينجر المآل لما غلبته الرجال نبه فى خطبه الشريفه و أوماً فيها ايماءً لطيفاً الى ما هو الحق من أمر الامامه،و ان الاقتداء بهؤلاء الكفره الفجره فى صلاه الجمعة غير مسوغ،فيجب ترك حضور جمعاتهم مهما أمكن،و هو لا- يوجب ما يوجب مع امام عادل من الامور التى ذكرها،و هذا أمر جلى لمن له أدنى فطانه و أخذها بيده و أنصف من نفسه.و لذلك ما حمله الزمخشري فى هذا

ص: ٤٩٣

١- ١) مجمع البيان ٢٨٨/٥.

٢- ٢) أجوبه المسائل الميفارقيات المطبوع فى رسائل الشريف المرتضى ٢٧٢/١.

٣- ٣) لا يذهب عليك أن هذا عبارته الحديث المذكور بعينها،فهو صريح أيضاً فى أنه حمله على المعصوم عليه السلام دون امام الصلاه،فتنبه و لا تكن من الغافلين «منه».

الحديث على امام الصلاة، بل حمله على ما حملناه عليه كما سيأتى.

وقال الشهيد فى الذكرى فى فصل صلاه الجمعة بعد نقل هذا الحديث:

و شروطها سبعة: الاول السلطان العادل و هو الامام أو نائبه اجماعاً منا لما مر (١).

و أشار بقوله «لما مر» الى قوله صلى الله عليه و آله «و له امام عادل» فجعل الحديث سند اجماع الطائفة الناجية، و هو صريح فى أنهم باجمعهم حملوا الامام المذكور فيه على المعصوم دون امام الصلاة، فحمله عليه و دعوى الظهور فيه ثم القول بأن هذا مما لا يخفى على من له أدنى معارفه بالاخبار، تعريضاً عليهم بأنهم غير عارفين بها سمح ركيك لا وقع له بل غير مسموع و لا يلتفت اليه.

كيف لا و قد بلغ الشهيد فى تدريبه بالاخبار و معرفته بها الى أن صنّف اللمعة فى بلاد المخالف مده سبعة أيام لا غير، و هذا منه قدس سره كاد يكون من الكرامات، فكيف يمكن القول بعدم معرفته بالاخبار و الحال هذه؟ فالقول قوله اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

فهذا الحديث كما اعترف به المستدل و هو الحق حديث شائع ذائع مستفيض وارد فى طرق الخاصه و العامه، و قد فهم منه علماؤهما اشتراط الامام أو نائبه فى وجوبها العينى، فلو لم يكن فى تلك المسألة خبر غيره لكان كافياً، فما ظنك مع وجود غيره؟ فمنه ما رواه فى الفقيه عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين، و لا تجب على أقل منهم: الامام و قاضيه، و مدعي حق و شاهدان، و الذى يضرب الحدود بين يدي الامام (٢).

فهذا حديث مفصل مصرح فيه بأن المراد بالامام هو المعصوم عليه السلام و بقاضيه

ص: ٤٩٤

١- ١) الذكرى ص ٢٣٠.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/٤١٣.

نائبه المنصوب من قبله، والحديث المجمل يحكم عليه المفصل، مع ما فيه من الدلالة الصريحة الواضحة الغير الخفيه المؤيد بالروايه الاتيه و غيرها.

على أن الجمعه لا تجب الا حيث يقام فيه الحدود و تنفذ فيه الاحكام، و من شروطها الامام أو من يقوم مقامه عليه السّلام، و هو ظاهر غير خفي «الا على آكه لا يبصر القمر (١)».

و قال فى الذكرى بعد نقله: و فيه اشاره الى أن الاجتماع المدنى لا- يتم الا بهؤلاء، و الجمعه تتبع التمدن، لانها انما تجب على المستوطنين (٢).

و منه ما رواه فى التهذيب فى باب العمل فى ليله الجمعه و يومها عن على عليه السلام قال: لا جمعه الا فى مصر تقام فيه الحدود (٣).

و هو كما ترى كسابقه صريح فى أن وجوبها بل صحتها منوطه بزمان حضور الامام المفترض الطاعه المبسوط اليد المتمكن القادر على اقامه الحدود بأسرها حتى ارش الخدش على وجه السلطنه و الاستيلاء، لان فى غير هذا الزمان لا يمكن اقامتها كما ينبغى، على ما يرشد اليه خبر: و لا أقيم فى هذا الخلق حد منذ قبض الله أمير المؤمنين عليه السلام.

و منه ما فى عيون أخبار الرضا عليه السّلام حيث قال: فان قال فلم جعلت الخطبه؟ قيل: لان الجمعه مشهد عام. فأراد أن يكون الامام سبباً لموعظتهم و ترغيبهم فى الطاعه، و ترهيبهم من المعصيه، و توقيفهم على ما أراد من مصلحه دينهم و دنياهم و يخبرهم بما ورد عليه من الافاق، و من الاهوال التى لهم فيها المضره و المنفعه.

فان قال: فلم جعلت خطبتين؟ قيل: لان تكون واحده للشاء و التحميد

ص: ٤٩٥

١- ١) أوله: «لقد ظهرت فلا يخفى على أحد» منه».

٢- ٢) الذكرى ص ٢٣١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢٣٩/٣، ح ٢١.

والتقديس لله عز وجل، والآخرى للحوائج والاعذار والانداز والدعاء، وما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه وما فيه الصلاح والفساد (١).

وهو أيضاً صريح في أن الامام لا بد وأن يكون مفترض الطاعة عالمياً بجميع الاحكام والامور المتعلقة بانتظام المملكة والسلطنة وما فيه صلاح أحوال الرعية وفسادها، خبيراً بما فيه مضارهم ومنافعهم في معاشهم ومعادهم ليأخذوا منه في كل أسبوع كل ما يحتاجون اليه من الاحكام الدينيه والامور الدنيويه، وهو ظاهر.

فاما أن يجعله عليه السلام لنفسه، أو يأذن فيه لمن يراه أهلاً لذلك.

فبهذه الاخبار ونظائرها مثل ما سنقل من الصحيحه الكامله ومن الأمالي وغيرهما يمكن تخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات، اذ الجمع بين الاخبار اذا تناقضت وتدافعت مهما أمكن خير من اطراح بعضها رأساً، مع أن الخاص والمقيد مقدمان على العام والمطلق، فالعمل بهما متعين.

وبذلك يظهر بطلان ما استدلوا به من الاستصحاب على وجوبها العيني على تقدير كونه حجه، حيث قالوا: وجوبها حال حضور الامام أو نائبه ثابت، فيستصحب الى أن يحصل الدليل الناقل، مع أنا لا نسلم أن اللازم منه مطلق الوجوب، بل الوجوب المقيد بحال الحضور، فلا يتم استصحابه حال الغيبه.

و أما ما أجابوا به عن هذا المنع بأننا لا نسلم أن الوجوب الثابت حال الحضور مقيد به، بل هو ثابت مطلقاً من غير أن يتقيد به، و من قال بالتقييد فعليه الدليل، فهو خارج عن قانون المناظره، لكونه منعاً على منع، فهو غير مسموع، اذ المانع يكفيه الاحتمال ولا يطالب بالدليل، مع أنه يستند في ذلك الى البراءه الاصليه الى أن يثبت خلافها، ولم يثبت بعد.

و أيضاً فانهم في الحقيقه يقيمون وجوبها في هذا الزمان على وجوبها في الزمان

ص: ٤٩٦

السابق، فله أن يقول: لعل عله الحكم فى الاصل الوصف الكذائى، و هو كونها واقعه حال حضوره أو حضور نائبه، فعليهم أن يبطلوا هذا الاحتمال، فهو أحق أن يطالبهم بالدليل، بل له أن يقول: جواز العمل بالاستصحاب انما هو عند فقد النص و الدليل الشرعى لا مطلقاً، و لو مع دلالة دليل شرعى على خلافه كما هنا، فالعمل بالاستصحاب هنا رد للنص و الإجماع به، و مثله غير جائز عند القائلين بجواز العمل به أيضاً.

و أما سائر الاستصحابات فان كان عليه دليل من اجماع أو نص يدل على بقاء ما كان على ما كان فهو حجه، و الا فلا.

و بذلك أيضاً يظهر بطلان ما استدلوا به من التأسى على وجوبها العينى، لاحتمال أن يكون الوجوب مقيداً بشرط حاصل بالنسبه الى النبى و من يقوم مقامه عليه السلام غير حاصل بالنسبه اليها، و مجرد الاحتمال كاف لنا فى هذا المقام، و لا نحتاج الى اثباته، مع أنا قد أثبتناه بالادله السابقه، فظهر بطلان كل ما ذكره المستدل فى الباب الخامس من رسالته هذه الاشبهه زين المحققين و سيأتى بما يدفعها فى آخر رساله ان شاء الله تعالى.

قال أستاذ أستاذنا المحقق المدقق رفع الله درجاتهما فى شرح الدروس:

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب اثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه، و هو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام المأخوذ فيه الى شرعى و غيره، فالاول مثل ما اذا ثبت الحكم الشرعى بنجاسه ثوب أو بدن مثلاً فى زمان، فيقولون بعد ذلك الزمان أيضاً يجب الحكم بالنجاسه اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها، و الثانى مثل ما اذا ثبت رطوبه ثوب فى زمان، فبعد ذلك الزمان أيضاً يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

و ذهب بعضهم الى حججه بقسميه، و بعضهم الى حججه القسم الاول، و استدل

كل من الفريقين بدلائل المذكوره فى محلها، كلها قاصره عن افاده المرام، كما يظهر عند التأمل فيها، و لم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا فى هذا الباب.

فنقول: الظاهر أن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجيه فيه أصلاً بكلاً قسميه، إذ لا دليل عليه تماماً لا عقلاً ولا نقلاً. نعم الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر، و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا و وقت كذا مثلاً، معين فى الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً.

فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم، فيلزم الحكم باستمراره الى أن يعلم وجود جعل مزيلاً له، و لا- يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده، و الدليل على حجيته أمران:

الاول: أن ذلك الحكم: اما وضعى، أو اقتضائى، أو تخيىرى، و لما كان الاول أيضاً عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر فى الاخيرين، و على التقديرين يثبت ما ذكرنا.

أما على الاول، فلأنه اذا كان أمر أو نهى بفعل الى غايه مثلاً، فعند الشك بحدوث تلك الغايه لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهده، و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال، فلا بد من بقاء ذلك التكليف عند الشك أيضاً و هو المطلوب.

و أما على الثانى، فالامر كما لا يخفى.

و الثانى ما ورد فى الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فان قلت: هذا كما يدل على حجيه المعنى الذى ذكرته، كذلك يدل على حجيه ما ذكره القوم، لانه اذا حصل اليقين فى زمان، فينبغى أن لا ينقض فى زمان آخر بالشك، نظراً الى الروايه، و هو بعينه ما ذكره.

قلت:الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينتقض به،و المراد بالتعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لو لا- الشك،و فيما ذكروه ليس كذلك،لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان آخر لو لا عروض الشك،و هو ظاهر انتهى كلامه طاب منامه.

و أنت خبير بأن الدليل الشرعى لم يدل على أن الجمعه الواجه فى الزمان السابق ثابت وجوبها بلا اشتراط بشىء أصلا الى أن يثبت المزيل،و مع ذلك فقد ثبت بدلاله اجماع الطائفه و الاخبار السابقه و غيرها على أنها مشروطه بحضور الامام أو نائبه.

على أن المتحققه فى الزمان السابق غير ممكن ان تحقق فى هذا الزمان،لان تحققها فى ذلك الزمان كان بتحقيق الامام أو نائبه،و هو غير ممكن فى هذا الزمان، فلا تكون هى هى،فكيف يدل الدليل على بقاء ما كان على ما كان.

هذا و لارجع الى ما كنا فيه،فنقول:و أيضاً فان من المقررات و المسلمات فى الاصول أن الخطابات العامه للمشافهه الوارده على لسان الرسول ليست بخطابات لمن بعدهم،و انما يثبت حكمها لهم بدليل آخر من نص أو اجماع أو غيرهما.

و أما بمجرد الصيغه فلا،لان الخطاب توجيه الكلام الى الغير لتفهيمه، و اذا امتنع توجيهه الى الجمادات بل الى المجانين و الصبيان الغير القابلين للفهم، فتوجيهه الى المعدوم أجدر بالامتناع لكونه من الفهم أبعد،فقوله«فرض عليكم الجمعه»مختص بالموجودين فى عهدہ صلی اللہ علیہ و آلہ،و تعديه حكمه الى غيرهم محتاجه الى دليل آخر،فأما بمجردة فلا.

فان قلت:فمن تركها فى حياتى أو بعد موتى،دليل على التعديه.

قلت:غير مسلم،فان معناه فمن تركها منكم،و هو الظاهر من السياق.نعم

لو كان سياق الحديث هكذا: ان الله قد فرض على امتي الجمعة لكان قوله «فمن تركها» الى آخره قرينه التعديده، و على تقدير التسليم فهو مقيد بالامام العادل، و ليس فليس، و بذلك ينكشف حكم تلك الاحاديث المطلقة العامه بثلاثتها، فان ما من عام الاوقد خص، جمعاً بين الاخبار.

