



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

الدين والالفقه

وغيره من الكتب

على يد المؤلفين والكتّاب

العلماء

المؤلفين

العلماء

دار الكتب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرسائل الفقيهيه

كاتب:

ملا اسماعيل خواجوئي

نشرت في الطباعة:

دار الكتاب الاسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	الرسائل الفقهيه المجلد ٢
١١	اشاره
١١	سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٤٤)
١٧	رساله في أحكام الطلاق
٣٣	رساله في شرح حديث لسان القاضي
٤١	رساله في إرث الزوجه
٤١	اشاره
٤٣	المقدمه جواز تخصيص العام
٤٣	اشاره
٤٨	تنبيه
٤٩	الفصل الأول: تحقيق حول آيه الميراث
٥٤	الفصل الثاني: ميراث الزوجه مع الولد و بدونه
٥٧	الفصل الثالث: تنقيح أخبار المسأله
٦٣	الفصل الرابع: ما لا ترث المرأه من زوجها
٦٤	الخاتمه
٦٧	رساله في الحبوه
٦٧	اشاره
٧٠	فصل أدله المسأله
٧٩	فصل تنقيح أخبار المسأله
٨١	فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٨٣	فصل مقدار ما يجبى به
٨٤	فصل ما يدخل في حقيقه الثوب
٨٤	فصل تملك الولد الأكبر الحبوه من دون شرط شيء

٩١	رساله في حرمه تزويج المؤمنه بالمخالف
٩١	اشاره
٩٤	فصل تنقيح المسأله
٩٨	فصل تحقيق حول خبر الكافي في المسأله
١٠٠	فصل تحقيق حول النبويه الوارده في المسأله
١٠٢	فصل تحقيق حول أخبار المسأله
١٠٥	فصل المناقشه في استدلال من اکتفی بالإسلام مطلقا
١٠٨	فصل التجنب عن النصاب و الشكاك
١١١	فصل تحقيق حول المستضعف في الاخبار
١١٤	فصل فيما ورد في الآثار من تزويج بنات الأنبياء و الأوصياء
١١٩	فصل اعتبار الايمان في جانب الزوج
١٢٠	فصل تنقيح المسأله السابقه
١٢١	فصل ما يتفرع على بطلان النكاح
١٢١	فصل في ذكر أهل الخلاف
١٢٣	فصل أقسام الشيعه
١٢٧	رساله في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن
١٣٧	رساله في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها
١٤٧	رساله في بيان عدد الاكفان
١٥٩	رساله في جواز التداوى بالخمر عند الضروره
١٥٩	اشاره
١٦٢	الفصل الاول: ما يدل على المنع مطلقا
١٦٧	الفصل الثاني: ما يدل على جواز التداوى
١٧٤	الفصل الثالث: الجواب عن أخبار المنع
١٧٤	الفصل الرابع: ما يحصل به الضروره المبيحه
١٧٨	تنبيه
١٧٩	رساله في حكم الحدث الاصغر المتخلل في غسل الجنابه

١٧٩	اشاره
١٨٢	الفصل الاول: تنقيح المسأله
١٨٦	الفصل الثاني: تحقيق حول القول باتمام الغسل
١٨٦	اشاره
١٨٨	تذنيب:
١٨٩	الفصل الثالث: المذهب المختار في المسأله
١٩٢	الفصل الرابع: مذهب السيد المرتضى في المسأله
١٩٤	الفصل الخامس: تحقيق حول استدلال العلامه في المسأله
١٩٩	الفصل السادس: حاصل الابحاث السابقه
٢٠٢	الفصل السابع: تحقيق حول كلام الشيخ البهائي في المسأله
٢٠٤	الفصل الثامن: ما يقتضيه الاحتياط في المسأله
٢٠٩	رساله في المسائل الفقهيه المتفرقه
٢٠٩	اشاره
٢١١	١-مسأله وجوب قطع يد السارق و في هذه المسأله منقبه لقاطمه عليها السلام
٢١٤	٢-مسأله سقوط الزكاه عن الكافر بالاسلام
٢١٧	٣-مسأله حكم الزكاه في غلات اليتيم
٢٢٢	٤-مسأله أقل ما يجزئ في استنجااء البول
٢٢٥	٥-مسأله ما لو مسح العضو و عليه بلل
٢٢٧	٦-مسأله حرمه شرب الفقاع و نجاسته
٢٣١	٧-مسأله عدم وجوب اعلام الفقير بأن المدفوع اليه زكاه
٢٣٥	٨-مسأله وجوب الاعتكاف بمضى يومين
٢٣٧	٩-مسأله القصد في المشى حال الطواف
٢٤١	١٠-مسأله أفضلية الطواف للمجاور من الصلاه
٢٤١	اشاره
٢٤٣	تنبيه:
٢٤٤	١١-مسأله حكم التحالف في حال الاحرام

- ٢٤٦-----مسألة الطواف في ثوب متنجس بالدم-----١٢
- ٢٤٨-----مسألة كفاره تقبيل امرأته في الطواف-----١٣
- ٢٥٠-----مسألة موضع المقام-----١٤
- ٢٥٣-----مسألة حكم حج المخالف لو استبصر-----١٥
- ٢٥٧-----مسألة لو أفتى بالادماء فعلى المفتى شاه-----١٦
- ٢٥٩-----مسألة القصر و الاتمام-----١٧
- ٢٦٢-----مسألة يحول الامام من صلى على يساره الى يمينه-----١٨
- ٢٦٤-----مسألة الصلاة في المكان المغصوب-----١٩
- ٢٦٨-----مسألة مساواة موضع الجبهة لموضع القدم-----٢٠
- ٢٧١-----مسألة وجوب ايصال الماء الى البشرة في الوضوء و الغسل-----٢١
- ٢٧٣-----مسألة اغتسال من وجب عليه القتل-----٢٢
- ٢٧٦-----مسألة حكم السفر قبل صلاة العيد-----٢٣
- ٢٧٧-----مسألة احكام قنوت الجمعة-----٢٤
- ٢٧٩-----مسألة وجوب الاتمام في سفر المعصيه-----٢٥
- ٢٨٣-----مسألة اشتراط كون الكفن مما تجوز الصلاة فيه-----٢٦
- ٢٨٤-----مسألة من اعتق جاريتة و جعل عتقها مهرها-----٢٧
- ٢٨٦-----مسألة في الشر و الخير-----٢٨
- ٢٨٩-----مسألة الهوان و الذل عند الله-----٢٩
- ٢٩٠-----مسألة الرجل يتزوج المرأة متعه، فيحملها من بلد الى بلد-----٣٠
- ٢٩٣-----رساله في استحباب رفع اليدين حاله الدعاء-----
- ٣٠٣-----رساله في بيان علامه البلوغ-----
- ٣١٥-----رساله في من أدرك الامام في أثناء الصلاة-----
- ٣٢٥-----الرساله الهلاليه-----
- ٣٢٥-----اشاره-----
- ٣٢٨-----فصل أخبار المسأله-----
- ٣٣٢-----فصل تنقيح اسانيد أخبار المسأله-----

٣٣٧	فصل تحقيق في رواه الاسانيد
٣٤٢	فصل اضطراب كلام الاصحاب في المسأله
٣٤٥	فصل ما يستفاد من خبرى ابنى عثمان و بكير
٣٥٠	فصل تحقيق حول كلام الشيخ فى المسأله
٣٥٢	فصل تحقيق حول روايه محمد بن قيس
٣٦٠	فصل تحقيق حول كلام صاحب الذخيره
٣٦٤	فصل الاختلاف فى زمان دخول الشهر
٣٧٠	فصل تحقيق حول كلام الفاضل التنكابنى فى المسأله
٣٩٥	الرساله الذهبيه
٣٩٥	اشاره
٤٠٩	تنبيه:
٤٠٩	فصل حكم الصلاه فى الذهب
٤١٤	فصل تحقيق حول كلام الأصحاب فى المسأله
٤١٨	فصل حكم حمل الذهب فى الصلاه
٤١٨	اشاره
٤٢٢	تنبيه:
٤٢٢	فصل حكم تحليه الدواب بالذهب و الفضة
٤٢٤	فصل حكم تحليه السيوف و المصاحف و غيرهما بالذهب و الفضة
٤٣٢	فصل حكم اوانى الذهب و الفضة
٤٣٧	الفصول الأربعة
٤٣٧	اشاره
٤٣٩	الفصل الأول: الأقوال فى المسأله
٤٤١	الفصل الثانى: تنقيح أخبار المسأله و المناقشه فيها
٤٥٠	الفصل الثالث: المناقشه فى مستند قول المشهور
٤٥١	الفصل الرابع: القضاء بحال وجوبها لا فواتها
٤٥٢	تتمه مهمه

٤٥٧	رساله فى حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها
٤٥٧	اشاره
٤٦٠	الفصل الاول: فى الاخبار الداله على التحريم
٤٦٦	الفصل الثانى: تنقيح الاقوال و الاخبار فى المسأله
٤٧٧	الخاتمه
٤٨١	رساله فى شرائط المفتى
٥٠٣	رساله فى منجزات المريض
٥٠٣	اشاره
٥٠٨	تنبيه
٥٠٩	فصل مستند القول الاول
٥١٥	تعريف مركز

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

عنوان و نام پدیدآور: الرسائل الفقيهه / 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 الخاجوئی؛ 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: BP۱۸۳/۵/خ ۵/۱۶ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۲۵۶۸۷

ص: ۱

ص: ۱

سلسله آثار المحقق الخاجوئی (۴۶)

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

الرسائل الفقيهيه

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجوي

تحقيق مهدي الرجائي

ص: ٤

رساله في أحكام الطلاق

في أحكام الطلاق

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

ص:٧

لقد سئلت عن هذه المسأله غير مره، لأنها كانت عامه البلوى و مبسوطه الجدوى، فصار ذلك سببا مقدا لنا لتحريرها و تقريرها.