مع أن المتبادر من قوله صلى الله عليه و آله «ليتهين أقوام عن ودعهم الجمعات» الى آخره أنه تعريض لبعض السامعين التاركين و تهديد لهم، أو تخويف للغائبين الموجودين في عهده التاركين لها، و تحريص لهم على فعلها و الحضور لها.

على أن في متنه شيء يبعد صدوره عن من هو أفصح العرب، و قد أوتى جوامع الكلم، و هو قوله «عن ودعهم» فانهم متفقون على أن يدع لم يسمع من العرب ماضيه و لا-فاعله و لا مصدره، و لذلك جعلوا حذف الفاء دليلاً على أنه واو، اذ لو كان واحد منها مسموعاً مستعملاً عندهم لما كان لهذا الدليل وجه و لا- وقع، فتأمل و أما قوله «مع أن قوله امام عادل ليس في بعض الروايات العاميه» فهو كذلك كما في الكشاف، و لا يقام الجمعة عند أبي حنيفة الا في مصر جامع، لقوله عليه السلام «لا جمعه و لا تشريق و لا فطر و لا أضحي الا في مصر جامع» و المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود و نفذت فيه الاحكام، و من شروطها الامام، أو من يقوم مقامه، لقوله عليه السلام «فمن تركها و له امام عادل أو جائر» الحديث.

و قوله «أربع الى الولاة: الفىء، و الصدقات، و الحدود، و الجمعات» فان أم رجل بغير اذن الامام، أو من ولاة من قاض، أو صاحب شرطه لم يعجز (1).

و أنت و كل من هو قابل للخطاب خبيران بأنه حمل الامام في الحديث المذكور في الكتاب على من له رئاسه عامه في أمر الدين و الدنيا، عادلاً كان أو جائراً، كما هو مذهبه، لا على امام الصلاه كما فهمه المستدل قدس سره، و ادعى

ص: ٥٠٠

فيه الظهور مع خفائه على مثله على غزازه علمه و ثقوب فهمه، فكيف ظنك بالغير؟! نعم الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو، و حبك للشئ يعمى و يصم.

و لكن (١) هذه العلاوه و التأييد و ان كان يخرج الخبر عن التقييد، الا أنه يفسده و يسقطه عن درجه الاعتبار عند أولى الألباب و الابصار، فان الروايات الخاصيه مع كثرتها الغير المحصوره صحيحه المناطق متفقه الدلالات على اعتبار العدالة فى الامام مطلقا.

فاذا كان هذا الخبر بهذا الطريق منافياً لها و مناقضاً، فهو غير معمول به عند الاصحاب و غير مقبول عندهم، لتصادمه كثيراً من الاخبار الصحيحه المقبوله مع اتفاق كلمتهم على وجوب كون الامام عادلا مطلقا، امام جماعه أو جمعه، كما هو صريح الاخبار، و سنتلو عليك طرفاً منها فى رساله مفرده معموله فيه إن شاء الله.

و المستدل رام بذلك اصلاح ما ظن فساده «و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر» (٢) مع أن هذه الروايه العاميه الوارده فى طريق العامه مناقضه لما رووه بطريق جابر عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: لا تؤمن امرأه رجلا، و لا فاجراً مؤمناً، الا أن يقهره سلطان، أو يخاف سيفه أو سوطه.

فلا- يمكنهم أيضاً أن يعمموا فى الامام، بل لا بد لهم أن يعتبروا فيه العدالة مطلقا، كما عليه اجماع الاصحاب هنا و فى الجماعه المطلقه، لظاهر قوله تعالى وَ لَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (٣).

ص: ٥٠١

١-١) هذا استثناء و استدراك من قوله «فهو كذلك» «منه».

٢-٢) مصرع من أبيات الثعالبي من قصيده يهجو بها عجوزاً تزوجها لما رآها محلاه ثم انكشف سواآتها بعد التزويج، أول القصيده: عجوز تمت أن تكون نعيه و قد يئس الجنان و احدودب الظهر تروح الى العطار ينقى شبابها و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر «منه»

٣-٣) سورة هود: ١١٣.

و لا شك أن الاقتداء ركون، فتعميمهم يستلزم رد الكتاب و السنه، و تعميمنا يستلزم مع ذلك رد الإجماع أيضاً.

و بعد اللتيا و التي كيف يستقيم عند الطباع السليمه و العقول المستقيمه الاقتداء بالفاجر و الاهتداء بالعاهر، و تفويض الامور الدينيه اليه، و لا سيما أمر الصلاه التي هي معراج المؤمن و نور عينيه، و هي من أكمل أركان الدين و أفضل أعمال المسلمين، حتى أنها اذا قبلت قبل سائر الاعمال، و لو ردت ردت بواقئها.

و قل لي لو حكمت نفسك و جعلتها قاضيه في ذلك الامر الجسيم و الخطر العظيم هل ترضى بذلك من شىء؟! لا أظنك أن تكون ترضى عنه منه، فكن الحاكم دونى.

على أن الإجماع منعقد على عدم وجوبها العيني، كما نقله جماعه منهم الشهيد الثانى و العلامه الحلى، بل قاطبه المتأخرين، فانهم ذهبوا الى التخيير، كما صرح به الشيخ الحسين بن عبد الصمد الحارثى فى عقد الطهماسبى.

و أما قوله قدس سره «لو كان الوجوب تخييرياً لما كان كذا و كذا» فهو كلام قلده فيه زين المحققين، و الجواب عنه من قبل القائلين بالتخيير:

أما أولاً، فإنه محمول على المبالغه، و نظيره فى الاخبار كثير، مثل ما ورد أن من الملعونين من يأكل زاده وحده، مع أن أكل الزاد وحده مكروه، فذلك اللعن للمبالغه كالنائم وحده.

و أما ثانياً، فإنها لما كانت أفضل الواجبين، و هو معنى الاستحباب، بمعنى أنها واجبه تخييراً (1) أو مستحبه عيناً، كما فى جميع افراد الواجب المخير اذا

ص: ٥٠٢

١ - ١) يعنى: ليس المراد باستحباب الجمعه كونها مستحبه فى نفسها، بل المراد استحباب فعلها عوضاً عن الظهر الواجبه، و هي أيضاً واجبه لكن هي أفضل الواجبين كما فى العتق و غيره من خصال الكفار «منه».

كان بعضها راجحاً على الباقي و كان المكلف قد تركها تهاوناً و استخفافاً و جحوداً لفضلها ترتب على اعتقاده، هذا ما ترتب من النفاق و الطبع و الختم، فالسبب الاصلى فيه ذلك لا أصل الترك.

فان التهاون بالسنن و الرغبة عنها تال للكفر، كما يستفاد من قوله صَلَّى الله عليه و آله:

النكاح من سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى (١). و مما روى عن على عليه السلام:

الاغلف لا يؤم القوم و ان كان أقرأهم، لانه ضيع من السنن أعظمها و لا يقبل له شهاده و لا يصلى عليه، الا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه (٢).

حيث يظهر منه أن التهاون بها قادح فى العداله و موجب لعدم قبول الشهاده بل يدل على كفر المتهاون بها، لقوله عليه السلام «و لا يصلى عليه».

و لعل الوجه فيه أن الايمان هو التصديق بكل ما جاء به النبى و هذا منه، و لذلك نفى صَلَّى الله عليه و آله فى خطبته المذكوره عنه الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و البر و الدين، كما هو الموجود فى روايه الشهيد فى الذكرى، لان من شرائط قبول العبادات الايمان بالله و بجميع ما جاء به النبى صَلَّى الله عليه و آله، و هذا المستخف الجاحد مرتد كافر غير مؤمن به، و لذلك قال صَلَّى الله عليه و آله حتى يتوب. و فيه دلالة على قبول توبه المرتد بينه و بين الله، كما هو الصحيح.

و أما ثالثاً، فبأن هؤلاء لا ينكرون دلالتها على الوجوب العينى، بل يقرون بها و يذكرونها فى كتبهم الاستدلاليه فى هذا المقام، كما فى الذكرى و غيرها، لكنهم يخصونها بزمن حضور الامام العادل، كما هو منطوق هذه الروايه و غيرها، كما مر و سيأتى.

ص: ٥٠٣

١- ١) عوالى اللثالى ٢/٢٦١.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٥/٣٩٦، ح ١.

و من العجب أنهم يستدلون بهذه الروايه (١) على وجوبها التخييري في هذه الزمان، كما أوماً اليه الشهيد، و المستدل جعلها دليلاً على وجوبها العيني في هذا الزمان «و للناس فما يعشقون مذاهب» (٢).

و أما رابعاً، فبأن لهم أن يقولوا وجوبها لو كان عينياً لوجب أن يصير بتركه جمعه واحده متعمداً أو متهاوناً كافراً، فما الوجه في توقفه على تركه ثلاث جمع و في بعض الروايات متواليه كما سيأتي.

قال الصادق عليه السلام: كل من ترك الصلاة قاصداً لتركها، فليس يكون قصده لتركها اللذه، فاذا نفيت اللذه وقع الاستخفاف، و اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر (٣).

تنبيه:

الوجوب العيني في زمن الغيبه:

اما أمر بين رشده، و هو بعيد، لخلاف جم غفير من السلف و جمع كثير من الخلف، مع ثقب فهمهم و وصوب علمهم، و تصلبهم في الدين، و تتبعهم لاثار أئمه المعصومين عليهم السلام. أو أمر بين غيه، و هو أيضاً بعيد لمثل ما مر، أو أمر مشتبهه، فيجب تركه و اجتنابه ورد علمه الى الله و الى الرسول صلى الله عليه و آله و أولى الامر.

و قد ورد عنه صلى الله عليه و آله ما لا يدفعه مخالف و لا مؤالف من قوله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم (٤).

ص: ٥٠٤

١-١) لانهم ينفون بها وجوبها العيني و ليسوا قائلين بالحرمة فيلزم التخيير «منه».

٢-٢) مصراع من بيت مجنون العامري، أوله: و من مذهب [كذا] حب الديار لاهلها و للناس الى آخره «منه».

٣-٣) وسائل الشيعة ٢٨/٣، ح ٢.

٤-٤) عوالي اللثالي ٨٩/١.

فعدت تعادل الامارات على فرض التسليم وجب التوقف، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات، هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله.

هدايه فيها درايه

القائلون بالوجوب العيني على الاطلاق

قدحوا في روايه محمد بن مسلم السابقه ذكرها، أولا- بأن من رجالها الحكم بن مسكين، و هو من المجاهيل، فلا يسوغ العمل بروايته، كذا قال المستدل في الباب السادس من رسالته هذه (١).

و هو كلام مأخوذ من كلام الفاضل الحلبي رحمه الله في المختلف، لكنه قال فيه في طريق روايه محمد بن مسلم الحكم بن مسكين، و لا يحضرني الان حاله فنحن نمنع صحه السند (٢).

و أجاب عنه الشهيد في الذكرى، بأن الحكم ذكره الكشي و لم يتعرض له بدم، و الروايه مشهوره جداً بين الاصحاب لا يطعن فيها كون الراوى مجهولاً عند بعض الناس (٣) انتهى كلامه طاب منامه.

و توضيحه: ان من المدح و كماله كون الرجل راوياً عن أحد من النبي أو الائمه عليهم السلام، و مذكوراً في كتب جماعه من أصحابنا قدس الله أسرارهم، لان الظاهر من الذكر و عدم التعرض له بأن مذهبه أو اعتقاده باطل أو أنه مجهول، أنه من الاماميه بدليل تصريحهم في من لا يكون كذلك بأحواله المذمومه و اعتقاده الغير الصحيح، كما لا يخفى مع أدنى تتبع.

ص: ٥٠٥

١- (١) الشهاب الثاقب ص ٦٦.

٢- (٢) المختلف ص ١٠٣، كتاب الصلاه.

٣- (٣) الذكرى ص ٢٣١.

فان أئمة الرجال الاماميه رضى الله عنهم و جزاهم عن الإسلام و أهله خير الجزاء يذكرون فى كتبهم الراوين بعد تفتيشهم عن أحوالهم، بحيث يظهر و يعرف مالهم تمام المعرفه و الظهور، سواء كانوا امامياً أو غيره من الشيعة و غيرها، و سواء كانوا من أصحاب الحجج عليهم السلام أو لا، لكن اذا كانوا مخالفيين أو مجهولين أو مذمومين اعتقاداً أو عملاً بجهه من الجهات صرحوا به، كما اذا كانوا ممدوحين أو موثقين.

فاذا لم يصرحوا بمدحهم و لا بدمهم و لا بجهالتهم، فالظاهر عندهم أنه صحيح الاعتقاد امامى، كما يظهر ذلك أيضاً من كتب أئمة الرجال من المخالفيين فانهم اذا ذكروا مثله صرحوا بأنه رافضى أو شيعى أو خبيث أو ردى و أمثاله، و أصحابنا رضى الله تعالى عنهم لا يحتاجون فى بيان أصل اعتقاد كل رجل رجل من الاماميه بارتكاب ذكر زياده هذا المعنى فيه، الا أن يكون ممن يتوهم خلافه فيه، فيقولون فيه ما يرفع الوهم، مثل أنه امامى متقدم، أو له حظ فى الامر، أو قريب الامر، كما اذا كان حاله ظاهراً فى الدم، مثل عبيد الله بن زياد و بسر بن أرطاه و أمثالهما.

و الى ما ذكرناه مبسوطاً أشار بقوله «ذكره الكشى» و لم يتعرض له بدم، و ذلك ظاهر لمن له أدنى تتبع.

ثم انا نوضح المقام و نفصل الكلام ليظهر ما نحن فيه من المرام، فنقول:

و بالله التوفيق، قال الكشى: حكم بن مسكين المكفوف مولى ثقيف، و سيدكر إن شاء الله فى خالد بن ماد القلانسى، ثم قال فيه: ان الحكم هذا يروى عن خالد ذاك (1).

و قال الشيخ فى الفهرست: حكم بن مسكين الاعمى، له أصل روينا عن

ص: ٥٠٦

(١-١) راجع اختيار معرفه الرجال ٥٥/١.

عده من أصحابنا، عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن محبوب، عن حكم الاعمى (١).

وقال النجاشي: حكم بن مسكين أبو محمد كوفي، مولى ثقيف المكفوف روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ذكره أبو العباس، له كتاب الوصايا، كتاب الطلاق كتاب الظهار، أخبرنا الحسين بن عبيد الله، قال: حدثنا حميد بن زياد، قال:

حدثنا الحسن بن موسى الخشاب عن الحكم بكتاب الطلاق و الظهار (٢).

و سيذكر إن شاء الله في سعد بن عبد الله ثم قال فيه: إن عبد الله والد سعد ذاك روى عن الحكم هذا.

فهؤلاء الاثمه رضوان الله عليهم ذكروه و لم يتعرضوا له بدم، فهو أول دليل على وجاهته و مدحه و توثيقه عندهم لما مر، و لان من المدح أيضاً كون الرجل صاحب أصل من عبارات الحجج عليهم السلام، أو صاحب كتاب في الامور الدينيه و ما قرب منها، أو أنه تردد في جميع الروايات و الاصول في دفتر، مثل ابن الزبير و الحسين بن الحسن بن أبان، و اسماعيل بن مرار و غيرهم.

فاذا كان الرجل الامامى اجتهد و بلغ مجهوده في الدهور و المتطاولة و الازمان المتكاثره ليلا و نهاراً في تصنيف ما ذكرنا أو تأليف، أو اجتهد في احاديث الاثمه عليهم السلام و جمعها و جعلها أصلاً محفوظاً عن الاندراس و الغلط، أو أخذ الروايات من العلماء الكبار، أو روى عنه علماؤنا كذلك، فلا ريب أنه ممدوح في الشرع و عند أهله، و لا يخفى على أحد، كما في زماننا أيضاً.

و لذلك ترى أئمة الرجال قدس الله ضرائحهم يذكر ممن الرجال و يعدون

ص: ٥٠٧

١-١) راجع الفهرست ص ٦٢، فتأمل جيداً.

٢-٢) رجال النجاشي ص ١٣٦.

لهم كذا و كذا كتباً حتى يذكرون له كتاب المشيخه، و ان فلاناً بوبه كما فى ترجمه بشير و داود بن كوره و غيرهما، و يتطرقون اليهم و الى كتبهم بطرق متعدده و غير متعدده، و كانوا يتلذون عند الشيوخ المتفرقين فى اقصى البلاد و اذانيها شرقاً و غرباً، و يحصلون ذلك العلم فى الدهور المتطاوله و الازمان الخاليه مع تعب عظيم و املاق كثير، و خوف زائد من المخالفين تقيه.

و ترى أيضاً أنهم يدققون و يفتشون فى أن هذا الكتاب له أو الروايه، كما فى ترجمه محمد بن قيس البجلي و غيره، و لو لم يكن كون الرجل صاحب أصل و كتاب و تأليف و روايه، مع عدم التصريح بدم فيه مدحاً كلياً معتبراً شرعاً على ما ذكرنا، لكان ذكر ما ذكر فى محل العبث، كما فى كتاب رجال الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

و فى خطب كتاب رجال الشيخ و فهرسته و كتاب النجاشى رحمه الله تصريح بما ذكرنا، حيث قال: اما بعد فإنى وقفت على ما ذكره السيد الشريف أطال الله بقاءه و أدام توفيقه من تعبير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم و لا مصنف - الخطبه (١).

و يظهر منها أن مدح الرجل بأن له مصنفاً و كتاباً أزيد و أكثر اعتباراً من مدحه بأن له أصلاً، اذ بالاول يدفع تعبير المخالفين علينا لا بالثانى، فانه يتضمن العلو فى العلم مع تعب صاحبه و اجتهاده فى الدين، و تقضى عمره فى تحصيل ما يعنيه و يجب عليه، و يعتبر فى الدنيا و الآخره.

و الاصل على ما يظهر هو مجمع عبارات الحجج عليه السلام بعينها فقط، من غير أن يكون معنا اجتهاد و استنباط و غير ذلك. و الكتاب و المصنف يشتمل مع ما ذكر على الاستدلالات و الاستنباطات و عقلا.

ص: ٥٠٨

فظهر مما تلونا عليك أن الرجل اذا صنف كتاباً، أو ألفه، أو يكون صاحب أصل، أو يكون راوياً عن معتبر، أو يروى عنه المعتبر أيضاً و لا يذكر ذمه، فهو معتبر ممدوح.

و يوضح المطلوب أنه لو لم يكن كون الرجل كذلك مدحاً كلياً له، لصار كتاب الرجال للشيخ قدس سره عبثاً، و كذلك كثير من كتاب فهرسته و كتاب النجاشي، بلا نفع و فائده، فانه لا يذكر في أكثر كتاب الرجال في أبواب من يروى عنهم عليهم السلام و في أبواب من لم يرو الا الرجل و والده و موضعه و صناعته فقط بلا اشاره الى توثيقه أو مدحه. و كذا الحال في الصور الأخر. و لا يخفى جميع ما ذكرنا على من له التبعية التامة، فعليك به حتى تدعن بما سمعت، و الحمد لله وحده.

فظهر و ثبت أن الرجل ثقة جليل معتبر عظيم، لكونه صاحب أصل و كتاب تصنيف و روايه، و قد روى عنه جماعه من المعتبرين و الموثقين، كالحسن بن محبوب، و الحسن بن موسى الخشاب و عبد الله و غيرهم، من غير أن يقدح فيه (١) أو في أصله و كتابه أو روايته أو تصنيفه و تأليفه أحد من السلف و الخلف، فهو موثوق به عندهم، و هو أظهر من الشمس في رايحه النهار، و ان تقليد المستدل للفاضل مع أنه قال: و لا يحضرني الان حاله و لم يقدح فيه بدم لا ينفعه بل يضره.

ثم أقول: و هذه الروايه كما مرت رواها الصدوق في الفقيه، و قد قال في صدر الكتاب: و لم أقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه، بل قصدت

ص: ٥٠٩

١ - ١) قال ملا- مراد التفرشى في بعض فوائده: من تحقق كونه من أهل المعرفة و لم يقدح فيه أحد، و أكثر العلماء الروايه عنه، يظن صدقه في الروايه ظناً غالباً، و انه لا يكذب على الائمه عليهم السلام، و هذا القدر كاف في وجوب العمل بروايته، و لا يحتاج الى أن يظن عدالته، بل يكفي أن لا يظن فسقه، لاستلزامه ظن وجوب التثبت في خبره «منه».

الى ايراد ما أفتى به و أحكم بصحته،و اعتقد فيه أنه حجه فيما بينى و بين ربي تقدره و تعالت قدرته (١).

و مع ذلك فقد قال فى رجال مشيخته:و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفى فقد رويته عن على بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبى عبد الله،عن أبيه،عن جده أحمد بن أبى عبد الله البرقى،عن أبيه محمد بن خالد،عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم (٢).

و هو كما ترى ليس فيه الحكم،مجهولاً- كان أو معلوماً و معلولاً.نعم هو مذكور فى طريق الشيخ فى التهذيب،حيث روى عن محمد بن أحمد بن يحيى،عن محمد بن الحسين،عن الحكم بن مسكين،عن العلاء،عن محمد بن مسلم لكنك قد عرفت جلاله قدر الرجل و عظمته عندهم.

و من العجب أن أكثر من تأخر عن العلامة قلدوه فى حكمهم بمجهوليته، مع أنه لم يحكم بها فيه،بل قال:و لا يحضرنى الان حاله.و هو لا- يعطى كونه مجهولاً عنده.و على تقديره فقول الشهيد:و الروايه مشهوره جداً بين الاصحاب لا يطعن فيها كون الراوى مجهولاً عند بعض الناس.متوجه متين،لما عرفت.

و اعلم أن لمحمد بن مسلم كتاباً سمي أربعمائيه مسأله فى أبواب الحلال و الحرام،و كان ذلك الكتاب عند الصدوق رحمه الله،كما يظهر مما ذكره فى صدر الكتاب،فلا يضر ضعف طريقه اليه و لا جهالته.

و من الغريب أن الفاضل الملقب بالمجلسى رحمه الله بعد اعترافه بمثل ذلك فى أوائل شرحه على الفقيه،حيث قال:طريق الصدوق الى كتابه و ان كان فيه جهاله،لكنه لا يضر لما ذكر مراراً أنه من كتابه المعروف.

ص: ٥١٠

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٢-٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٤/٢٢٤.

و هذا منه اشاره الى ما ذكره قبله بقوله: فان كان صاحب الكتاب ثقه بكون الخبر صحيحاً، لان الظاهر من نقل السند الى الكتاب المشهور المتواتر مجرد التيمن و التبرك، سيما اذا كان من الجماعه المشهورين، كالفضيل بن يسار و محمد بن مسلم، فان الظاهر أنه لا يضر جهاله سندهما.

و قال فى موضع آخر: كان المتعارف بين قدمائنا اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، واقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه و ذلك بأمر و عدها، الى أن قال: و منها وجوده فى أصل معروف الانتساب الى أحد من الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم، كزراره و محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار.

قال (1) فى باب وجوب الجمعه فى مقام القدح فى روايه محمد بن مسلم المذكوره: ان الخبر لا يخلو من ضعف سنداً.

أقول: هذا هو الحق، لان طريق الصدوق الى محمد هذا ضعيف باصطلاح المتأخرين لا مجهول، كما أفاده أولاً. و لكنك قد عرفت أنه لا يضر، فبين كلاميه قدس سره تناقض من الجهتين، فتأمل ثم اذعن بما سمعت، و كن من المحققين الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال، و لا تكن من المبتدئين الذين يعرفون حال الاقوال بمراتب الرجال. و نعم ما قال: لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال.

هذا و ثانياً: بأنها متروكه الظاهر، و قد قلدوا فيه ما قال المحقق فى المعتبر من أن محمد بن مسلم فى روايته أحصى السبعه بمن ليس حضورهم شرطاً، فسقط اعتبارها. قالوا: و أيضاً فان العمل بظاهرها يقتضى أن نائبه عليه السلام يقوم مقامه، و هو خلاف اجماع المسلمين.

ص: ٥١١

(١ - ١) هذا خبر «ان» فى قوله «من الغريب ان الفاضل الملقب» «منه».

أقول: ظاهر أن المراد منها بيان وجه الحكمه فى الاحتياج الى السبعه، كما ذكره غير واحد من الاصحاب، منهم الشهيد فى الذكري، حيث قال فى مقام الرد على المحقق: و أما احصاء العدد بالسبعه، فليبان الحكمه فى اعتبار الاستيطان فى الجمعه، لا لانه شرط فى انعقادها. و توضيحه: ان الاجتماع مظنه التنازع، و كل اجتماع فيه تنازع لا بد فيه من المدعى و المدعى عليه و من امام يرفع اليه و من شاهدين على الحق و لو عرض للامام عذر، فلا بد من نائبه. و لو تعدى أحد المدعين على الآخر و استوجب الحد أو التعزير، فلا بد ممن يضرب الحدود.

و ثالثاً: بأنها معارضه بالاخبار الداله على عدم اعتبار الامام عليه السلام، كذا قال المستدل فى الباب المذكور (1).

و أنت و كل من له أدنى دربه بالروايه و الدرايه خيران بأنه لا تعارض بينها و لا بين أضرابها مما يدل صريحاً على اعتباره عليه السلام أو نائبه خاصاً، كما مر و سيأتى.

و بين شىء من الاخبار الوارده فى الباب، فانها كما ستطلع على نبذ آخر منها إن شاء الله تعالى مطلقات عامات.

و لا تعارض بين العام و الخاص، و لا بين المطلق و المقيد، لا مكان تخصيص الاول بالثانى، و تقييد الثالث بالرابع، بل يجب ذلك بناءً على قواعدهم، فان من المقررات عندهم أنه اذا ورد عام و خاص متافيا الظاهر يجب بناء العام على الخاص مطلقاً، كما سيأتى تفصيله.