فأقول: و أنا العبد المذنب المفرط المقصر الجانى الفانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل المازندرانى، أنهم عرفوا الطلاق مطبقين عليه بأنه إزاله قيد النكاح بصيغه مخصوصه.

ولا- يخفى أنه بظاهره يفيد أنه يزيله و يرفعه رأسا، من غير فرق فى ذلك بين طلاق و طلاق، إذ الرجعى منه فيه كالبائن منه، غير أنه يجوز فيه الرجوع دونه فالقول بأنه يرفع حكم الزوجيه رفعا مترلزلا يستقر بانقضاء العده، أقوى من القول بأن خروج العده تمام السبب فى زوال الزوجيه، فيكون النكاح الأول باقيا مترلزلا يزول بانقضائها، لأن فيه شائبه التناقض، فان مقتضى الطلاق كما علم زواله، فكيف يكون بعده باقيا مستتبعيا لبقاء حكم الزوجيه.

قال الشهيد فى شرح الإرشاد: الفراق ازاله قيد النكاح بسبب شرعى، و يدخل فيه الطلاق، و هو ازاله قيد النكاح بصيغه طالق من غير عوض.

و الخلع: و هو ازاله قيد النكاح بعوض، بشرط كراهيه الزوجه.

و المباره: و هي إزاله قيد النكاح بعوض مع كراهه الزوجين.

و اللعان: و هو ازاله قيد النكاح بسبب الشهادات المخصوصه.

أقول: فكل ذلك مشترك فى إزاله قيد النكاح، و لا يقول أحد فى غير الطلاق ان النكاح باق بعد ازاله قيده و لا الزوجيه فما بال قوم يقولون فى الطلاق الذى هو أيضا إزاله قيد النكاح انه باق بعده، و كذا الزوجيه.

و تفصيله: ان ازاله قيد النكاح لما كانت مشتركه بين الكل، فمقتضاها - و هو زوال النكاح و الزوجيه - كان أيضا مشتركاً بين الكل.

و ذلك لان المقتضى تابع للمقتضى اشتراكاً و اختصاصاً، فإذا لا بد من القول بزوال النكاح و الزوجيه فى الطلاق أيضاً، إذ لا يفهم من زوال قيد النكاح إلا زوال النكاح، لأن إضافته إليه إضافه اللجين الى الماء.

و على احتمال كون الإضافه بيانیه، كان المعنى بحاله، فزواله زواله.

فالقول ببقائه بعد الطلاق قول ببقاء الشىء بعد زواله و رفعه، و هو قول سوفسطائى، لأن رفع كل شىء نقيضه، فبعد عروضه لمعرضه لا يبقى منه عين و لا أثر، كالسواد العارض لمعرض البياض.

و معلوم أن بعد زوال النكاح لا تبقى الزوجيه و لا حكمها، لأنها تابعه له، فزواله زوالها، كما أن بقاءه بقاءها.

و بالجملة بقاء الزوجيه بعد الطلاق ملزوم لبقاء النكاح الأول، و قد جعل الطلاق مزيلاً له، فيلزم منه أن يكون مزيلاً له و غير مزيل.

و بعضهم بعد أن صرح بأنه قد أزال قيد النكاح، صرح بأنه باق بعده، فلما أشعر بما قلناه و رام دفعه أخذ يقول تاره ان الطلاق ازاله قيد النكاح بالفعل و صيره بالقوه. و اخرى أنه لم يزله رأساً، و اخرى أن أثر النكاح الأول لم يزل بالكلية بل يتوقف على انقضاء العده.

ثم بعد ذلك كله يقول: ان النكاح الأول باق غايته أنه متزلزل و استدامته غير ممتنعه، الى غير ذلك من التكاليفات المشعره باضطرابه فى توجيه القول الثانى من القولين المذكورين.

ثم قال: و يؤيد الأول تحريم وطئها بغير الرجعه، و وجوب المهر بوطئها على قول، و تحريمها به إذا أكمل العده.

و يؤيد الثانى عدم وجوب الحد بوطئها، و وقوع الظهار و اللعان و الإيلاء بها، و جواز تغسيل الزوج لها و بالعكس، فهى بمنزله الزوجه.

أقول: لا تأييد فيه، أما فى الأول فلان وطئها و ان لم يقصد به الرجوع رجوع و منه يعلم أنه لم يجب به عليه حد، نعم وطئها بقصد عدم الرجعه مع تذكره و علمه بأن الطلاق قد رفع حكم الزوجيه، يوجب عليه الحد.

و منه يعلم ما فى هذا التأييد من شبه المصادره، فإن من يقول بأن الطلاق يرفع حكم الزوجيه لا يقول بعدم وجوب الحد عليه بوطئها بقصد عدم الرجعه.

و أما فى الثانى، فلان رفع حكم الزوجيه لما كان متزلزلاً يمكنه رفعه بالمراجعه فى العده، صح منه الظهار و الإيلاء و اللعان، فمناطق وقوعها فى العده هو كون رفع حكمها متزلزلاً، لإبقاء الزوجيه و النكاح متزلزلاً، فإنه سفسطه كما سبقت.

و أما فى الثالث، فلان جواز التفصيل من الطرفين لعل الوجه فيه أنه غير مشروط ببقاء الزوجيه إلى الموت، بل يكفى فيه بقاء المده التى يجوز فيها الرجوع و ذلك كإرث الزوجه، فإنه أيضاً غير مشروط ببقاء الزوجيه إلى الموت، بل قد ترث و ان ارتفعت الزوجيه، كما فى المريض يطلق فى مرض الموت، فان زوجته المطلقه ترثه ما لم تخرج السنه، أو يبرأ من مرضه أو تزوج.

و الظاهر أن هذه الثلاثه و ما شاكلها، كجواز الرجوع فى العده من فوائد

الطلاق الرجعي، ولا دلالة فيها ولا تأييد لبقاء النكاح و الزوجيه بعد الطلاق.

على أن كونها بمنزله الزوجه لا يضرنا فيما نحن بصددده، إذ الطلاق لما أزال النكاح بالفعل و ذهب بعينه بالكلية، و ان لم يذهب بأثره كذلك، بل جعله بالقوه المحضه، كما هو المفهوم من كلماته المنقوله آنفا.

فحيثند نقول: لا نسلم أنه لا يجوز النكاح المنقطع على من هي بمنزله الزوجيه الكذائيه، أي بالقوه، فإن القدر المسلم انما هو عدم جوازه على الزوجه الدائمه ما دامت زوجه دائمه بالفعل.

فإذا خرجت عن حبالته بالفعل و صارت زوجه بالقوه، فلا نسلم عدم جوازه عليها، بل لا بد لنفيه من دليل، فان جواز استدامته بالرجوع لا ينافي جواز الانقطاع بعدم الرجوع، فله أن لا يرجع و نجعله منقطعاً في زمن العده كما له في ذلك الزمان أن يرجع و نجعله مستداماً.

بل نقول: عامه النساء زوجه لعامه الرجال بالقوه على تفاوت مراتب القوه فقولهم ان الطلاق أزال قيد النكاح بالفعل و جعله بالقوه، و الرجعه سبب فاعل لحصوله بالفعل لا يضرنا.

إذ الطلاق لما أزال فعليته و جعله بالقوه، فكما جاز أن تكون الرجعه سبباً فاعلاً لحصوله بالفعل، جاز أن تكون غيرها كالنكاح المنقطع كذلك، أي: سبباً فاعلاً لحصوله بالفعل.

و المحل كما هو قابل للأثر من الفاعل الأول، و هو حصوله بالفعل و صيرورتها دائمه، كذلك قابل للأثر من الفاعل الثاني، و هو حصوله بالفعل و صيرورتها منقطعه.

و توهم أن ذلك المحل لما كان قابلاً للنكاح الدائم و كانت فيه قوه، لم يكن قابلاً للنكاح المنقطع، و لم تكن فيه قوته. فاسد، فان ذلك المحل بعد وقوع

الطلاق و خروجه من صرافه الفعل الى محوضه القوه، صار كالماده الاولى القابله للصورتين على البدل، فأيتهما سبقت الأخرى و حلت فيها قبلتها من غير مائز، فمن ادعاه فعليه البيان.

و بالجمله فبعد رفع المانع، و هو فعليه النكاح الدائم يؤثر المقتضى على وقف مقتضاه، أن دائما فدائم، و ان منقطعا فمنتقطع.

ثم لا- يذهب عليك أن ما جعله مؤيدا ثالثا للقول الأول دليل واضح عليه، إذ لا وجه لتحريمها بإكمال العده على القول ببقاء النكاح الأول و عدم زوال الزوجيه بعد الطلاق.

و القول بأن الطلاق الرجعى ناقص فى إزاله قيد النكاح و الزوجيه، و انما يصير تماما بخروج العده، سخيّف يلزم منه الفرق من غير فارق بين طلاق و طلاق و عده و عده.

فان غير الرجعى من طلاق سبب تام فى إزاله قيد النكاح و الزوجيه من غير مدخل فيه لخروج، فليكن الرجعى منه أيضا كذلك تحقيقا و تحصيليا للعده لمفهوم الطلاق، و الا فما الفارق؟ و بم صار هذا الطلاق ناقصا فى مفهومه مستضعفا فى أثره.

و كذا لا- وجه لتحريم وطئها بغير الرجعه سوى زوال النكاح الأول بالطلاق، و رفع حكم الزوجيه به، فهو أيضا دليل واضح عليه، فلا وجه لجعله مؤيدا له، و كذا وجوب المهر بوئها.

و العجب من هذا القائل فى هذا الموضوع بأن وطئها بغير الرجعه يوجب عليه مهر المثل، لظهور أنها بانة بالطلاق، إذ ليس هناك سبب غيره، و هنا نسب وجوبه الى قول و جعله مؤيده للقول برفع حكم الزوجيه، و هو دليل واضح عليه.