و العجب كل العجب من هؤلاء القوم كيف طعنوا على هذه الروايه بهذا الوجه و لم يتفطنوا بذلك، فان احتمال تفتنهم و اغماضهم عنه بعيد غير مناسب بحالهم.

ص: ٥١٢

هذا مع أن الروايه مؤيده بأخبار آخر كما مر و سيأتي، و معتضده بعمل الاصحاب، و مشتهره فيما بينهم غايه الاشتهار، فلا وجه لعدم العمل بها و طرحها.

و كيف يمكن طرحها و القدح فيها؟ و قد صرح الشهيد في الذكرى بأنها مرويه بعده أسانيد، و هو منه رحمه الله صريح في افاضتها.

هذا و تحقيق هذا المقام ثم تنقيح هذا الكلام على هذا الوجه مما تفظنت و تفردت به بعون الله الملك الجليل، و الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل، و هو حسبي و نعم الوكيل.

المناقشه في الاخبار الداله على وجوب الصلاه عينا

قال قدس سره: الباب الثالث، في الدليل على عينيه وجوب الجمعة من كلام أئمة الهدى من أهل بيت العصمه صلوات الله عليهم أجمعين.

روى المحمدون الثلاثة المكنون بأبي جعفر، أعنى: ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، و رئيس المحدثين محمد بن علي بن بابويه القمي، و شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي رحمهم الله، عن أبي جعفر الباقر و أبي عبد الله الصادق عليهما السلام أخباراً كثيرة معتبره داله على حتميه وجوب الجمعة بلا اشتراط حضور امام أو اذن منه أو فقيه و لا تجوز تركه، كما ادعاه القوم، بعضها صريح في ذلك، و بعضها ظاهر.

منها: صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام قال: فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاه، منها صلاه واحده فرضها الله في جماعه و هي الجمعة، و وضعها عن تسعه: عن الصغير و الكبير و المجنون و المسافر و العبد و المرأة و المريض و الاعمى و من كان على رأس فرسخين (1).

ص: ٥١٣

و لا شبهه أن غير الجمعه من الفرائض وجوبه عيني، فلو حمل وجوب الجمعه على التخيير على بعض الوجوه لزم تهافت الكلام، و اختلال حكم الفرائض بغير مائر، كذا قال زين المحققين.

أقول: و أيضاً لو كان وجوبها تخييرياً على بعض الوجوه لاستثنى ذلك الوجه (1)، كما استثنى المملوك و المسافر و غيرهما، فان استثناء هؤلاء إنما هو من الوجوب العيني لا- مطلق الوجوب لوجوبها عليهم لو حضروا، و إنما لهم الخيره في الحضور، كما تقرر عندهم، فالوجوب التخييري ثابت لهم، فلا- وجه لاستثنائهم دون شركائهم. و أما تخصيص الوجوب بزمان حضور الامام عليه السلام، فغير جائز.

أما أولاً، فلأنه خلاف الظاهر، فيحتاج الى دليل و لا دليل يصلح لذلك، فانك ستعلم أن الذين خصوا بأى متمسك يتمسكون.

و أما ثانياً، فلأنه ان أريد بزمان حضور الامام زمان ظهوره على وجه السلطنة و الاستيلاء، كما نقل من جماعه منهم التصريح، فيستلزم خروج أكثر الجمعات و أكثر الناس عن الحكم، لان أيام ظهور المعصوم عليه السلام على وجه السلطنة و الاستيلاء قليله جداً بالنسبه الى غيرها، و يلزم منه خروج أكثر أفراد العام، و هو غير جائز عند المحققين.

و هل يستقيم عند الطبايع المستقيمه تجويز أن يكون المعصوم عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي و افادته، و يبالغ في وجوب شيء و يقول: انه واجب في كل أسبوع على كل مسلم الا جماعه خاصه، و مع ذلك لا يثبت ذلك الحكم لاحد من أهل عصره و لا- لمعظم المسلمين، بل إنما ثبت لقليل مضوا في زمن النبي صلى الله عليه و آله و زمن خلافه أمير المؤمنين عليه السلام، و سوف يثبت لجماعه آخر في آخر الزمان عند ظهور القائم عليه السلام ليس لا.

ص: ٥١٤

و ان أريد بزمان الحضور ما هو أعم من السلطنه و الاستيلاء، فلا وجه للتخصيص المذكور، اذ لا فرق بين حضوره مع الخوف و بين غيبته فى عدم تمكنه من الصلاه بنفسه، و لا بتعين النائب الذى هو مناط الوجوب العينى عند من نفاه فى زمن الغيبه (١).

أقول: و بالله التوفيق، فيه أولاً أن هذا الخبر غير معمول به عند جماعه منهم من رويته عنه، و هو محمد بن بابويه، حيث قال بعد نقله تتمه الخبر، و هى قوله عليه السلام: و القراءه فيها بالجهر، و الغسل فيها واجب، و على الامام فيها قنوتان (٢) قنوت فى الركعه الاولى قبل الركوع، و فى الركعه الثانيه بعد الركوع، و من صلاها وحده فعليه قنوت واحد فى الركعه الاولى قبل الركوع.

و تفرد بهذه الروايه حريز عن زراره، و الذى استعمله و أفتى به و مضى عليه مشايخى رحمهم الله هو أن القنوت فى جميع الصلوات فى الجمع و غيرها فى الركعه الثانيه بعد القراءه و قبل الركوع. (٣).

و العجب أن المستدل قال فى الباب الرابع من رسالته هذه: ان ذكر الصدوق هذه الروايه فى كتابه من لا يحضره الفقيه دليل صريح على أن مذهبه و ما كان يفتى به و يعمل عليه انما هو الوجوب العينى من دون شرط و تخيير (٤).

و هذا كلام يضحك الصبيان و يعجب المجانين، فانه رحمه الله كما ترى صرح بأنه لا يعمل عليها و لا يفتى بها، و كذلك جميع مشايخه، فكيف يمكن

ص: ٥١٥

-
- ١-١) الشهاب الثاقب ص ١٩-٢٠.
 - ٢-٢) لعله سهو من قلمه او من النساخ، و فى روايه عمر بن حنظله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القنوت يوم الجمعة، فقال: انت رسولى اليهم فى هذا اذا حييتهم فى جماعه ففى الركعه الاولى، و اذا حييتهم وحداناً ففى الركعه الثانيه «منه».
 - ٣-٣) من لا يحضره الفقيه ١/٤١١.
 - ٤-٤) الشهاب الثاقب ص ٣٤.

جعلها دليلاً صريحاً على أن مذهبه الوجوب (1) العيني. و أما توهم كونه عاملاً- بأولها و تاركاً لآخرها فمردود، أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض.

و اعلم أنه رام في الباب المذكور أن يدل على أن السلف كانوا قائلين بالوجوب العيني، فذكر فيه ما حاصله أنهم ردوا في كتبهم روايات في هذا المعنى و لم يقدحوا فيها، مع أن بعضهم ذكر في أول الكتاب أنه كان يثق بما رواه فيه و يفتي به و يحكم بصحته و يعتقد فيه أنه حجه بينه و بين ربه.

و أنت خبير بأنهم كما رووا روايات في هذا المعنى من غير قدح فيها، كذلك رووا روايات آخر في معنى آخر من غير طعن عليها. مثل ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم و قد سبق، و مثل ما رواه في الامالي عن الصادق عليه السلام و سيأتي، فمجرد ذلك لا يمكن دعوى الظهور في أحد الطرفين، الا أن يظهر منهم التصريح به.

و أيضاً فإنهم كثيراً ما يوردون في كتبهم الروايات المختلفه و الاخبار المتعارضه و الاحاديث المتضاده مع ضعف طريق بعضها، فكيف يحكمون بصحتها؟ و كيف يكون كل واحد منها حجه؟ و كيف يفتون به؟ فعلى ما ذكره المستدل يلزم أن يكونوا معتقدين بالمتناقضين عاملين بالمتضادين، فمعنى قولهم «انها حجه

ص: ٥١٦

١ - ١) ظاهره الوجوب و يحتمل الاستحباب، و مثله روايه الحلبي، قال سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات الجهر فيها بالقراءة، قال: نعم و القنوت في الثانية. و الحديث صحيح يدل على اطلاق الجمعة على الظهر، كما تدل عليه أخبار كثيره، و على استحباب الجهر في سائر الاربع الا- أن يجعل الجهر بالقراءة قرينه على اراده الركعتين الاولتين لتعيينهما للقراءة، و الصدوق رحمه الله على أن الجهر بالقراءة رخصه يجوز الاخذ بها اذا صلاها الانسان وحده، و انما الجهر فيها اذا صلاها جماعه في ركعتين «منه».

عندهم» ان من شأنها أن يفتى بها، وهو لا ينافى ترك الاقطار (1) والعمل بها لوجود معارض مساو أو أقوى، كما هو شأن الادله الظنيه، وهذه جمله معترضه ذكرت بتقريب ما ذكر.

و لنرجع الى ما كنا فيه فنقول: و ثانياً أن المثبت في قوله عليه السّلام «فرض من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاه» مطلق الوجوب الذى هو الطبيعه من حيث هي أعم من العيني و التخييري، ففي بعضها يتحقق الاول، و في بعض آخر الاخر، و في قوله «منها صلاه واحده» الى قوله «و هي الجمعة» الوجوب التخييري، كما سنقول نظير ذلك في توجيه روايه زراره الاقيه، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابهم عن ذاك من غير فرق، فاذا لا يلزم تهافت الكلام و تساقط، و لا يتوجه عليهم الالتزام و الشناعه.

على أن لهم أن يقولوا: على تقدير التنزل و التسليم أن ما استدل به زين المحققين و أفاد، فهو حق و صدق و هو المعلوم، الا أنه لا بد في وجوبها من حضور المعصوم عليه السّلام.

قولك و أما تخصيص الوجوب بزمان حضوره، فخلاف الظاهر، فيحتاج الى دليل يصلح لذلك، فلهم أن يقولوا بل هو الظاهر، و قد عرفت دليله، و سيأتي له زياده تأييد إن شاء الله تعالى.

و لذلك قال المحقق في المعبر: السلطان العادل أو نائبه شرط في وجوب الجمعة، و هو قول علمائنا، و معتمدنا فعل النبي صلّى الله عليه و آله فانه كان يعين لامامه الجمعة، و كذا الخلفاء بعده، فكما لا يصح أن ينصب الانسان نفسه قاضياً من دون اذن الامام، فكذا امامه الجمعة، و ليس هذا قياساً بل استدلالاً بالعمل المستمر في

ص: ٥١٧

١- (١) كذا.

ثم أكده و أيداه بروايه محمد بن مسلم و قد سبق ذكرها، مع أن فى كون الجمع و واجبه تخييريه بالنسبه الى المريض الذى يتضرر بالحضور، و الشيخ الفانى الذى لا يستطيع الجلوس الا بمشقه شديده، و المسافر اذا تكلفوا الحضور خلاف، و أكثر الاصحاب على عدم وجوبها عليهم، و كذا القول فى انعقادها بهم و كونهم من جمله العدد المعتر.

و أما المرأه و من خرج عن التكليف، أعنى: الصغير و المجنون، فلا- خلاف بينهم فى عدم وجوبها عليهم و ان حضروا. و أما العبد، فانها لا- تجب عليه اجماعاً كما تقرر و الخنثى هاهنا كالمرأه. و العرج اذا كان بحيث يشق معه الحضور كان مسقطاً للوجوب، فلاستثنائهم دون شركائهم وجه.

و ثالثاً: أنا نختار أول شقى التريدي و نقول: لا بعد فيه أصلاً، نظيره جهاد المشركين ابتداءً لدعائهم الى الإسلام، فانه قد ورد من الاوامر و التأكيدات و التحريصات فى كلام الله تعالى، حيث أوجه أقل مره فى كل عام مره فى قوله فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ (٢) أو جب بعد انسلاخها الجهاد و جعله شرطاً، فيجب كلما وجد الشرط.

و فى آيه اخرى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هِيَ وَ كُرُهُ لَكُمْ (٣) و فى اخرى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ فى اخرى وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ (٤) و فى

ص: ٥١٨

١-١) المعتر ٢٧٩/٢-٢٨٠.

٢-٢) سورة التوبه: ٥.

٣-٣) سورة البقره: ٢١٦.

٤-٤) سورة البقره: ١٩٣.

أخرى وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (١) وَ فِي أُخْرَى وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ (٢) وَ فِي أُخْرَى وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٣) وَ قَوْلُهُ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٤) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ (٥) الـيَهُ يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيْتُمْ فَهَهُ (٦) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ (٧) وَ فِي أُخْرَى جَاهِدِ الْكُفَّارَ (٨) الـيَ غَيْرِ ذَلِكَ، وَ هُوَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يَحْصَى.

وَ كَذَا فِي كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَيْثُ بِالْغَوَا فِيهِ مَا بِالْغَوَا، وَ لَا سِيَمَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَانْ نَهَجَ الْبَلَاغَهُ وَ غَيْرَهَا مَشْحُونَهُ بِذَلِكَ.

وَ كَفَى فِيهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا بَعْدَ فَا نَ الْجِهَادَ بَابَ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصِهِ أَوْلِيَائِهِ، وَ هُوَ لِبَاسِ التَّقْوَى، وَ دَرَعُ اللَّهِ الْحَصِينِ، وَ جَنَّةِ الْوَثِيقَةِ، فَمَنْ تَرَكَهُ رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذِّلِّ، وَ شَمَلَهُ الْبَلَاءُ، وَ دَيْثَ الْبَلْغَارِ، وَ ضَرْبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْأَسْهَابِ، وَ أَدِيلَ الْحَفِّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ وَ سِيمِ الْخُسْفِ وَ مَنَعَ النِّصْفِ الْخَطْبَةَ (٩).

وَ مَعَ ذَلِكَ فَهُوَ مَشْرُوطٌ بِحُضُورِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ أَوْ مِنْ نَصَبِهِ لِلْجِهَادِ، أَوْ لَمَّا

ص: ٥١٩

١-١ (١) سورة الحج: ٧٨.

٢-٢ (٢) سورة البقرة: ١٩١.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ٧٥.

٤-٤ (٤) سورة النساء: ٧٤.

٥-٥ (٥) سورة التوبة: ١٢٣.

٦-٦ (٦) سورة الانفال: ٤٥.

٧-٧ (٧) سورة الانفال: ٦٥.

٨-٨ (٨) سورة التوبة: ٧٣ و التحريم: ٩.

٩-٩ (٩) نهج البلاغه ص ٦٩، رقم الخطبة: ٢٧.

هو الاعم. و أما الفقيه، فلا يجوز له حال الغيبة اتفاقاً، و مع ذلك لا يثبت لاحد من أهل عصره و لا لمعظم المسلمين، بل انما ثبت لقليل مضوا في زمن النبي صلى الله عليه و آله و زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، و سوف يثبت بجماعه آخر في آخر الزمان عند ظهور القائم عليه السلام ليس الا، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابهم عن ذلك (1) حرفاً بحرف و قده بقده.

و الحل أن السبب في الحرمان عن هذا النصيب الاعلى، و المانع عن الفوز بهذا القدر المعلى، سوء منيعتنا، و شناعه سيرتنا، و قباحه سريرتنا، و لذلك صرنا حائلين بيننا و بين صواحبا صلوات الله عليهم، فلم يظهروا لنا على وجه السلطنة و الاستيلاء، فصرنا خائبين عن أمثال هذه الآلاء، فاذا رفعت الموانع من البين و طهرت اللسان من المين، و تخلصت القلوب عن الشين، و اتصفت الظواهر بالزين، يظهر من الفيوضات ما يملأ الخافقين.

و رابعاً: أنا نختار ثاني شقيه و نقول: الفرق ظاهر، و هو أنه يمكن أن يعين عليه السلام نائباً من قبله في بعض البقاع و الاصقاع التي ليست فريقته و لا خوف فيكون هو اماماً لصلاته الجمعة، فيتحقق الشرط الذي هو مناط الوجوب العيني عند من نفاه في زمن الغيبة، و قد فعلوا عليهم السلام أمثال ذلك كثيراً، كما هو الموجود في كثير من التوقيعات، و خصوصاً في عهد صاحب الامر عليه السلام في غيبته الصغرى التي كانت سفراؤه موجودين و أبوابه معروفين.

فروى عن أبي محمد الحسن بن أحمد المكتب أنه قال: كنت بمدينة السلام في السنة التي توفي على بن محمد السمرى، فحضرته قبل وفاته بأيام، فأخرج الى الناس توقيعاً نسخته:

ص: ٥٢٠

١- ١) فكما أن الجهاد كان في عهد رسول الله صلى الله عليه و آله واجباً، و صار في هذا الزمان حراماً لفقد الشرط، فليكن الحال في صلاة الجمعة و غيبته كذلك «منه».

بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمرى أعظم الله أمر اخوانك فيك، فانك ميت فانثك و هي سته أيام، فاجمع أمرك و لا توص الى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبه التامه، فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالى ذكره و ذلك بعد طول الأمد و قسوه القلب و امتلاء الارض جوراً، و سيأتى من شيعتى من يدعى المشاهده، ألا فمن يدعى المشاهده قبل خروج السفينى و الصيحه فهو كذاب مفتر، و لا حول و لا قوه الا بالله العلى العظيم، كذا فى مجمع الرجال (١) ناقلا عن ابن طاوس رحمه الله فى ربيع الشيعه (٢).

و اعلم أنهم اختلفوا فى منتهى التخصيص، فالأكثر على أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام. و قيل: يجوز الى ثلاثه. و قيل: الى اثنين. و قيل: الى واحد. و المختار عند المحققين أنه ان كان باستثناء، أو بدل جاز الى واحد، نحو عشره الا تسعه، و اشترت عشره أحدها و الا، فان كان بمتصل غيرهما كالصفه و الشرط جاز الى اثنين، نحو أكرم الناس العلماء أو ان كانوا علماء. و ان كان بمنفصل، فان كان فى غير محصور أو عدد كثير، فالمذهب الاول، لانك لو قلت أكلت كل رمانه فى البستان و لم تأكل الا ثلاثه عدت لاغياً.

فنقول: حاصل الخبر أنه تعالى فرض الجمعه على الناس الا على ذوى الاعذار منهم، و هذا المخصص يسمى بالاستثناء المتصل، نحو أكرم الناس الا الجهال منهم، و قد مر أنه جاز الى واحد، هذا اذا كان مراده بالعام لفظ الناس.

و أما اذا أراد به الاوقات و الجمعات، فالتقدير كهذا: ان الله فرض الجمعه على الناس فى كل أسبوع ان كانت بشرائطها، و هذا يسمى التخصيص بالشرط، و قد مر أنه جاز الى اثنين.

ص: ٥٢١

١-١) مجمع الرجال ١٩٠٧-١٩١١.

٢-٢) و هو بعينه كتاب أعلام الشيعه للطبرسى

و على التقديرين يظهر فساد قوله و هو غير جائز عند المحققين، مع أنه لو خص وجوبها بزمان حضور الامام عليه السّلام لا يلزم منه خروج أكثر أفراد الناس، بل لا يلزم منه الا خروج ما استثناه في الحديث.

و انما قال ما قال، لانه اشتبه عليه عموميه العام في زمان معين بعموميته في جميع الازمنه، و ليس الامر كذلك، فانك اذا قلت أكلت كل رمانه في البستان فانما تريد كل رمانه موجوده فيه في تلك السنه، لا كل ما فيه فيها و التي ستوجد في السنوات.

فالناس يعم الافراد الموجوده في عصره عليه السّلام، بل الحاضره في بلده اقامته التي بينها و بين الموضع الذي يصلى فيه الجمعة أقل من فرسخين، اذ لا شبهه في أن وجوبها انما يتحقق بالنسبه الى الذين تحققت لهم شرائطها، و انما استثنى منه ما هو المذكور في الحديث، و هو أقل قليل، فمن أين يلزم خروج أكثر أفراد العام، و كذا الكلام في الجمعة.

على أن الظاهر أن الناس هاهنا ليس بعام، بل هو البعض الخارجى المطابق للمعهود الذهني، و هم الموجودون في عهده عليه السّلام لانهم الذين يجب عليهم في كل أسبوع خمس و ثلاثون صلاه منها الجمعة، و لذلك ذهب المانعون من شرعيتها في هذا الزمان الى أن الاذن الموجود في عصر الائمة عليهم السّلام على من سمع منهم ذلك الاذن و قالوا: و هو ليس حجه على من يأتي من المكلفين.

و نظير ما قلناه قولك أكلت الخبز و شربت الماء، فانك تريد الخبز و الماء المقرر في الذهن أنه يؤكل و يشرب و هو مقدار ما معلوم.

و اذا كان كذلك فليس بعام خصص و لا تعلق له بمسأله الخصوص و العموم أصلا، انما هو معهود يتناول عده من المعينات قيد ببعض منها، كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من غير صرف عن ظهور و عموم، و ذلك يظهر بعد

قال قدس سره: ومنها صحيحه أبى بصير و محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السّلام قال: ان الله تعالى فرض فى كل سبعة أيام خمساً و ثلاثين صلاة منها صلاة واجبه على كل مسلم أن يشهدها الا خمسه: المريض، و المملوك، و المسافر، و المرأة، و الصبى (١).

و فى هذا الخبر مع ما فيه من المبالغه و التأكيد و الاتيان بلفظ الفرض الدال على تأكيد الوجوب كالخبر السابق التصريح بلفظ «كل» الذى هو أوضح الالفاظ فى العموم فى الموضوعين مع الاستثناء الموجب لزياده التأكيد فى العموم و الشمول لسائر الازمنه، كالصلوات الاخر التى جمع بينها و بين الجمع فى الحكم (٢).

أقول: الوجوب الثبوت و السقوط اذا وجب المريض فلا- يبكين باكيه، فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها. و فى الاصطلاح: خطاب لطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سبباً للعقاب، و من أسمائه الفرض، و هما مترادفان عند الجمهور.

و قد يفرق بينهما بأن الواجب هو ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من حيث شخص بعينه، و تجوز النيابة فيه اختياراً كالزكاه و نحوها، و الفرض ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه عن شخص بعينه و لا تجوز فيه النيابة، كالصلاه و الصوم.

و المنقول عن المحقق الشيخ على فى بعض الحواشى فى الفرق بينهما أن الواجب ما لا يسقط عن المكلف أصلاً، مثل معرفه الله تعالى، و الفرض ما يسقط مع العذر كالصلاه و باقى العبادات. فعلى صحه هذا النقل يكون الواجب أكد

١- ١) وسائل الشيعه ٥/٥، ح ١٤.

٢- ٢) الشهاب الثاقب ص ٢٠-٢١.

من الفرض، على عكس ما قاله المستدل.

و فى النهايه الاثيريه: فى حديث الزكاه «هذه فريضه الصدقه التى فرضها رسول الله صلى الله عليه و آله على المسلمين» أى: أوجبها عليهم بأمر الله تعالى، و أصل الفرض القطع و قد فرضه يفرضه فرضاً و افترضه افتراضاً، و هو الواجب سيان عند الشافعى. و الفرض أكد من الواجب عند أبى حنيفه. و قيل: الفرض هاهنا بمعنى التقدير، أى: قدر صدقه كل شىء و بينه عن أمر الله تعالى (١) انتهى.

و بالجمله الواجب يرادف اللازم و المحتوم و الفرض خلافاً للحنفيه، فانهم خصوا الفرض بما يثبت بدليل قطعى، و الواجب بما يثبت بدليل ظنى، قالوا:

لان الفرض التقدير، قال الله تعالى فَنَصِّفُ ما فَرَضْتُمْ قدرتم، و الوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعى، لانه الذى علم منه تعالى أنه قدره علينا.

و أما الذى عرف وجوبه بدليل ظنى، فانه الواجب الساقط علينا و لا نسميه فرضاً لعدم علمنا بأنه تعالى قدره علينا.

و هذا كلام لا يخفى ضعفه، لان الفرض التقدير، سواء كان طريق معرفته علماً أو ظناً، كما أن الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته، لكن لا مشاحه فى الاصطلاح، و أثر المستدل مذهب الحنفية.

و يرد عليه مع كونه مخالفاً لما ذهب اليه الجمهور أن اطلاق الفرض على الجمعه لعله من باب التغليب، لان أدله وجوب سائر الصلوات لما كانت قطعيه و قد ذكرت هى معها أطلق عليها الفرض.

أو يقال: هى أيضاً فريضه، لكن اذا تحققت شرائطها، مع أن الفرض و كذا الواجب كثيراً ما يطلق فى الاخبار على ما ينبغى أن يهتم الانسان و يلازمه،

ص: ٥٢٤

١- (١) نهايه ابن الاثير ٤٣٢/٣.

و هو المعنى بتأكد الاستحباب.

كما فى روايه الكرخى عن الصادق عليه السّلام عن آبائه عليهم السّلام قال قال الحسن ابن على عليهما السّلام: فى المائده اثنتا عشر خصله يجب على كل مسلم أن يعرفها: أربع منها فرض، و أربع منها سنه، و أربع منها تأديب. فأما الفرض: فالمعرفه، و الرضا، و التسميه، و الشكر. و أما السنه: فالوضوء قبل الطعام، و الجلوس على الجانب الايسر، و الاكل بثلاث أصابع، و لعق الاصابع. و أما التأديب: فالاكل مما يليك، و تصغير اللقمه، و تجويد المضغ، و قله النظر فى وجوه الناس. كذا فى الفقيه فى باب الاكل و الشرب (١).

و ظاهر أن معرفه هذه الاشياء ليست بواجبه بالمعنى المصطلح المشهور المذكور، و كذا التسميه و الشكر و غيرها ليست بفرض بهذا المعنى. فلعل المراد بهما فى الاخبار الوارده فى هذا الباب هو هذا المعنى المذكور فى هذا الخبر لا بد لنفيه من دليل.