أقول: وكذا عرفوا الرجعة بأنها رد نكاح زال بطلاق بملك الزوج رفعه في العده، وهذا كسابقه صريح في أنه يزيله و يرفعه رأساً، وبعد زواله يزول حكم الزوجية لأنها تابعه له، فإذا زال زالت.

و أما قولهم ان النكاح لو زال لكان العائد بالرجعه، أما الأول و هو يستلزم اعاده المعدوم، أو غيره و هو منتف، و الا لتوقف على رضاها فالنكاح الأول باق.

ففيه أن القائل بزوال النكاح الأول لا- يقول انه لا- يعود بالرجعه ليلزم منه اعاده المعدوم، بل يقول: ان الرجعه نكاح مبتدأ، و لا يتوقف على رضاها، لان رفع حكم الزوجية لما كان متزلزلاً- يستقر بانقضاء العده، فما لم تنقض لم يستقر، بل يمكن رفعه بالرجعه، فلا تتوقف على رضاها لعدم اختيارها وقتئذ، و انما تصير مختاره بعد انقضائها.

و حينئذ لو تجدد نكاح يتوقف على رضاها، و أما قبل ذلك فلا- نعم لها قبله اختيار بالنسبه الى غير النكاح، كالنكاح المنقطع، فيتوقف صحته على رضاها.

على أن هذا الدليل مبنى على امتناع اعاده المعدوم، و ذلك لم يثبت، بل ظاهر بعض الاخبار و الآثار يدل على إمكانها.

ثم أقول: ان الطلاق الخلعى يزيل النكاح و أثره بالكليه، و يزول أحكام الزوجية بالمره، و هو اتفاقى، ثم انها ان رجعت فى البذل فى العده صار الطلاق رجعياً و العده رجعيه، فلو لزم بقاء النكاح و الزوجية فيها، للزم هنا أيضاً مع زوالهما و هو يستلزم اعاده المعدوم ان كان العائد برجوعها فى البذل فى العده هو النكاح الأول.

و بتقرير آخر: أن العائد بصيروره الخلعى يكون رجعياً بعد رجوعها فى البذل، أما الأول و هو يستلزم اعاده المعدوم أو غيره و هو منتف، و الا لتوقف على رضاها بل على رضاها.

اللهم الا- أن يقال: ان رجوعها في البذل ما دامت في العده بمنزله النكاح مبتدأ متزلزل، يستقر برجوعه فيها، فان لم يرجع حتى انقضت العده بطل هذا النكاح و لا رجعه له بعده فتأمل.

و اعلم أن القائل بأن الرجعه كالعقد المستأنف لا يقول بإمكان طلاقها ثلاثا بعد الرجعه بدون الوقاع، و انما يقوله من يقول ببقاء الزوجيه، و النكاح الأول بعد الطلاق.

و مع عزل النظر عن هذا الخلاف، فالأولى بل الأحوط أن لا يطلقها بعد الرجعه إلا بعد الوقاع، كما هو مذهب بعض أصحابنا و دل عليه بعض أخبارنا، و لما كانت الرجعه نكاحا مبتدأ جاز وطؤها بنيه الرجوع بغير لفظ يدل عليه.

و منه يعلم أن استدلالهم على بقاء النكاح الأول و عدم زوال أثره بالكلية بقولهم ضعيف، و من ثم جاز وطؤها بنيه الرجوع بغير لفظ يدل عليه و لا شيء ممن (1) ليست بزوجه يجوز وطؤها، كذلك ضعيف.

لأنها لو كانت زوجه و كان النكاح الأول باقيا لجاز وطؤها بغير نيه الرجوع، بل لا معنى حينئذ للرجوع و نيته، لكنه لا يجوز وطؤها بغير نيه الرجوع، فيظهر منه أنها ليست بزوجه، و ان النكاح الأول غير باق، و انها و ان لم تكن بعد الطلاق زوجه يجوز وطئها الا أنها بالرجعه التي هي نكاح مبتدأ صارت زوجه يجوز وطئها بغير لفظ دال عليه.

هذا. و يتفرع على الخلاف المذكور مسائل:

منها: ما لو عقد عليها زوجها في زمن عدتها عقدا منقطعاً، فإنه على القول الأول صحيح دون الثاني، و لعل الصحة أقوى كما أوامناً إليه، إذ لا شبهه في أن الطلاق محرم للنكاح، و بعد تحريمه فكما صح تحليله بالرجعه و تصير حينئذ مستدامه، صح تحليله بغيرها من النكاح المنقطع و نحوها، إذ المقصود من الرجعه هو

ص: ١٥

١- ١) كذا في الأصل.

الاستباحه، و انحصار طريقها فيها غير مسلم، بل لها طرق آخر.

و بالجمله يفسخ النكاح بالطلاق و ان كان رجعيا، لأن فائده الرجعى جواز الرجوع فيه، لإبقاء النكاح و الزوجيه، و الا لم تبين بانقضاء العده.

فإذا انفسخ النكاح بالطلاق و صار مرتفعا فى زمان العده و رفع حكم الزوجيه و صارت أجنبيه فى ذلك الزمان و حرم عليه وطئها فيه، و حصلت الحيلولة بينهما فله أن يستبيح وطئها، و يستحل فرجها بأى طريق شاء من الطرق المبيحه المحلله بالرجعه، أو بالعقد، أو بالاشترء، أو الاستحلال، ان كانت زوجته المطلقه أمه غيره.

نعم تأخير العقد عليها الى أو ان انقضاء العده لتصير صحته خارجه عن الخلاف لعله الأولى أو الأحوط لو سلم ذلك لهم.

و أما أنه لو عقد عليها قبل ذلك، كان عقده هذا باطلا يحتاج الى تجديده بعد الانقضاء، أو تصير الزوجه المطلقه بوطنها بعد ذلك العقد دائمه لكونه راجعه، الى غير ذلك من الاحكام، كالتوارث، و وجوب النفقه و القسمه و غيرها، فلا، بل يجرى عليها أحكام العقد المنقطع.

هذا و مما قرناه يستبين أن لا مانع على القول الأول أن يقول فى حضور العدلين طلقتك، ثم يقول بعده برضاها: متعتك. بل على القول الثانى أيضا لا مانع منه على بعض الوجوه التى أشرنا اليه، و الله تعالى يعلم.

ثم أقول: و من المسائل المتفرعه على الخلاف المذكور ما لو طلقها رجعيه فارتدت، فان جعلنا الرجعه نكاحا مبتدأ لم تصح كما لا يصح ابتداء الزوجيه، بخلاف ما لو قلنا انها استدامه و ازاله لما كان طراً عليه من السبب الذى لم يتم، فإنها تصح على هذا القول، و قد عرفت قوه الأول.

و احتج على عدم الصحه أيضا بأن الرجوع تمسك بعصم الكوافر، و هو

منهى عنه، و ان الرجعه إثبات لما صار بالقوه بالفعل، إذ الطلاق أزال قيد النكاح بالفعل، و الرجعه سبب فاعل لحصوله بالفعل فكان كالمبتدأ.

و شرط تحقق الأثر من الفاعل قبول المحل، و بالارتداد زال القبول، و بأن المقصود من الرجعه الاستباحه، و هذه الرجعه لا تفيد الإباحه، فإنه لا يجوز الاستمتاع بها و لا الخلوه معها ما دامت مرتده.

و يتفرع على ذلك أيضا ما لو طلق المرتده فى زمن العده، فإن جعلنا النكاح مرتفعا زمن العده لم يقع بالأجنبيه و الا وقع.

و منها: ما لو كانت عنده ذميه فطلقها رجعيًا، ثم راجعها فى العده، فعلى القول بأن الرجعه كالعقد المستأنف لا تجوز، و على القول بأنها لم تخرج عن زوجيته فهي كالمستدامه جازت، و قد سبق الكلام مفصلا.

و قد بلغنى بواسطه أظنها صادقه حاكيه عن بعض الطلبة أن بعض معاصريه الذين كانوا من قبل زمانه هذا، و سماهم فلانا و فلانا، و ظنى أنهم لم يكونوا بالغى درجه الاجتهاد، و لا لهم قوه تصرف فى المسائل الاجتهاديه، كانوا يمنعون الناس عن ذلك و يحكمون بالبطلان (1).

و الظاهر أن ذلك منهم كان بمحض تقليدهم بعض متأخرى أصحابنا، فإن ظاهرهم حيث قالوا ببقاء الزوجيه ما دامت فى العده، و عدم زوال أثر النكاح الأول بالكلية المنع من النكاح المنقطع قبل انقضاء العده.

و لكن هذا لو صح فإنما يصح من أهله، لا- ممن لا- يعرف الهر من البر، كأكثر أهل دهرنا هذا، فإنهم يفتون الناس مشافهه و مكاتبه، و بينهم و بين درجه الاجتهاد بعد المشرقين أو أكثر، و انما يأخذون ما يفتون من غير مأخذه من أفواه الرجال، أو ما يجدونه مكتوبا فى بعض الكتب.

ص: ١٧

١- ١) أى: عن العقد المنقطع فى زمان الغده.

و قل ما يكون فيهم من يستطيع الرجوع الى كتاب فقهي، بل لا علم له بما فيه و لا بمدركه و مأخذه، و لا بصحته و سقمه، و انما يقول ما يقول من مقوله الرجم بالغيب.

و بهذه الأهواء المضله يضلون و يضلون و لا يهتدون، فذرهم في غمرتهم يعمهون حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون.

فإن المروى عن سيدنا أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: لا تحل الفتيا لمن لا يستغنى (١) من الله بصفاء سره و إخلاص عمله و علانيته و برهان من ربه في كل حال، لأن من أفتى فقد حكم، و الحكم لا يصح الا بإذن من الله و برهان. و من حكم بالخبر بلا معاينه فهو جاهل مأخوذ بجهله و مأثوم بحكمه (٢).

و نحن نشرح هذا الحديث بهذا التقريب لتكون فائدته أتم، و الحجه على هؤلاء الغاغه أقوم.

فنقول: الفتيا بالياء و ضم الفاء، و الفتوى بالواو و فتح الفاء، ما أفتى به الفقيه.