ثم من المقررات عندهم أن الاستثناء الواقع فى الكلام الموجب انما تفيد العموم اذا استقام المعنى، بأن يكون الحكم مما يصح أن يثبت على العموم، نحو كل حيوان يحرك فكاه الاسفل عند المضغ الا التمساح، و هو هاهنا غير مستقيم، و إلا لزم كونها واجبه فى كل أسبوع على كل مسلم الا جماعه خاصه، تحقق شرطها من العدد و الخطبه و غيرهما أم لم يتحقق.

فالمعنى أنها واجبه ان تحقق شرائطها التى منها الامام أو من نصبه، و التخصيص ان كان بالشرط جاز الى اثنين، فمن أين يلزم شموله لسائر الازمنه و الاوقات كسائر الصلوات؟ و أما وجه الجمع بينهما فى الحكم، فقد علم سابقاً، و هو الفرق بين

ص: ٥٢٥

الوجوبين في الموضوعين، فتذكر و تفكر، مع أن لاحدهما شرائط ليست للآخرى، فليس حكمها في العموم و غيره حكمها، و ذلك كما ان الصلوات الاخر اذا لم يتحقق شرطها بالنسبه الى بعض المكلفين يسقط وجوبها في حقه، كالمسافر بالقياس الى الرباعيات مثلاً.

قال قدس سره: و منها صحيحه زراره، قال قلت لابي جعفر عليه السّلام: على من تجب الجمعة؟ قال: على سبعة نفر من المسلمين، و لا جمعه لاقل من خمسه أحدهم الامام، فاذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم (١).

و هذا نص في عدم اشتراط الاذن الذي ادعوه، و ان مرادهم بالامام في مثل هذا الموضوع امام الصلاه لا المعصوم. فان سموا مثل هذا اذنًا من الامام و اکتفوا به، فهو ثابت الى يوم القيامة لكل من يصلح لان يخطب و يأمر.

و المنفى في قوله «لا- جمعه لاقل من خمسه» مطلق الوجوب، و الثابت مع السبعة الوجوب العيني، كما يرشد اليه اتيانه باللام المستعمله في الاستحباب و التخيير في الخمسه و بعلى المستعمله في الوجوب و الحتم في السبعة، و بهذا يجمع بين الاخبار المختلفه في هذا المعنى ظاهراً (٢).

أقول: فيها دلالة على وجوب كون الخطيب هو الامام، لوجوب اتحاد فاعل الفعلين (٣)، و يدل عليه أيضاً ما روى عن علي عليه السّلام: لا كلام و الامام يخطب و لا التفات الا كما يحل في الصلاه، و انما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، جعلتا مكان الركعتين الاخيرتين، فهما صلاه حتى ينزل الامام (٤).

ص: ٥٢٤

١-١) وسائل الشيعة ٨/٥، ح ٤.

٢-٢) الشهاب الثاقب ص ٢١.

٣-٣) أراد بهما قوله عليه السلام: أمهم بعضهم و خطبهم «منه».

٤-٤) وسائل الشيعة ٢٩/٥، ح ٢.

و قد عرفت أن خطبه الجمعة من وظائف الامام عليه السلام أو من يراه أهلاً لذلك.

و قد مر أيضاً في روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين، و لا تجب على أقل منهم: الامام، و قاضيه، و المدعى حق و المدعى عليه، و شاهدان، و الذى يضرب الحدود بين الامام. (١).

و هذا حديث مفصل مصرح فيه بأن المراد بالامام هو المعصوم عليه السلام، و روايه زراره مجمله، حيث ذكر فيها السبعة و لم يفصلهم، و الحديث المجمل يحكم عليه المفصل، و يظهر منه أن العدد المعتبر في انعقاد الجمعة هو السبعة الموصوفه بالإيمان، فالمراد بالمسلمين في روايه زراره و غيرها هم المؤمنون، و هم الاخصون منهم، فهى مخصوصه بها من هذه الجبهه أيضاً.

و هذا أيضاً مما يرجح العمل بها و تقديمها عليها مع ما فيها من التفصيل بعد الإجمال الدال على كونها أفصح منها متناً و أوضح، و هذا كله من المرجحات و المقويات عندهم.

ثم الذى جمع به الاخبار، فهو مأخوذ من كلام الشيخ فى بعض فتاويه، فإنه جمع بينهما بأن السبعة فى الوجوب العيني و الخمسه فى الوجوب التخيري بين الظهر و الجمعة. و أما ما أفاد بقوله «و المنفى مطلق الوجوب و الثابت الوجوب العيني» فهو مأخوذ من كلام الشهيد فى الذكرى.

و قال مولانا أحمد الاردبيلي فى آيات أحكامه: أكثر الروايات الموجوده الآن فى الكتب أصحاب و أصرحها أن العدد المشترط فى وجوبها هو الخمسه، و هو قول أكثر الفقهاء المعروفين الآن.

ثم قال و قال فى مجمع البيان: و العدد يتكامل عند أهل البيت عليهم السلام بسبعة، و هو فى بعض الروايات و بعض الاقوال للشيخ، مع أنه يقول بالوجوب التخيري

ص: ٥٢٧

بالجمعه و الحتمى بالسبعه جمعاً للاخبار و هو أعلم (١) انتهى كلامه طاب منامه.

هذا و أما ما جعله قدس سره مرشداً اليه و دليلاً عليه من قوله باللام و بعلى، فترده حسنه زراره كما تأتي، فتأمل.

ثم أقول: و يمكن أن يقال ان معنى الروايه الداله على السبعه أن الجمعه انما تجب اذا حصل الاجتماع لا- أى اجتماع اتفق، بل الاجتماع الذى يحتاج فيه الى حاكم و أقل مراتبه حصول سبعة موصوفين بهذه الصفات التى ذكرها، و لا يجب أن يكون هؤلاء السبعه مختلفين بالذات، بل يجوز الاختلاف بالاعتبار فيكون الذى يضرب الحدود مثلاً أحد الشاهدين أو المدعى أو المدعى عليه.

فاذن يصح تحقق هذه الصفات السبعه فى أقل من سبعة أفراد، و قد نصت الروايه الاخرى على أن أقل من الخمسه لا يجزىء و لم يذكر فيها ما ذكر فى هذه، فيذكر فيها ما ذكر فيها، و حينئذ فيحصل الجمع بهذا الطريق، و يزول ما يتوهم من التناقى، و لا يضر كون هذا المعنى خلاف الظاهر، لانه كثيراً ما يصار الى غير الظاهر اذا دل الدليل عليه و قد دل هنا فلا ضير.

قال قدس سره: و فى حسنه زراره عن الباقر عليه السّلام: لا- تكون الخطبه و الجمعه و صلاه ركعتين على أقل من خمسه رهط: الامام و أربعه (٢).

أقول: لا- دلالة فيها بزعمه على الوجوب العينى، لكونه على اعتقاده مشروطاً بالسبعه كما مر، فذكره فى الباب لا يفيد الا تطويل الكتاب، بل لا دلالة فيها على الوجوب مطلقاً الا بطريق مفهوم المخالفه، و هو دليل الخطاب، و فى كونه دليلاً خلاف كما مر، مع ما عرفت فى الباب الثانى من وجوب تخصيص العام و تقييد اطلاق لفظ الامام، و انصرافه الى المعصوم عليه السّلام.

ص: ٥٢٨

١-١) زبده البيان ص ١١٧.

٢-٢) وسائل الشيعه ٧/٥-٨، ح ٢.

قال قدس سره: و في موثقه أبى العباس، عن الصادق عليه السلام: أدنى ما يجرى في الجمعة سبعة أو خمسة أدناه (١).

أقول: طريقه الاستدلال بها على حقيقه مذهب من المذاهب الثلاثة المشهوره غير واضح، نعم يستفاد منها أن أقل عدد تنعقد به الجمعة سبعة، و هو الأفضل بمعنى أكثر ثواباً، أو خمسة و هو المفضل. و أما أنها مستحبه أو واجبه و خصوصاً و عيناً و لا سيما في هذا الزمان، أو متى تجب و بأى شرط يتحقق غير هذا، فلا دلالة لها عليه أصلاً.

فلو جعل اللام فيها للعهد، فلذلك ذى مذهب أن يجعل المعهود موافقاً لمذهبه، و يحمله على ما يطابق رأيه، فذكرها في الباب كذكر سابقتها في الكتاب، بل هى أولى بأن لا يدخل في الحساب، كما هو ظاهر على أولى الالباب.

و بالجمله من الاخبار الواردة في الباب الذى يدل بصريحه على وجوب الجمعة و بقائه الى هذا الزمان على ما فهم منه هؤلاء الاصحاب و اعترفوا به حديثان، و هما كما عرفت مجابان و معارضان بما مر مراراً فتذكر.

قال قدس سره: و منها صحيحه منصور بن حازم، عن الصادق، قال: يجمع القوم اذا كانوا خمسة فما زادوا، و ان كانوا أقل من خمسة فلا- جمعه لهم، و الجمعة واجبه على كل أحد لا يعذر الناس فيها الا خمسة: المرأة، و المملوك، و المسافر، و المريض، و الصبى (٢). قوله «يجمع» بتشديد الميم، أى: يصلون الجمعة (٣).

أقول: فيها أولاً أنها غير داله على عينيه و وجوب الجمعة على ما ذهب اليه

ص: ٥٢٩

١- ١) وسائل الشيعه ٧/٥، ح ١.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٨/٥، ح ٧.

٣- ٣) الشهاب الثاقب ص ٢١-٢٢.

المستدل و اعترف به فى مقام الجمع بين الاخبار.

و ثانياً: أن الحصر الواقع فيها غير مستقيم بظاھرہ بالاتفاق، و هو ظاهر.

و ثالثاً: أن اللام فى «القوم» للعهد، و هم الذين تحققت لهم شرائطها، بأن كان فيهم من يصح معه التجمع، فاذا كانوا خمسة فما زاد جمعوا، لما مر من أن بأمثال هذه الاخبار المطلقة العامه لا يمكن الاستدلال على وجوبها عيناً فى هذا الزمان.

بل يجب تخصيصها بمثل ما مر، و بما فى الصحيفه الكامله من دعاء كان له عليه السلام ليوم الجمعة و الاضحى: اللهم ان هذا المقام لخلفائك و أصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجه الرفيعه التى اختصتهم بها قد ابتزوها.

فان هذا المقام اشاره الى مقام صلاه الجمعة أو العيد، يعنى: هم المستحقون لذلك المقام، و هم المختصون بتلك الدرجه الرفيعه، فاما يجعلونها لانفسهم كما فى زمن حضورهم و شهادتهم و أمنهم من الضرر، أو يأذنون لمن يرونه أهلاً لذلك، كما فى زمن تقيتهم و فى غير بلده حضورهم و شهادتهم.

و لا- ريب أن تلك الاخبار الاحاد ظنيه المتون، ظنيه الدلالات على تقدير التسليم، و الصحيفه الكامله قطعيه المتن اتفاقاً منا لتواترها، حتى أنهم لقبوها بزبور آل محمد و انجيل أهل البيت، و تلك الفقرات قطعيه الدلالات على المراد، فهى مقدمه عليها و مخصصه لها، كما هو المقرر فى الاصول، و هو بنا حرى أن نتلقاه بالقبول.

قال قدس سره: و منها صحيحه عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال: اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا فى جماعه، و ليلبس البرد و العمامه، و ليتوكئوا على قوس أو عصى، و ليقعد قعده بين الخطبتين، و يجهر بالقراءه، و يقنت فى الركعه الاولى

منها قبل الركوع (١).

أقول: الامر فيها للندب، كما هو الشائع في أخبار أئمتنا عليهم السلام، حتى ذهب جماعه من الاصحاب منهم الفاضل السبزواري في مواضع من ذخيره المعاد في شرحه على الارشاد الى أنه حقيقه فيه في أخبارهم عليهم السلام، و مجاز في الوجوب و يحتاج فيه الى القرينه، و يدل على ذلك أيضاً أن كثيراً من الاوامر المذكوره في هذا الخبر محمول عليه بالاتفاق.

و مع هذا نقول: هذا بيان لما يجب أو يستحب أن يفعله الامام اذا كان صالحاً للامامه، كما اذا كان منصوباً من قبله للصلاه. و قال المستدل في حاشيته المتعلقه بهذا الموضوع: لعل سكوته عليه السلام عن القنوت الثاني للتقيه.

فكيف يستدل بهذا الخبر الوارد على التقيه على جواز الجمعه أو وجوبها، و لا سيما على وجوبها العيني، على أن كونه وارداً على التقيه محل تأمل، اذ اعتبار السبعه في تكامل العدد ليس مذهباً لاحد من المخالفين، فان أبا حنيفه يكتفي في انعقادها اذا وقعت في مصر جامع يقام فيه الحدود و تنفذ فيه الاحكام بالامام عادلاً أو جائراً أو باذنه، أو اذن من ولاه من قاض، أو صاحب شرطه بثلاثه سوى الامام. و الشافعي بأربعين رجلاً - أحراراً بالغين مقيمين، و أبا يوسف باثنين سوى الامام، و الحسن بواحد كسائر الجماعات، فليتأمل.

قال قدس سره: و منها صحيحه عبد الملك، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اذا كان قوم في قريه صلوا الجمعه أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب جمعوا اذا كانوا خمسه نفر، و انما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين (٢). و هذا أيضاً نص في عدم اشتراط حضور الامام أو اذنه الا مثل هذا الاذن العام الثابت

ص: ٥٣١

١-١) وسائل الشيعه ٩/٥، ح ١٠.

٢-٢) وسائل الشيعه ٨/٥، ح ٦.

أقول: فيها أولاً أنها لا تدل على وجوبها مطلقاً فضلاً على وجوبها عيناً، بل غاية ما يفهم منها أن فعلها جائز إذا اجتمع هذا العدد و تحقق هذا الشرط و هو وجود من يخطب.

نعم يمكن جعلها دليلاً على التخيير بانضمام مقدمه خارجيه، بأن يقال: دلالتها على جواز فعلها دليل على استحبابها، فإن الجواز بمعنى الاباحه المحضه غير ثابت فى العبادات، لأنها لا تكون متساويه الطرفين، بل لا بد فيها من الرجحان، و هو معنى أفضل الفردين الواجبين، فليتأمل. و المستدل فى صدد اثبات وجوبها العيني، فذكرها فى الباب خارج عن وضع الكتاب.

و ثانياً: ما قد ظهر مما نقلناه عن العيون ان خطبه الجمع من وظائف الامام المفترض الطاعه، العالم بجميع الامور المتعلقة بنظام أحوال الرعيه فى معاشهم و معادهم و قد مر مشروطاً. فاما أن يجعله لنفسه، أو باذن لمن يراه أهلاً لذلك.

فهذا الخبر العام مخصوص به، لأنه اذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر، فاما أن يعلم تاريخهما أولاً، و الاول اما مقترنان أولاً، و الثانى: اما يتقدم العام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة، و فى الكل يجب بناء العام على الخاص، كما هو المقرر عندهم، فالمراد بمن يخطب هو الامام عليه السّلام أو من يأذنه للخطبه، مع أن اجتماع الخمسه غير مفيد للوجوب العيني على ما هو رأى المستدل، فذكره فى هذا الباب غير مناسب من هذا الوجه أيضاً.

قال قدس سره: و منها صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السّلام قال: سألته عن أناس فى قريه هل يصلون جماعه؟ قال: نعم يصلون أربعاً اذا لم يكن لهم

من يخطب (١). و هذه مثل سابقتها في الدلالة (٢).

أقول: وقد سبق أيضاً ما فيه كفايه، مع أنها لا تدل على المدعى الا بطريق مفهوم المخالفه، وقد عرفت ما فيه.

قال قدس سره: ومنها صحيحه زراره قال قال أبو جعفر عليه السّلام: الجمعة واجبه على من ان صلى الغداه في أهله أدرك الجمعة، و كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله انما كان يصلى العصر في وقت الظهر في سائر الايام كي اذ قضوا الصلاه مع رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يرجعوا الى رحالهم قبل الليل، و ذلك سنه الى يوم القيامه (٣).

أقول: هذا بيان لاكثر المسافه، و فيها دلالة على وجه الحكمه في وقوع صلاه عصر يوم الجمعة وقت صلاه الظهر من سائر الايام. و قوله «ذلك» أي:

وقوع صلاه العصر وقت الظهر في سائر الايام سنه الى يوم القيامه، حيث يكون الوقوع صحيحاً، كما أن الجهاد مع المشركين سنه الى يوم القيامه اذا تحققت شرائطه.

و شرح ذلك: أن وقت الظهر أول الزوال و تأخيره في سائر الايام لمكان النافله قبله، و هي في يوم الجمعة قبل الزوال، فليخص الزوال للظهر، و لما كان العصر بعد الظهر من دون أن يتقدم عليه نافله أيضاً، فلا جرم يصير وقت الظهر في سائر الايام.

قال أبو جعفر عليه السّلام: وقت صلاه الجمعة في يوم الجمعة ساعه تزول الشمس، و وقتها في السفر و الحضر واحد و هو من المضيق، و صلاه العصر يوم الجمعة في

ص: ٥٣٣

١- ١) وسائل الشيعه ١٠/٥، ح ١.

٢- ٢) الشهاب الناقب ص ٢٢.

٣- ٣) وسائل الشيعه ١١/٥، ح ١.

وقت الاولى فى سائر الايام (١).

قال قدس سره: و منها صحيحه أبى بصير و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال:

من ترك ثلاث جمع متواليات طبع الله على قلبه (٢). و فى روايه اخرى عنه: فان ترك رجل من غير عله ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، و لا يدع ثلاث فرائض من غير عله الا منافق (٣).

أقول: ما ذكر المستدل صدر هذا الحديث الشريف، و لعله لكونه منافياً لما هو بصدد اثباته، و هو مذكور فى عقاب الاعمال لابن بابويه رحمه الله عليه، قال عليه السلام: صلاه الجمعة فريضه، و الاجتماع اليها فريضه مع الامام، فان تركه رجل من غير عله ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض الحديث (٤).

و هو كما ترى صريح فى وجوبها مع الامام عليه السلام و قد دريت وجهها. و مع قطع النظر عن ذلك، فقد عرفت وجه ما فى صحيحه أبى بصير و محمد فى صدر الباب الثانى فى ذيل الاخبار النبويه، فتذكر و تفكر.

قال: و منها صحيحه زراره قال: حثنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاه الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك، فقال: لا انما عنيت عندكم (٥).

أقول: لا دلالة فيها على ما رامه المستدل من حتميه وجوبها بلا اشتراط حضور امام أو أذن منه أو فقيه و لا تجوز تركه، فان هذا اذن منه عليه السلام لزراره و رخصه له لفعلاها، و هو من أفقه فقهاء أصحابه عليه السلام.

ص: ٥٣٤

١-١) و سائل الشيعة ١٩/٥، ح ١٢.

٢-٢) و سائل الشيعة ٥/٥، ح ١٥.

٣-٣) و سائل الشيعة ٤/٥، ح ٨.

٤-٤) عقاب الاعمال ص ٢٧٧، ح ٤.

٥-٥) و سائل الشيعة ١٢/٥، ح ١.

و أما ما قيل: ان ظاهر هذا الخبر أنهم كانوا بحضرته عليه السّلام جماعه و لم يعين أحداً منهم للامامه و لا خصه بالامر و الحث. فمدفوع، بأن الظاهر منه أن المخاطب بهذا الكلام انما كان زراره، لانه كان من أجلاء أصحابه عليه السّلام و فقهاءهم، و هو الذى قال فيه عليه السّلام: لو لا زرارته لظننت أن أحاديث أبى ستهب.

و انما أنى بصيغه الجمع و أشرك غيره فى الحث، لانهم أيضاً كانوا محثوثين بفعلها بأن يأتوا به، لان فعلها لا يتم الا جماعه، يدل على ذلك قوله «فقلت نغدو عليك» و هذا مثل ما اذا أراد واحد منا أن يحث جماعه على فعل، فيحض واحداً منهم اذا كان له عنده قدر و مرتبه بالخطاب، فيقول: افعلوا كذا و كذا، و انما يريد أن يكون المخاطب باعتهم على ذلك و اماماً لهم فيه، و يكون غيره معيناً له عليه و مقتدياً به فيه، و هذا أمر بين متداول معروف فى المحاورات و المتعارفات.

سلمنا ذلك لكن أى مانع من كون كل واحد من المخاطبين صالحاً لان يكون نائباً من قبله عليه السّلام، و منصوباً لان يكون اماماً لصلاه الجمعه، فانهم كانوا صلحاء فقهاء فضلاء علماء حلماة أتقياء أصدقاء صواحب سره عليه السّلام، لا بد لنفيه من دليل، مع أنه يحتمل أن يكون معنى قوله عليه السّلام «انما عنيت عندكم» أنه أنا آتيكم غداً، لانه بمعنى ما قصدت الا عندكم، و هو كما يحتمل أن يكون المراد منه أنه عليه السّلام قد فوض فعلها اليه، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه أنه عليه السّلام يباشره بنفسه النفيسه، لكن عندهم لعله باعته على ذلك، و هو عليه السّلام أعلم بما هو الاصلح بحاله و حال رعيته و شيعته، فيفعل بهم ما يشاء و يأمرهم ما يريد.

على أنها بظاهرها تدل على جواز تركها أحياناً، فان الظاهر من قوله «حشنا حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه» أنهم يأتونه عليه السّلام لفعلها و لا يفعلونها فيما بينهم أيضاً، فتدل على التخيير.

الا- أن يقال: انه كان للتقيه، و هو خلاف الظاهر، كيف لا؟ و حثه عليه السيِّلام اياهم على فعلها ينافي التقيه، لان الحث على ترك الواجب و هو التقيه و فعل الحرام و هو الجمع على هذا التقدير حرام قبيح ينافي منصب الامامه و العصمه، و القول بأنه عليه السلام حثهم عليه مهما أمكن خلاف الظاهر، بل ليس له عين و لا أثر في هذا الخبر.

و كيف يمكن القول بالتقيه في موثقه عبد الملك الاقيه، فانها لو كانت محموله عليها لكان له أن يقول في جواب عتابه (1) عليه السلام انما لم أصلها للتقيه و الخوف من المخالفين، مع أن التقيه غير مناسب لقوله عليه السلام في جوابه لما قال كيف أصنع؟: صلوا جماعه، و هو ظاهر.

و ظاهر أن هذا اذن صريح منه عليه السيِّلام لعبد الملك بخصوصه على فعلها اماماً، حيث لم يكن له شريك في هذا العتاب، بقريته قوله «مثلك يهلك» و انما أتى بخطاب الجمع تغليياً للحاضر على الغائب، و تصريحاً بأن فعلها انما يتم جماعه، كما مر نظير ذلك في توجيه روايه زراره.

و أما القول بأنه لا- خلاف في وجوبها وقت حضوره عليه السيِّلام، فمدفوع بأن ذلك انما يكون اذا كان على وجه السلطنه و الاستيلاء و الافلا.

و بالجمله الظاهر من الخبرين الاذن أو التخيير على الاحتمالين عند

ص: ٥٣٦

١- ١) هذا معارضه معهم حيث قالوا: لو كان الاذن شرطاً فيها، لكان لعبد الملك أن يقول في جواب عتاب الامام عليه السلام له مقتدرأ: انما لم أصلها لانك لم تأذن لي، مع أنه يمكن أن يقال أيضاً: انه عليه السلام كان قد أذن له في فعلها، لكن على وجه التخيير لعدم الاستيلاء و السلطنه، فلما تهاون فيه مع تمكنه عليه عاتبه عليه و حثه على فعلها ثانياً، و لذلك لم يعتذر بعدم الاذن، و يدل عليه أن العتاب بدون سابقه اذن و رخصه و أمر على فعلها مما لا وجه له، فتأمل «منه».

الانصاف. و أما ما حملوهما عليه جبراً، فأنت خير بأنه لا يخلو من الاعتساف، فتأمل.

و اعلم أن مما هو كالتص في التخيير ما رواه الصدوق في أماليه باسناده عن الصادق عليه السّلام أنه قال: أحب للمؤمن أن لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع و لو مره، و يصلى الجمعة و لو مره.

و العجب من المستدل أنه نقله في آخر رسالته هذه، ثم قال: و لا دلالة فيه على التخيير، لانهم كانوا في زمن التقيه و لم يتيسر لهم المواظبه عليها، فكانوا يفتنون الفرصه في ادراكها اذا تيسرت، فالتخيير عارض (1).

و غفل أن المؤمن مفرد محلى باللام، فهو يفيد الاستغراق الحقيقي، لكون المقام خطاياً على قياس قوله عليه السّلام «المؤمن عز كريم و المنافق خب لئيم» فهو شامل بجميع أفراد المؤمنين الموجودين في عهده عليه السّلام و غيرهم من الموجودين في سائر الازمنه، فاذا خصصه بالموجودين في عصره عليه السّلام فقد نقض ببيان كل ما بناه في هذه الابواب، و صار كالتى نقضت غزلها من بعد قوه.

و أيضاً فانه عليه السّلام نظم المتعه و الجمعه في سلك واحد، و لا شبهه في أن استحباب المتعه ثابت لكل مؤمن يصلح لان يتمتع الى يوم القيامه، فلو حمل استحباب الجمعه على بعض الوجوه لزم تهافت الكلام و اختلاف حكم السنن بغير مائر، الى غير ذلك مما قالوا نظيره سابقاً، فما هو جوابهم عن هذا فهو جوابنا عن ذاك.

ثم لا يذهب عليك أن هذا الخبر و أمثاله صريح في أن وجوبها العيني انما يتعين في زمان حضور الامام عليه السّلام اذا كان على وجه السلطنه و الاستيلاء، كما ذهب اليه جماعه من الاصحاب، و الحق معهم لما دريت في الابواب، فتذكر و تأمل.

قال: و منها موثقه عبد الملك عن الباقر عليه السّلام قال: مثلك يهلك و لم يصل فريضه

ص: ٥٣٧

فرضها الله، قال قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعه، يعنى صلاه الجمعه (١).