و فيه دلالة على أن صفاء السر و العلانية و إخلاص العمل عله موجه لان يفيض من الله عز اسمه على المفتي ما يغنيه في باب الإفتاء عن غيره تعالى، بأن يعطيه الله من فضل رحمته قوه يتمكن بها من رد الفرع إلى أصولها و استنباطها منها.

و هذه القوه هي العمده في هذا الباب، و الا فتحصيل مقدمات الاجتهاد كما قيل قد صار في هذه الأزمان لكثرة ما حققه العلماء و الفقهاء فيها و في بيان استعمالها سهلا.

ص: ١٨

١-١) في المصباح: لا يصطفى.

٢-٢) مصباح الشريعة ص ١٦.

و هذه القوه بيد الله يؤتيها من يشاء من عباده، بشرط ما سبق من صفاء سريره و علانيته، و إخلاص عمله و نيته.

و يؤيده ما ورد في الخبر عن سيد البشر: ليس العلم بكثره التعلم، انما هو نور يقذفه الله في قلب من يريد أن يهديه.

و في خبر آخر: من أخلص لله أربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه.

و في آخر: العلم نور و ضياء يقذفه الله في قلوب أوليائه و ينطق به لسانهم.

و في آخر: ما من عبد الا و لقلبه عينان، و هما غيب يدرك بهما الغيب، فإذا أراد الله بعبد خيرا فتح عينى قلبه، فيرى ما هو غائب عن بصره.

و في آخر: النور إذا دخل في القلب انشرح و انفسح، قيل: يا رسول الله هل ذلك من علامه؟ قال: نعم التجافى عن دار الغرور و الإنابه إلى دار الخلود و الاستعداد للموت قبل نزوله.

و يظهر منها و مما شاكلها أن العلم للعالم انما يحصل من الله جل ذكره إذا تبتل اليه تبتيلا، و اتخذ بالذكر و الفكر اليه سبيلا، على قدر صفائه و قبوله و قوته و استعداده.

و لا- يحصل الا- بعد فراغ القلب و صفاء الباطن و تخليته عن الرذائل، خاصه عن رذيله الدنيا و حبهها و زهراتها و زخارفها، فإنها رأس كل رذيله، و المانع من كل حصول الاجتهاديه و غيرها، مع تقارب المدارك منها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش و غالب الأحكام إلزام.

فبالإنشاء تخرج الفتوى لأنها اخبار، و بتقارب المدارك في المسائل الاجتهاديه يخرج ما يضعف مدركه جدا، كالعول و التعصيب و قتل المسلم بالكافر، فإنه لو حكم به حاكم و جب نقضه، و بمصالح المعاش تخرج العبادات، فإنه لا مدخل

للحكم فيها، فلو حكم به حاكم بصحة صلاه زيد مثلا يلزم صحتها، بل ان كانت صحيحه في نفس الأمر فذاك، و الا فهي فاسده.

و كذا الحكم بأن مال التجاره لا زكاه فيها، و ان الميراث لا خمس فيه، فان الحكم فيه لا يرفع الخلاف، بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك.

نعم لو اتصل بها أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه، فالحكم المجرد عن اتصال الأخذ اخبار كالفتوى، و أخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

هذا و لعل المراد بالمعانيه غلبه ظنه بأن الحكم الفلاني يستنبط منه بعد استعماله شرائط الاستنباط كأنه يعاينه، لا- القطع و اليقين، فان ذلك مشكل في كثير من الاحكام.

و كذا المراد بمعرفه الاحكام في قولهم عليهم السلام: انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا، فاجعلوه بينكم حاكما هو غلبه ظنه بأن تلك الاحكام تستنبط من أخبارهم و آثارهم، لا العلم و اليقين بذلك.

فان الاستنباط هو الاستخراج بالاجتهاد المشار اليه بقوله تعالى لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (١) لا- يفيد الجزم، و في كثير من الاخبار دلالة على جواز استنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها التفصيليه، منها حديث من انقطع ظفروه و جعل عليه مراره كيف يصنع بالوضوء؟ فقال عليه السلام: تعرف هذا و أشباهه من كتاب الله ما جعلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٢).

و فيه أيضا دلالة على جواز العمل بالظواهر القرآنيه، و المراره في الأصل

ص: ٢٠

١- ١) سورة النساء: ٨٣.

٢- ٢) سورة الحج: ٧٨، وسائل الشيعة ١/٣٢٧، ح ٥.

هى التى تجمع المره الصفراء معلقه مع الكبد، كالكيس فيها ماء أخضر، والمراد بها هنا الكيس و نحوه مما ينجبر به المكسور أو المقطوع.

فدل الخبر الذى نحن فيه و غيره مما سبق على أن الامام عليه السّلام إذا كان غائبا عن شيعته، فلهم أن يتفقها فى الدين بالنظر فيما روى عنه، ثم يحكموا بين المسلمين بما فهموا منه، بشرط أن يكون الحاكم فيهم على صفاء فى سريره، و طهاره فى علانيته، و إخلاص فى عمله و نيته، و جوده فى قريحته، و دقه فى بصيرته.

و أن يكون له فى حكمه فى كل حال برهان و حجه من الله و اذن و رخصه منه، فمن ليس له ذلك فلا يجوز له الرئاسة فى الدين و الحكم و الإفتاء فى المسلمين.

و على هذا الخبر انما يكون حجه للحاكم إذا حصل له منه ظن غالب على حكم يحكم به، و الا فهو جاهل به، و الفتوى انما هى من وظائف العالم به، و لذا لا عذر له فى جهله، بل هو مأخوذ به و مأثوم بحكمه.

و يستفاد منه أيضا أن الناس فى هذا الزمان، و هو زمان الغيبه و الحيره صنفان: مجتهد و يجب عليه الاتصاف بما نطق به الخبر، و مقلد و يجب عليه السعى إلى معرفه يصير بالتفقه و النظر، ليأخذ عنه ما عن الامام رواه بعد معرفته بمعناه.

لقوله عليه السّلام: و عرف أحكامنا، بعد أن قال: قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا، فجعل معرفه الاحكام و النظر فى الحلال و الحرام شرطا فى جواز حكمه و وجوب اتباعه، كما تدل عليه تنمه الخبر.

و صلى الله على محمد و آله سادات البشر ما تبرز الشمس و يطلع القمر.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٩) رجب الأصب سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٤٧)

رساله في شرح حديث لسان القاضي

في شرح حديث لسان القاضي

بين جمرتين من نار

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

ص: ٢٣

بسم الله الرحمن الرحيم فى التهذيب فى باب الزيادات فى القضايا و الاحكام، عن أنس بن مالك عن سيد الأنام عليه و على آله الصلاه و السلام، قال: لسان القاضى بين جمرتين من نار حتى يقضى بين الناس، فاما الى الجنة و اما الى النار (١).

قال صاحب البحار عليه رحمه الله الملك الغفار فى حاشيه له عليه: كان المراد من الجمرتين الميل الى كل من الخصمين، فان لم يمل الى واحد منهما فالى الجنة، و الا فالى النار (٢).

و لا- يخفى على ذوى الابصار أن اراده الميل من الجمره بعيده، إذ لا قرينه هنا و لا علاقه بينهما، و لا طريق للانتقال منها اليه، و لا وجه لتشبيهه بها و إطلاقها عليه، بل هو من قبيل إطلاق آسمان و اراده ريسان، بل هو أبعد مما بينهما.

إذ لو كان المراد من الجمرتين الميل الى كل من الخصمين لكان الواجب أن يقول: حتى يقضى بين الخصمين لا بين الناس، إذ لا معنى له أصلاً، و سيما إذا

ص: ٢٥

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٩٢/٦، ح ١٥.

٢- ٢) ملاذ الأخيار ١٨٩/١٠.

كانت «حتى» هذه لانتهاء الغايه.

و بالجمله فإنه مع بعده مما لا محصل له بحسب المعنى، و اراده الخصمين من الناس من أبعد الأبعاد.

و مثله ما أفاده والده الماجد قدس سرهما فى حاشيه له عليه، حيث قال: أى النفس و الشيطان فى إغوائه، فلما كانا سببين للنار أطلقت عليهما، و الملائكة فى هدايته، فاما أن يقبل قول الملائكة فيذهب الجنه، و أما أن يتبع الشيطان فيذهب الى النار.

فإن استفاده كون الملائكة فى هدايته من الحديث، و اراده النفس و الشيطان من الجمرتين كأنهما متعذرتان، إذ لا قرينه على الأول و لا وجه للثانى، و كان عليه أن يذكر له وجهها، كما ذكر لإطلاق النار عليهما.

و توجيهه بأنهما لما استحقا لسوء صنيعتهما أن يرميا بالجمار أطلقت الجمره عليهما، بعيد.

ثم ظاهر ما أفاده يفيد أن يكون لسانه بينهما و بين الملائكة فى الهدايه و الغوايه، لا أن يكون بينهما فى إغوائه الى أن يقضى بين الناس، كما هو مفاد الخبر على تقدير إرادتهما منهما.

و كأنه أراد أن يفيد معنى قوله «فاما الى الجنه و اما الى النار» فزاد ما زاد و لا حاجه إليه، فإنه على هذا يكون معناه: لسانه بينهما فى إغوائه حتى يقضى بينهم، فاما أن يخالفهما و لا- يتبعهما فيه فإلى الجنه، و اما أن يوافقهما و يتبعهما فيه فإلى النار، و حينئذ فلا حاجه الى تلك الزيادات.

أقول: و لو بنى الأمر على أمثال هذه الاحتمالات، لا حتمل أن يكون المراد من الجمرتين أخذ الرشوه من كل من الخصمين، فان لم يأخذ من واحد منهما فإلى الجنه، و الا فإلى النار.