أقول: هذه مثل سابقتها فى الدلاله و قد عرفتها، و الاولى تركهما و ترك نظائرها فى هذا الباب، فان فى ذكرها ليس الا تطويل الكتاب.

قال: و منها حسنه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: تجب الجمعه على من كان على رأس فرسخين، فان زاد على ذلك فليس عليه شىء (٢).

أقول: هذا تعيين منه عليه السلام لاكثر المسافه التى تجب معها الجمعه، و أما أنها متى تجب و بأى شرط تحقق من العدد و الخطبه و النياحه خاصاً أو عاماً أو غيرهما فلا دلاله لها عليه أصلاً، و هذا مثل أن يقول: يجب الجهاد على من كان قادراً عليه فان لم يكن قادراً على ذلك فليس عليه شىء.

قال: و منها حسنته عنه عليه السلام أيضاً قال: اذا كان بين الجماعتين ثلاثه أميال فلا بأس أن يجمع هؤلاء و يجمع هؤلاء (٣) و فى روايه: بين القريتين.

أقول: بناؤها على تعدد الثواب للامام عليه السلام فى بلده واحده أو بلدين، و يتصور ذلك أيضاً بالامام عليه السلام و نائبه.

قال: و منها حسنه الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من لم يدرك الخطبه يوم الجمعه، قال: يصلى ركعتين، فان فاتته الصلاه فلم يدركها فليصل أربعاً و قال: اذا أدركت الامام قبل أن يركع الركعه الاخيره فقد أدركت الصلاه، فان أنت أدركته بعد ما ركع فهى الظهر أربع (٤).

أقول: فيها دلاله على ادراك الجمعه بادراك الركعه الاخيره، و على كونها

ص: ٥٣٨

١-١) وسائل الشيعه ١٢/٥، ح ٢.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٢/٥، ح ٦.

٣-٣) وسائل الشيعه ١٧/٥، ح ٢.

٤-٤) وسائل الشيعه ٤١/٥، ح ٣.

أفضل الواجبين ظاهراً، و على أنها الاصل، لامره عليه السّلام بالظهر على تقدير فواتها الا- أن يقال: هذا فيما اذا كانت واجبه عينيه، كما فى صوره حضوره عليه السّلام أو من منصبه للصلاه.

قال: و منها غير ذلك من الاخبار المستفيضه بل المتواتره معنى، فانها كثيره جداً، و فيما ذكرنا من المعتمده كفايه لمن تدبرها إن شاء الله تعالى (١).

أقول: هذه و نظائرها مما تركنا التعرض لها قد علم حكمها إن شاء الله تعالى مما أسلفنا ملخصاً، و قد ظهر منه أن القول بوجوبها العينى فى هذا الزمان غير ثابت، بل الامر بين التخيير و الحرمة، فان قاطبه المتأخرين من زمان الشيخ الطوسى الى زمان الشيخ زين الدين نفوا عنها الوجوب العينى و صرحوا فيها بالتخيير، و ادعوا فيه الإجماع، و أيدوه ببعض الروايات السالفه.

و أما القدماء منهم، فبين تخيير و تحريم، فمنهم من صرح بالحرمة كسلار و ابن إدريس و السيد المرتضى، كما صرح به الشهيد فى الذكري، حيث قال:

و بالغ بعضهم فنفى الشرعيه أصلاً و رأساً، و هو ظاهر كلام المرتضى، و صريح سلار و ابن إدريس، و هو القول الثانى من القولين، بناءً على أن اذن الامام شرط فى الصحه، و هو مفقود، و يحملون الاذن الموجود فى عصر الاثمه عليهم السّلام على من سمع ذلك الاذن، و ليس حجه على من يأتى من المكلفين.

ثم قال: و هذا القول متوجه، و الا لزم الوجوب العينى، و أصحاب القول الاول- يعنى بهم القائلين بالتخيير- لا يقولون به (٢) انتهى.

و أما ما أجاب به المستدل عن هذا الدليل فى الباب السادس من رسالته هذه بقوله: نمنع انتفاء الوجوب العينى، فان الادله قامت عليه، و عبارات الاصحاب

ص: ٥٣٩

١- (١) الشهاب الثاقب ص ٢٣.

٢- (٢) الذكري ص ٢٣١.

دلت عليه، و لو سلم فالدلائل المذكوره انما دلت على الوجوب فى الجملة، أعنى: الوجوب الكلى المحتمل للعينى و التخييرى، فاذا انتفى الاول لعدم القائل به على زعمكم بقى الآخر (1).

ففيه أن الادله لم تقم عليه، و العبارات لم تدل عليه كما عرفت، و منه يظهر أن دلالتها على الوجوب الكلى الشامل للعينى غير ثابت.

و على تقدير دلالتها عليه نقول: لما كان تحقق تلك الطبيعه الكليه فى الخارج فى ضمن أى فرد من فريدها مشروطاً بالشرط، فاذا لم يتحقق لم يتحقق. فبعد تسليم الشرط و توقف تحقق الطبيعه عليه مع انتفائه لا يتصور القول بتحققها، و الا يلزم تحقق الموقوف من غير تحقق الموقوف عليه، و هو غير معقول، و المجيب لم يمعن النظر فى الدليل، و هو متين.

و حاصله: أن اذن الامام لما كان شرطاً لصحتها، فالحال لا يخلو من أن يكون متحققاً فى هذا الزمان أولاً، فعلى الاول يلزم القول بالوجوب العينى و هم لا يقولون به. و على الثانى لا تقع صحيحه، لانتفاء الشرط و هو ظاهر.

اللهم الا- أن يقولوا بعدم اشتراط الاذن مطلقاً، أو يخصوه بزمان حضوره عليه السلام، أو يقولوا: ان الاذن الحاصل عنهم عليهم السلام فى الاخبار السابقه يجرى مجراه، أو أن الفقيه منصوب من قبلهم عليهم السلام فهو نائب على العموم، و مع ذلك كله يتوجه عليهم الإلزام و هو القول بوجوبها العينى فى هذا الزمان مع عدم قولهم به، مستنداً فيه الى الإجماع و الاخبار كما دريت.

فظهر منه أن احتجاج ابن إدريس بهذه الحجه على اشتراط الامام أو نائبه على الخصوص فى صحتها فى غايه القوه و المتانته، و ليس فى غايه الضعف و الوهانه كما يتوهم فى بادى النظر، لان كلامه مع القوم و هو متوجه عليهم.

و أما القول بأن الاذن شرط فى الوجوب العينى دون التخييرى، و الاعتماد

ص: ٥٤٠

فى ذلك على أصاله الجواز و عدم دليل مانع، فلا يعبأ به و لا يقابله، لان التعبد بالشىء توقيفى، فلا يكفى عدم دليل المنع، بل لا بد من المجوز، و لذلك قال المرتضى: الاحوط أن لا يصلى الجمعة الا باذن السلطان و امام الزمان.

مع أن دليل المنع ثابت، كقوله عليه السّلام «لا جمعه الا فى مصر يقام فيه الحدود» و قد عرفت دلالة. و قوله عليه السّلام «اللهم ان هذا المقام لخلفائك و أصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجة الرفيعة التى اختصاصتهم بها قد ابتزوها» و قد دريت دلالة أيضاً.

فالجواب بأن التوقيف عليها بخصوصها متحقق فى الكتاب و السنه، و انما وقع الاشتباه فى بقاء شرعيتها الى الان، فأصالة الجواز نافعه، غير نافع.

و بالجملة فدليلهم هذا على نفى شرعيتها لا يخلو من قوه، مع أن هؤلاء القائلين بوجوبها العينية بأسرهم متفقون على أن السلف كانوا تاركين لها برهه من الزمان مع وجود الفقيه الجامع للشرائط فيهم، لكنهم يعللونه بالتقيه و عدم امكان الاجتماع عليه، و هذا مجرد دعوى، بل انما تركوها مع وجوده فيهم، لانه لما لم يكن بخصوصه منصوباً من قبلهم عليهم السّلام، لم يكن صالحاً لامامتها. فبعد الاتفاق على تركهم معه التعلل بالتقيه لا يجدى نفعاً.

و الحاصل أن الترك اتفاقى و التقيه احتمال، و عدم كفايه الفقيه احتمال آخر، و لا ترجيح لاحدهما على الاخر، فمن ادعاه فعليه الدليل.

هذا و منهم من كلامه مبهم مجمل ذو وجهين، و ليس فيه التصريح بوجوبها العينية من غير اشتراط. نعم فهم الشيخ زين الدين من بعض كلماتهم و اشاراتهم الوجوب العينية، و أول بعضاً آخر الى ما يطابق فهمه، فهو أول من قال بوجوبها العينية صريحاً فى هذا الزمان، و منه سرى الوهم الى بعض من تأخر عنه الى الان و الا فما كان هذا القول شائعاً فيما بين من تقدمه.

و لذلك قال الشهيد فى عبارته السابقه: و هو القول الثانى من القولين، مع أنه كان أولاً على منهاج من تقدمه، ثم عدل عنها لما عرض له من الشك، و لذلك قال فى شرحه على اللمعه: و لو لا دعواهم الإجماع على عدم الوجوب العينى لكان القول به فى غاية القوه و لا أقل من التخييرى مع رجحان الجمع.

و بالجملة ليس اجتهاده هذا حجه شرعيه، مع ما عرفت من حال الاخبار، و لذلك عدل جم غفير و جمع كثير ممن تأخر عنه عن قوله هذا، فمال بعضهم الى الحرمة، و بعضهم [\(1\)](#) الى التخيير، وبقى بعض آخر متردداً فى تيه الحيره مذبذباً بين ذلك لا الى هؤلاء و لا الى هؤلاء.

فهذا سيدنا الفاضل الداماد يقول فى جواب من استفثاه فى أمر صلاه الجمع:

فاعلمن أن ما اليه يؤول قويم السبيل، و عليه تدور رحى التعويل، هو أن فريضه الجمع فى زمننا هذا، و هو زمان غيبه مولانا الامام القائم بالامر الحاكم بالقسط عليه السلام أفضل الواجبين على التخيير مع وجود من له النيابة العامه، و هو المجتهد، أعنى: الفقيه المأمون المستجمع لعلوم الاجتهاد و شرائط الافتاء، فالسلطان العادل هو الامام المعصوم، أو من يكون منصوباً من قبله صلوات الله عليه على الخصوص و من له استحقاق أن ينوى عنه عليه السلام على العموم من شروط انعقاد الجمع و الاعياد، و مع فقد ذلك كله لا جمعه رأساً و لا عيد على الوجوب أصلاً.

على أن من تقدمه كان أكثر منه علماً و أثقب منه فهماً، و أدق منه طبعاً، و أشد منه اطلاعاً على أحوال السلف و الائمة الماضين، فلو كان بناء الامر على التقليد، فهؤلاء أولى به منه، أولئك آبائى فجتنى بمثلهم اذا جمعتنا يا جرير

ص: ٥٤٢

١ - ١) فمنهم الفاضل الجليل مولانا الخليل، و الفاضل المشهور حسن بن عبد الله المغفور و كذا بهاء الدين محمد المشهور بالفاضل الهندى و غيرهم قدس الله أسرارهم «منه».

فلاحوط (١) تركها الى زمان ظهور صاحبنا و صاحب العصر و الزمان عليه و على آباءه المعصومين صلوات اللّٰه الملك المنان، اللهم عجل فرجه، و سهل مخرجه، و اجعلنا من الذين يدخلون تحت سرادقات دولته، و ينخرطون في سلك أحبته، و يقاتلون فيه فيقتلون و يقتلون لاعلاء كلمته، بمحمد سيد الابرار و سند الاخير و آله و عترته.

و من هنا قبض عنان القلم حامداً لله و شاكراً على النعم، و مسلماً و مصلياً على رسوله المكرم المعظم، و على آله و ذريته الذين هم بعده أعلم.

و جاء في آخر النسخة: حسب الفرمودة عالي جناب مقدس القاب فضائل و مطوف اكتساب علامي فهامي الفاضل الكامل ذي الشرف الانور ظهير المذهب المرتضويه مزين المحراب و المنبر سيدنا و مولانا مير محمد صادق حفظه الله تعالى و دام ظله على رءوس الانام امام و واعظ مسجد جديد عباسي در سحور شب شنبه بيست و ششم شهر شوال المكرم قلم شد، و أنا الخاطي الفقير الحقير المسكين ابن محمد تقى محمد رفيع من شهور سنه ١٢٢٥ هـ ق.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٤) جمادى الاول سنه (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٥٤٣

١-١) لان ترك المندوب لا يعاقب عليه، و أما فعل الحرام ففيه عقاب، و لان دفع الضرر المظنون واجب حتماً عقلاً و نقلاً، و أما جلب النفع المتيقن ففي وجوبه تأمل. و بتقرير آخر: احتمال الحرمه في فعلها في هذا الزمان حاصل، فهو مردد بين كونه تشريعاً و ادخالاً. لما ليس في الدين فيه، و لا ريب أن ترك السنه أولى من الوقوع في البدعه، فان تركها متيقن للسلامه و فاعلها متعرض للندامه «منه».

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