و كما يجوز أن لا يأخذ الرشوه و يميل الى كل منهما، كذلك يجوز أن يأخذها و لا يميل الى واحد منهما، و حينئذ فلا ترجيح لهذا الاحتمال على هذا الاحتمال، فتأمل.

أو المراد بهما أخذ الرشوه و التقصير في الاجتهاد الموجب للخطأ في الحكم، فان لم يأخذ و لم يقصر فألى الجنة، و الا فألى النار.

أو المراد منهما الخصمان، و «حتى» تعليليه، و في الكلام تشبيهه و استعاره تمثليه شبه الهيئه المنتزعه من القاضى و رده السلام، و الكلام عليهما، أو رميه النظر إليهما، تاره الى هذا و اخرى الى ذلك بالهيئه المنتزعه من الناسك، و رميه الحصاه على الجمرتين تاره على هذه و اخرى على تلك.

و المعنى: أن القاضى لانه يقضى بين الناس لسانه بين خصمين منهم يكلمهما و يباحثهما في مباحثهما، فاما أن يميل بقضائه بينهما بالحق إلى الجنة، و اما أن يميل بقضائه بينهما بالجور الى النار. و لما كان كل من المذكورات سببا للنار أطلقت عليه.

و هنا احتمالات آخر كلها كهذه الاحتمالات بعيدة.

و التحقيق أن كل قاض بما هو قاض لا يخلو من أن يكون جاهلا بالحق، أو عالما به، و العالم لا يخلو من أن يحكم على خلاف علمه لغرض نفسانى، أو على وفاقه. و الأولان و هو الحكم جاهلا بالحق سواء وافقه حكمه أو خالفه، و عالما به مع مخالفته مقتضاه يفضيان الى النار. و الثالث و هو الحكم عالما بالحق مع موافقته له يوجب الجنة.

و اليه يشير قول سيدنا أبى عبد الله الصادق عليه السلام القضاء أربعة: ثلاثة في النار و واحد في الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى بحق و هو لا يعلم فهو في النار، و رجل قضى

بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة (١).

و الوجه فى كون ثالث الثلاثه فى النار و قضاءه بالحق، ان من قضى بغير علم فقضاؤه هذا و ان وافق الحق فهو جور لعدم العلم، فالمراد بجمرتين من نار هو الحكمان المفضيان إليها، فإن لسان القاضى بينهما الى أن يقضى بين الناس، فان قضى بينهم بالحق فإلى الجنة، فان لم يقض بينهم بواحد منهما فإلى الجنة، و الا فإلى النار.

و الإيراد على هذا الوجه ما أوردناه على الوجوه السابقه، فإن لسان القاضى يشهد له، فإنه يكون بين الحكمين، و لا يكون بين الميلىن، و لا بين النفس و الشيطان، و لا بين غيرها مما سبق الا بين الخصمين.

الا أن فى هذا الوجه تكلف من وجه آخر، و هو جعل «حتى» تعليليه، فإنه خلاف الظاهر، تأمل.

و يحتمل أن يكون هذا اخبارا عن حال القاضى بالجور و ما يفعل به يوم القيامة، بان لسانه فيه بين جمرتين من نار حتى يحكم الله بين الناس، و يفرغ من حسابهم، فاما أن يأمر باذهابه إلى الجنة، و اما أن يأمر باذهابه الى النار، و «حتى» لانتهاى الغايه، و «يقضى» على بناء المفعول، و الكلام محمول على الحقيقه.

فلا- يرد أن القاضى بالحق و هو يعلم أنه حق لا يكون لسانه يوم القيامة بين جمرتين من نار، لان هذا كما أشرنا إليه مخصوص بغيره، و هو القاضى بالجور، و تكون اللام فى القاضى للعهد، فلا عموم فلا تخصيص.

أو يقال: لما كان أغلب أفراد القاضى جائرا معذبا بهذا النوع من العذاب، أطلق الحكم و جعله كلياً، تغليبا للأكثر على الأقل، لأن القاضى كما سبق أربعه:

ثلاثه فى النار، و واحد فى الجنة، و هو مع ذلك فرد نادر.

ص: ٢٨

و ظنى أن هذا الوجه من أسلم الوجوه، إذ ليس فيه الا التخصيص على الاحتمال الأول، ولا بأس به لما اشتهر بين الطلبة ما من عام الا وقد خص حتى هذا.

و أما الوجوه السالفه، فجعلها بل كلها مبنى على اراده خلاف الظاهر، و إرادته بدون نصب قرينه ليست من دأب الفصحاء، فمجرد الاحتمال لا يكفى فى الإراده، الا أن يمنع من الحمل على الظاهر مانع، و هو هنا مفقود، فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٠) رجب المبارك سنه (١٤١١)هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

رساله في إرث الزوجه

اشاره

في إرث الزوجه

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

ص: ٣١

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد من هو وارث السماوات و الأرض، و الصلاة على من الصلاة عليه و آله عين الفرض.

يقول العبد الواثق بتأييد ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل: هذه رساله و جيزه في بيان ما استقر عليه رأينا من إرث الأزواج مطلقا من أزواجهن، مرتبه على مقدمه و فصول أربعه و خاتمه.

المقدمه جواز تخصيص العام

اشاره

[جواز تخصيص العام]

قد تقرر في محله جواز تخصيص العام القطعي المتن إذا كان ظني الدلاله، بالخاص الظني المتن إذا كان قطعي الدلاله، لأنه دليل شرعي عارض مثله، و في العمل به جمع بين الدليلين.

و لا ريب في أنه أولى من إبطال أحدهما بالكلية، و من التوقف في البين.

ص: ٣٣

و الحاصل أن كلا- منهما له قوه من وجه، فإذا تعارضا وجب الجمع بينهما و لو من وجه، و لا- يمكن ذلك الا- مع العمل بالخاص، إذ العمل بالعام يلغى الخاص و يبطله، و لا شك في أن اعمال الدليلين خير من إلغاء أحدهما رأسا.

لا يقال: كل منهما لما كان قطعيا من وجه و ظنيا من آخر، فإذا تعارضا وجب التوقف لفقد الترجيح.

لأننا نقول: الترجيح في جانب العمل بالخاص، فإن فيه جمعا بينهما، و أما العمل بالعام ففيه إبطال للخاص، و الجمع كما سبق أولى من الإبطال.

لا- يقال: غاية ما يقتضيه الدليل المذكور تساويهما في القوه و الضعف، و المتساويان فيهما لا يغير أحدهما الآخر، فكيف صار الخاص يغير العام عن عمومته حتى جعله مثله خاصا؟ و هذا يقتضى كونه أقوى منه، و هو خلاف المقدر.

لأننا نقول: لا كلام في أنهما متساويان فيهما، و لكن نقول: ترك العمل بهما يوجب إلغاء الدليلين، و كذا العمل بالعام يوجب إلغاء الخاص مع تساويهما فيهما، فلا بد من العمل بالخاص ليكون ذلك جامعا بينهما.

فهذا وجه أعمالنا الخاص، و ذلك لا يتوقف على كونه أقوى من العام و لا يقتضيه.

و بالجمله ليس ايثارنا العمل بالخاص لكونه أقوى، بل لكون العمل به جامعا بين الدليلين.

فما أفاده الشيخ البهائي قدس سره في حواشيه على زبده الأصول، بعد إثاره القول بالوقف بقوله: و قد يقال هذا الدليل بعد تمامه يقتضى تساويهما، و هو منظور القائل بالوقف.

فان المساوى لا- يقدر على أضعاف مساويه، و لا على تغييره على ما هو عليه، و قد جعلتم الخاص فيما نحن فيه مغيرا للعام عن عمومته، و مغيرا حاله عن حقيقته.

و الحاصل أنكم بعد تقرير كون الواحد مساويا للكتاب فى القوه و الضعف جعلتموه مضعفا للكتاب، و مغيرا حاله عن حقيقته، مع بقاءه على صرافته من غير تطرق ضعف إليه أصلا، و هذا يقتضى كونه أقوى من الكتاب، لأنه أضعفه و غيره من غير أن يعتريه شىء من الضعف على حال من الأحوال.

محل تأمل لأن تقديمنا الخبر الواحد المساوى للكتاب عليه، لا يقتضى كونه أقوى منه، بل يقتضى أن يكون لتقديمه عليه وجه مطلوب، و قد عرفت وجهه، فتأمل.

و أما ما أفاده قدس سره فى حاشيه أخرى بقوله، و أما ما يقال: ان الوقف يستلزم إلغاء الدليلين.

فجوابه أن المتوقفين يوجبون اعمال العام فيما لا يعارضه فيه الخاص من الافراد و انما يتوقفون فيما وقعت فيه المعارضه.

مثلا المعارضه بين فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ (١) و بين لا تقتلوا الذمى، انما هى فى بعض أفراد المشركين الذين تضمنت الآيه قتلهم، و تضمن الحديث عدم قتلهم.

فالموقف يحكم بقتل من عدا الذمى، و يتوقف فى قتله، لتعارض الآيه و الحديث فيه إثباتا و نفيًا، فقد أعمل العام فى بعض ما يشمله لعدم ما يعارضه، و توقف فى اعماله فى الكل لوجود المعارض، فأين إلغاء الدليلين.

ففيه أيضا نظر، إذ لا معنى لإلغاء الدليل العام إلا إبطال عمله على وجه العموم، و رفعه عما يقتضيه من هذا الوجه، و قد تحقق ذلك هنا.

لان مقتضى فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ شمول القتل جميع أفرادهم، بحيث لا يشذ منهم شاذ، فإذا عمل فى بعض ما يشمله، فقد ألغى عن مقتضاه الذى هو شمول

ص: ٣٥

الكل من حيث هو كل، ولا معنى لإبطاله عن العمل الا هذا.

و بالجمله كما أن رفع حكمه عن كل الأفراد إلغاء له بالكلية، كذلك رفع حكمه عن البعض إلغاء له فى الجملة. و أما اعماله فى البعض، فليس هو مما يقتضيه هو من حيث هو.

بل لا- يبعد أن يقال: هذا من مقتضيات الخاص، حيث عارض العام و خصه عن عمومه و حقيقته التى هى شمول الكل بما هو كل، فهذا فى الحقيقه عام مخصوص مرفوع عن حقيقته مصروف عن صرافته، حيث أخرج عنه بعض أفراده و رفع عنه حكمه، فتأمل فيه.

فان قلت: فما تقول فيما نقله قدس سره فى متن زبده الأصول عن الشيخ الطوسى و أتباعه، أنهم لم يجوزوا تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

ثم قال فى الحاشيه: و قد اعترض -أى الشيخ- على نفسه فى كتاب العده بأنك إذا أجزت العمل بالأخبار التى يختص بنقلها الطائفة المحقه، فهلا- أجزت العمل بها فى تخصيصك عموم الكتاب؟ و أجاب طاب ثراه بأنه قد ورد عنهم عليهم السّلام ما لا خلاف فيه من قولهم: إذا جاءكم عننا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فإذا وافق كتاب الله فخذوه، و ان خالفه فردوه و اضربوا به عرض الحائط انتهى كلامه.

ثم قال فان قلت: كلامه منقوض بتخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، فقد جوز طاب ثراه، قلت: ذاك مما انعقد عليه الإجماع بخلاف هذا.

فان قلت: لا مخالفه بين العام و الخاص، و انما تتحقق لو رفع الحكم عن كل أفراد العام.

قلت: رفع الحكم عن البعض مخالف لإثباته للكل. و أيضا فالتصر على البعض معنى مجازى للعام مخالف لمعناه الحقيقى الذى هو شمول الكل.

و أيضا قد استدلتتم على مجازيه العام المخصص، بأنه لولاها لكان حقيقه فى معينين مختلفين، و هو معنى الاشتراك، و المجاز خير منه، فقد أقرتم بالمخالفه فلا تنكروها.

و أيضا فقد روى ثقه الإسلام فى الكافى بسند صحيح عن الصادق عليه السلام: ان الحديث الذى لا يوافق القرآن فهو زخرف (١). و الحاصل أن عدم موافقه الخاص لعامه أظهر من الشمس.

قلت: يرد عليهم أن ظاهر الأزواج المذكوره فى آيه الإرث الآتية بعيد ذلك يعم الدائمه و المنقطعه، لأنها جمع مضاف يفيد العموم، كما ثبت فى محله، و المنقطعه زوجه باتفاق الطائفه، و منهم الشيخ و من تبعه.

و تدل عليه المنفصله المذكوره فى قوله تعالى إِيَّاكُمْ عَلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (٢) و هم قد خصوها بالدائمه للروايات و ليست بمتواتره فما هو جوابهم عن هذا فهو جوابنا عن ذاك.

و ليس فى المسأله إجماع حتى يقولوا انها خرجت به، كما يشهد له قول الفاضل الأردبيلى رحمه الله فى آيات أحكامه بعد نقله آيه الإرث: الظاهر أنه يريد بالزوجه المعقود عليها بالعقد الدائم، كما هو مذهب أكثر الأصحاب، و ان كان ظاهرها أعم للروايات (٣) انتهى كلامه رحمه الله.

و يستفاد منه أن أكثر أصحابنا يجوزون تخصيص (٤) الكتاب بخبر الواحد

ص: ٣٧

١- ١) أصول الكافى ١/٦٩، ح ٣.

٢- ٢) سوره المؤمنون: ٦.

٣- ٣) زبده البيان ص ٦٥٢.

٤- ٤) تخصيص المتواتر بالأحاد جوزه الأ- كثرون، و نفاه الأقلون، و أما نسخه به فبالعكس، و الفرق أن التخصيص بيان و جمع للدليلين، و النسخ إبطال و رفع «منه».

لا خصوص العلامة و جماعه من العامه، كما ذكره الشيخ البهائي في الزبده، تبعا لآخرين كشيخنا الحسن في معالم الأصول.

و انهم لا- يلتفتون إلى أمثال هذه التشكيكات، إذ لو ثبت أن بين العام و خاصه اختلافا، بما ذكره في وجوه الاختلاف، لزم منه أن يوجد في القرآن اختلاف كثير، لان فيه عاما كثيرا أو خاصا له، و اللازم باطل بالإجماع، و بآيه لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً (١).

و بما قررناه يندفع ما ربما يقال: ان الاخبار الآتية مخالفه لما دل عليه القرآن بظاهره، و كل خبر مخالف له مردود، للأخبار المستفيضه الوارده في ذلك.

و لعله كذلك قال الفاضل الأردبيلي رحمه الله في شرحه على الإرشاد: ان من ينظر الى ما روى عنهم عليهم السلام: إذا وصل إليكم منا الأخبار المختلفه، فاعملوا بما يوافق القرآن و اتركوا ما يخالفه.

يقول: بأن الزوجين يرثان كل واحد منهما صاحبه من كل ما ترك كسائر الورثه، كما ذهب اليه ابن الجنيد، و سيأتي إن شاء الله العزيز.

تنبيه

يستفاد من كلامه المنقول عن آيات أحكامه ميله رحمه الله الى القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، و ان من لم يقل بذلك من الأصحاب أبقى الأزواج على عمومها، و قال بالتوارث بين الزوج و متعتها، و ورد الروايات الداله على اختصاصه بالعقد الدائم: إما لأنها مخالفه لظاهر الكتاب، أو غير صالحه لتخصيصه عنده، لأنها خبر واحد لا يخصص به القرآن، كما عليه جماعه من الأصوليين، أو لرده الخبر الواحد مطلقا، كما هو المنقول عن المتقدمين.

ص: ٣٨

فقول شارح اللمعه و قد تبع فيه الأَخيرين:المتعه لا- ترث بدون الشرط، للأصل، و لأن الإرث حكم شرعى،فيتوقف ثبوته على توظيف الشارع و لم يثبت هنا،بل الثابت خلافه،كقول الصادق عليه السّلام:من حدودها-يعنى المتعه- أن لا ترثك و لا ترثها (١).

محل نظر،لأن المتعه داخله فى عموم الأزواج،فيثبت لها من الإرث ما تثبته الآيه للأزواج،فهو وظيفه شرعيه ثابتة لها من قبل الشارع.

و الأصل انما يصار إليه إذا لم يقم على خلافه دليل،و الخبر الواحد لا يخصص به القرآن،أو ليس هو بحجه مطلقا عند القائل بالتوارث بينهما مطلقا كالقاضى، أو مع عدم اشتراط عدم التوارث،كابن أبى عقيل و السيد المرتضى،لما عرفته آنفا و سابقا.

فالحق فى تقرير هذه المسأله ما أشار إليه الفاضل الأردبيلى رحمه الله.

الفصل الأول: تحقيق حول آيه الميراث

[تحقيق حول آيه الميراث]

قوله تعالى وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعَ مِمَّا تَرَكَنَّ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَ لَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمْنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ (٢).

و ان كان عاما فى ثبوت الربع و الثمن للزوجه من كل شىء تركه زوجها،

ص: ٣٩

١- ١) شرح اللمعه ٢٩٦/٥-٢٩٧.

٢- ٢) سوره النساء:١٢.

كالنصف و الربع له مما تركت زوجته، لكنه خصص بالنصوص الصحيحة الصريحه ببعض ما تركه.

لا يقال: ان الآيه كما أنها قطعيه المتن، فكذلك قطعيه الدلاله، لأنها نعم ذات الولد و غيرها، و تدل على أنهما ترثان الميت من كل ما تركه.

لأننا نقول: هذا انما يرد على من قال: ان دلالة العام على العموم قطعيه، كدلاله الخاص على الخصوص.

و أما من قال بأن دلالتة غير ظنيه و هو الحق، لاحتمال أن يكون المراد به هنا مثلاً خصوص ذات الولد أوهما معاً، و لكن في بعض ما تركه، غايه الأمر أنه مجاز من باب إطلاق العام و اراده الخاص.

أو من قبيل ما حذف فيه المضاف، أى: و لبعضهن الربع، أو و لهن الربع من بعض ما تركتم، و لا بأس به، لان باب المجاز واسع، و هو فى القرآن واقع.

و حينئذ فيقع التعارض بين التخصيص و المجاز، و الظاهر تساويهما، و ان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص.

و عليه فنقول: انه و ان كان خلاف الظاهر و ما يقابله الظاهر، و لكن الظاهر لا يفيد القطع، فدلالته عليه ظنيه، و التخصيص انما وقع فى الدلاله بدليل منفصل خص إرثها ببعض ما تركه، فلا يرد عليه ذلك.

و مما قررنا يندفع ما ربما يقال: ان مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر إلى الأذهان، كما قد بين فى أصول الأعيان حيث أنهم يمنعون أن يخاطب الحكيم تعالى بشيء يريد خلاف ظاهره من دون البيان، و إلا لزم منه الإغراء بالجهل، لان المخاطب العام يوضع اللفظ يعتقد أنه يريد ظاهره.

فان لم يرد مع اعتقاده إرادته له، كان ذلك إغراء له على ذلك الاعتقاد الجهل

و لأنه بالنسبه إلى خلاف ظاهره مهمل.

و ذلك لأنهم عليهم السّلام و هم تراجمه وحي الله و مهابطه،قد بينوا أن مراد الله سبحانه من هذه الآيه خلاف ظاهرها في عده أخبار:

منها: ما رواه شيخ الطائفة في التهذيب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، عن زراره و بكير و فضيل و بريد و محمد بن مسلم.

فالسند صحيح، لما ثبت عندنا من توثيق أبي علي إبراهيم بن هاشم القمي و فصلناه في بعض دفاترنا.

عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهما السّلام، منهم من رواه عن أبي جعفر عليه السّلام و منهم من رواه عن أبي عبد الله عليه السّلام، و منهم من رواه عن أحدهما: ان المرأه لا- ترث من تركه زوجها من ترابه دار أو أرض، الا أن يقوم الطوب (1) و الخشب قيمه، فتعطى ربعها أو ثمنها، ان كان من قيمه الطوب و الجذوع و الخشب (2).

و هذا كما ترى يعم كل زوجه، سواء كان لها من الميت ولد أم لا، لقوله عليه السلام «أو ثمنها» فإنه لذات الولد.

و مثله ما في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عثمان، عن زراره و محمد بن مسلم، فالسند صحيح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا- ترث النساء من عقار الدور شيئا، و لكن يقوم البناء و الطوب و تعطى ثمنها أو ربعها، قال: و انما ذلك لئلا يتزوجن فيفسدن على أهل الموارث موارثهم (3).

ص: ٤١

١- ١) الطوب: الطوايق المطبوخه من الأجر «منه».

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٩٧/٩-٢٩٨، ح ٢٤.

٣- ٣) فروع الكافي ١٢٩/٧، ح ٦.

و له نظائر ستأتى فى تضاعيف البحث.

و بالجمله ظواهر الاخبار و التعليقات الواردة فيها، كما سبقت و ستأتى أيضا تعم ذات الولد و غيرها، و ظاهر صاحب الكافى أيضا يفيد أنه يقول بعمومها، فإنه قال فيه: باب أن النساء لا يرثن من العقار شيئا (١).

ثم روى فيه أخبارا تدل عليه من غير تصرف منه فيها.

هذا مع التزامه فى صدر الكتاب أن لا يذكر فيه الا ما يعتقد و يفتى به، و هذا هو المعتمد، و اليه ذهب المفيد و المرتضى و الشيخ فى الاستبصار (٢) و ابن إدريس و المحقق فى النافع و غيرهم، بل ادعى ابن إدريس عليه الإجماع.

و يدل عليه أيضا ما كتبه الرضا عليه السلام الى محمد بن سنان فيما كتبه من جواب مسائله: عله أن المرأة أنها لا ترث من العقار شيئا إلا قيم الطوب و النقض (٣)، لان العقار لا يمكن تغييره و قلبه، و المرأة قد يجوز أن ينقطع ما بينها و بينه من العصمه و يجوز تغييرها و تبديلها، و ليس الولد و الوالد كذلك، لانه لا يمكن التفصلى منهما، و المرأة يمكن الاستبدال بها، فما يجوز أن يجىء، و يذهب كان ميراثه فيما يجوز تبديله و تغييره إذا شبههما، و كان الثابت المقيم على حاله كمن كان مثله فى الثبات و القيام (٤).

و رواه الشيخ فى التهذيب (٥)، و الصدوق فى الفقيه (٦) بطريق ضعيف الى

ص: ٤٢

١- ١) فروع الكافى ١٢٧/٧.

٢- ٢) الاستبصار ١٥١/٤.

٣- ٣) النقض بضم النون أو كسرهما أو فتحها و سكون القاف بمعنى المهذوم «منه»

٤- ٤) عيون اخبار الرضا ٩٨/٢.

٥- ٥) تهذيب الاحكام ٣٠٠/٩، ح ٣٤.

٦- ٦) من لا يحضره الفقيه ٣٤٨/٤، ح ٥٧٤٩.

محمد بن سنان، و ان كان محمد هذا ثقة عين، كما بيناه في بعض رسائلنا.

و ما في روايه حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: انما جعل للمرأة قيمه الخشب و الطوب لثلا تتزوج فتدخل عليهم من يفسد مواريتهم (١).

و سندها و ان كان في الكافي و التهذيب ضعيفا، الا أنه رواها الصدوق في الفقيه عن محمد بن الوليد عن حماد بن عثمان عنه عليه السلام (٢).

و الظاهر أن محمدا هذا هو محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد، فالسند صحيح.

و في روايه أخرى عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام لهن قيمه الطوب و البناء و الخشب و القصب، و أما الأرض و العقارات، فلا ميراث لهن فيه، قال الراوي قلت:

فالثياب؟ قال: الثياب لهن.

قال قلت: كيف جاز ذا لهذه الربع و الثمن مسمى؟ قال: لأن المرأة ليس لها نسب ترث به، انما هي دخيله عليهم، و انما صار هذا هكذا لثلا تتزوج المرأة فيجىء زوجها أو ولدها من قوم آخرين فيزاحم قوما في عقارهم (٣).

فهذه و ما شاكلها و سيأتي يدل على اشتراك ذات الولد و غيرها في الحرمان من غير فصل بينهما في شيء من الميراث، فينبغي أن يكون عليه مدار العمل.

ص: ٤٣

١- (١) تهذيب الاحكام ٢٩٨/٩-٢٩٩، فروع الكافي ١٢٩/٧، ح ٧.

٢- (٢) من لا يحضره الفقيه ٣٤٨/٤، ح ٥٧٥١.

٣- (٣) تهذيب الاحكام ٢٩٩/٩، ح ٣١.

الفصل الثاني: ميراث الزوجه مع الولد و بدونه

[ميراث الزوجه مع الولد و بدونه]

المشهور بين المتأخرين أن الزوجه ان كانت ذات ولد منه ورثت من كل ما تركه، و ان كانت غير ذات ولد تمنع من الأرض عينا و قيمه، و من آلات البناء المستدخله، كالأخشاب و الأبواب و الابنيه من الأحجار و الطوب و غيرها عينا لا قيم.

و استدلووا عليه بما رواه الشيخ فى التهذيب، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبى عمير، عن ابن أذينة، فى النساء إذا كان لهن ولد أعطين من الرباع (١).

و فيه أن هذا خبر موقوف (٢) مقطوع ليس بحجه، لأن ابن أذينة أفتى به، و لم يسنده الى أحد من الأئمه عليهم السلام، و يجوز أن يكون هذا رأيه و مذهبه و ان كان خطأ، و ما هذا شأنه فلا يخصص به الاخبار الصحيحه.

كصحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السلام: ان المرأه لا- ترث مما ترك زوجها من القرى و الدور و السلاح و الدواب شيئا، و ترث من المال و الفرش و الثياب و متاع البيت مما ترك، فيقوم النقض و الأبواب و الجذوع و القصب، فتعطى حقها منه، كذا فى الكافى (٣).

ص: ٤٤

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٠١/٩، ح ٣٦.

٢- ٢) الخبر الموقوف ما روى عن مصاحب المعصوم من قول أو فعل، و قد يطلق عليه المقطوع أيضا، كما هو متعارف الفقهاء «منه».

٣- ٣) فروع الكافى ١٢٧/٧-١٢٨، ح ٢.

و فيه عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن جميل، عن زراره و محمد بن مسلم -فالسند صحيح- عن أبي جعفر عليه السلام قال: لا ترث النساء من عقار الأرض شيئا (١).

فهذان و ما سبقهما و غيرهما من الاخبار المتعلقة بهذه المسأله خاليه من الفرق بين الزوجتين ذات ولد و غيرها.

و القول بأن فى الفرق تقليلا لتخصيص آيه الإرث للزوج، و هو أولى من تقليل تخصيص الاخبار. منظور فيه، لان تخصيص الآيه لازم على مذهبي الفرق و عدمه.

أما على الأول، ففي «لهن» و أما على الثانى، ففي «ما تركتم» مع أن مذهب الفرق يحتاج الى تخصيص عموم الاخبار أيضا، ففيه زياده كلفه ليست فى غيره.

و اعلم أن الضمير فى «لهن» على مذهب الفرق لذوات الأولاد من الأزواج و معلوم أن تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عموميه يجعله مجازا.

إذ وضعه على المطابقه للمرجع، فإذا خالفه لم يكن جاريا على قانون الوضع، و كان سبيله سبيل الاستخدام، فان من أنواعه أن يراد بلفظ معناه الحقيقى و بضميره معناه المجازى، و ما نحن فيه منه.

إذ قد فرض اراده العموم الشامل لذوات الأولاد و غيرهن من الأزواج المذكوره فى قوله تعالى وَ لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ و أريد من ضميرها المعنى المجازى، أعنى: ذوات الأولاد منهن.

فان قلت: نظيره يلزم على مذهب عدم الفرق أيضا، فإن الضمير فى «لهن» على هذا المذهب للدائمت منهن، و مرجعه الأعم، لشموله المنقطعات منهن أيضا

ص: ٤٥

كما سبق إليه الإيماء.

قلت: وضع المضمير لما يراد بالمرجع، فإذا أريد بالعام الخصوص، كما هو مذهب أكثر الأصحاب على ما سبق أيضا، لم يكن الضمير عاما ليلزم تخصيصه و صيرورته مجازا.

فليس هناك الا مجاز واحد مشترك بين المذهبيين، بخلاف مذهب الفرق، فان فيه مجازين باعتبار الضمير و مرجعه.

هذا على مذهب من لم يقل بالتوارث بين المتعه و زوجها. و أما من قال به و بعدم الفرق بين الزوجتين فى الميراث، فلا مجاز و لا تخصيص، لا فى الضمير و لا فى مرجعه، بل المرجع و الراجع اليه على حالهما فى العموم.

ثم لا يذهب عليك أن على مذهب الفرق لا يعلم ميراث غير ذات الولد من الآيه، فهذا أيضا مما يوجب وهنه، فتأمل فيه.

لا يقال: صحيحه زواره المتقدمه مشتمله على ما لا يقولون به، فإن الأقوال فى هذه المسأله ثلاثه:

الأول: و هو المشهور حرمانها فى نفس الأرض و القرى و الرباع، كالدور و المنازل، و من عين الآلات و الابنيه دون قيمتها.

الثانى: أنه من الدور و المساكن، دون البساتين و الضياع، و تعطى قيمه الآلات و الابنيه.

الثالث: حرمانها من عين الرباع لا من قيمتها.

لأننا نختار الأول من الأقوال، و نقول: اشتمالها على تلك الزيادة لا - يضرنا، لأننا منفيه بالإجماع، و المنفى بالإجماع يسقط، و المختلف فيه و هو عدم إرثها من البساتين و الضياع و من قيمه الرباع يثبت بما سبق، لعدم المقتضى لنتفيه.

لا يقال: ينفيه ما فى التهذيب من روايه العلاء عن محمد بن مسلم، عن أبى

عبد الله عليه السلام أنه قال: ترث المرأة الطوب، ولا ترث من الرباع شيئاً، لكن لهن منها الطوب و الخشب، فقلت له: إن الناس لا يأخذون هذا، قال: إذا ولينا ضربناهم بالسوط، فإن انتهوا، و الا ضربناهم بالسيف (١).

و هذا يدل على أنهم لا يقولون بحرمان الزوجه مطلقا من تركه زوجها مطلقا فما ورد في طريقنا موافقا لهم في ذلك كما سيأتي، فهو محمول على التقيه.

لأننا نقول: انهما مع عدم صحتهما سنداً بل مع ضعف الأخير جدا، لان يزيد الصائغ من الكذابين المشهورين، كما يظهر مما نقل عن الفضل في ترجمه محمد ابن على أبي سمينه، لا- دلاله فيهما على الزائد من الأرض بنفى و لا إثبات، فإذا دلت عليه تلك الاخبار تعين القول بها لعدم المعارض.

الفصل الثالث: تنقيح أخبار المسأله

[تنقيح أخبار المسأله]

ما رواه الشيخ في التهذيب، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن أبان، عن الفضل بن عبد الملك أو ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن الرجل هل يرث من دار امرأته، أو أرضها من التربه شيئاً، أو يكون في ذلك بمنزله المرأة، فلا يرث من ذلك شيئاً؟ فقال: يرثها و ترثه كل شيء ترك و تركت (٢).

غير معارض لما ذكرناه من صحاح الاخبار.

أما على القول بعدم العمل بالموثق، فظاهر.

ص: ٤٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٩٩/٩، ح ٢٩.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٣٠٠/٩، ح ٣٥.

و أما على القول بالعمل به، فلان الضعيف لا يقاوم القوى، و خاصة إذا كان القوى موافقا لإجماعهم، و الضعيف مخالفا له، و ذلك أنهم اتفقوا الا ابن الجنيدي على حرمان الزوجه في الجملة من شيء من أعيان التركة.

و أما ابن الجنيدي، فإنه خالفهم في ذلك و حكم بإرثها من كل ما تركه زوجها كسائر الورثة، و تمسك في ذلك بعموم الآية و خصوص هذا الخبر، و الظاهر أنه مبني على أنه لا- يقول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، كما هو مذهب جماعه من الأصوليين، و لكن قد استبان في كتب الأصول و ههنا لضعف دليله.

و اعلم أن منهم من حكم بصحة هذا الخبر، و لعله ظن أن المراد بأبان هذا ابن تغلب، و هو بعيد، فإنه قد مات في حياه سيدنا أبي عبد الله الصادق عليه السلام، و فضاله بن أيوب من رواه الكاظم و الرضا عليهما السلام، فهو لم يلق ابن تغلب، فكيف يروى عنه؟ فالحق أن المراد به ابن عثمان الأحمر الناووسى من رواه الصادق و الكاظم عليهما السلام، فروايه ابن أيوب عنه غير بعيد، و لكن السند كما قلناه موثق لا صحيح.

نعم هو كالصحيح، لأن أبان بن عثمان ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه. و الظاهر أن مرادهم بالصحة هذا، لا ما هو المشهور من كون رجال السند في جميع الطبقات إماميا مصرحا بالتوثيق.

لا يقال: قوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (١)** يوجب عدم اعتبار روايه أمثال ابن عثمان، إذ لا فسق أعظم من عدم الايمان.

لأننا نقول: الفسق هو الخروج عن طاعة الله مع اعتقاد الفاسق كذلك، و مثل هذا ليس كذلك، فان هذا الاعتقاد عند معتقده هو الطاعة لا غير. و فيه نظر.

ص: ٤٨

و الاولى أن يقال: ان الإجماع خصصه، فروايته مقبولة عند من يقبل الموثق إذا لم يكن فى الطريق مانع من غير جهته.

و ذلك أنهم اختلفوا فى العمل بالموثق، فقبله قوم مطلقاً، و رده آخرون مطلقاً حيث اشترطوا فى قبول الروايه الايمان و العداله. و فصل ثالث فقبله إذا كان العمل بمضمونه مشتهراً بين الأصحاب.

و الموثق فيما نحن فيه ليس كذلك، إذ المشهور بينهم هو العمل بخلاف مضمونه، كما سبق إليه الإيماء.

و يمكن حملة على التقيه، لأن هذه المسأله و هى حرمان الزوجه من بعض تركه زوجها من متفردات مذهب الإماميه، كمسأله الحبه، و قد علم مما سبق من روايه يزيد الصائغ.

لا يقال: عبد الله بن أبى يعفور كان من خواص أصحاب أبى عبد الله الصادق عليه السلام و حواريه، فكيف يتقيه؟ لأننا نقول: لعله كان هناك غيره ممن يتقيه، أو خاف الامام عليه السلام أن ينتشر ذلك منه فى أهل الكوفه فيصيبه، أو يصيب عبد الله هذا ما يخاف و يحذر، فان عبد الله كان فاضلاً مشهوراً صاحب كتاب قارئاً فى مسجد الكوفه.

ألا يرى الى ما رواه الشيخ فى التهذيب فى الصحيح عن سلمه بن محمد، قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام: ان رجلاً أرمانياً مات و أوصى الى.

فقال: و ما الارمانى؟ قلت: نبطى من أنباط الجبال مات و أوصى الى بتركته و ترك ابنته.

قال فقال لى: أعطها النصف.

قال: فأخبرت زواره بذلك، فقال: انما المال لها.

قال: فدخلت عليه بعد، فقلت أصلحك الله أن أصحابنا زعموا أنك اتقيتنى

فقال: لا والله ما اتقيتك و لكنى اتقيت عليك، فهل علم بذلك أحد، قلت: لا قال: فأعطاها ما بقى (١).

فبمقتضى قواعد الأصحاب حيث صرحوا بأن أحد الخبرين إذا كان مخالفا لأهل الخلاف و الآخر موافقا لهم، يرجح المخالف لاحتمال التقيه فى الموافق، على ما هو المعلوم من أحوال الأئمة عليهم السلام.

و قد أخذوا ذلك من مقبوله عمر بن حنظله بل صحيحته، فان الشهيد الثانى رحمه الله وثقه فى درايه الحديث، قال: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الآخر مخالفا لها، بأى الخبرين يؤخذ؟ قال: بما يخالف العامه فإن فيه الرشاد، و جب الأخذ بما يخالفهم.

و من هنا ترى شيخ الطائفه يقول فى كتابه العده: إذا تساوت الروايتان فى العداله و العدد، عمل بأبعدهما من قول العامه.

و يؤيد كونه محمولا- على التقيه قول الراوى «أو يكون فى ذلك بمنزله المرأه فلا يرث من ذلك شيئا» فإنه صريح فى أن عدم إرثها من ذلك كان شائعا ذائعا فيهم مشهورا معروفا بينهم مسلم عندهم، و انما كان المشتبه عليهم أمر الرجل و مساواته لها فى ذلك.

فهذه الروايه فى الحقيقه لنا لا علينا، مع أنها معارضه بموثقات مثلها، كما سيأتى.

لا يقال: هذا الخبر و ان كان مخالفا لإجماعهم، إلا أنه موافق لعموم القرآن فله وجهه ترجيح فليؤخذ بها.

لأننا نقول: احتمال وروده على التقيه مع معارضته بموثقات مثله بمنع الأخذ به، بل يسقط حكمه رأسا، و يبقى ما دل عليه صحاح الاخبار سالما عن المعارض،

ص: ٥٠

فيكون مخصصا لعموم الآيه.

و ما تمسك به جماعه من الأصوليين في عدم جواز تخصيص القرآن بخبر الواحد، مدفوع بما ذكرناه في المقدمه، و لنشر الى نبذه من المعارضات، فنقول:

منها: ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعه، عن جعفر، عن مثنى، عن عبد الملك بن أعين، عن أحدهما عليهم السلام، قال: ليس للنساء من الدور و العقار شيء (١).

و منها: ما رواه عن الحسن بن محمد بن سماعه أيضا، عن الحسن بن محبوب، عن علي بن رئاب، عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام: ان المرأة لا ترث مما ترك زوجها من القرى و الدور و السلاح و الدواب شيئا، و ترث من المال و الرقيق و الثياب و متاع البيت مما ترك، و يقوم النقص و الجدوع و القصب فيعطى حقها منه (٢).

و اشتمالها على زياده لا يقولون بها لا يضر كما سبق.

و منها: ما رواه عن علي بن الحسن بن فضال، عن أحمد بن الحسن، عن أبيه عن عبد الله بن المغيرة، عن موسى بن بكر الواسطي.

فالسند موثق كسوابقه، لا مجهول كما هو المشهور، لان موسى هذا ممدوح مدحا كاد أن يرتقى إلى ذروه التوثيق، كما فصلناه في رساله معموله لبيان تحريم تزويج المؤمنه بالمخالف.

قال قلت لزراره: إن بكيرا حدثني عن أبي جعفر عليه السلام ان النساء لا ترث مما ترك زوجها من ترابه دار و لا أرض الا أن يقوم البناء و الجدوع و الخشب،

ص: ٥١

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٩٩/٩، ح ٣٠.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٩٩/٩-٣٠٠، ح ٣٢.

فيعطى نصيبها من قيمه البناء، فأما التربة فلا يعطى شيئا من الأرض ولا تربة دار، قال زراره: هذا لا شك فيه (١).

فإذا تعارضت الموثقتين تساقطتا، وتبقى الصحاح من الاخبار الداله على الحرمان بحالها.

و يدل عليه أيضا ما رواه يونس بن عبد الرحمن، عن محمد بن حمران، عن زراره و محمد بن مسلم.

فالسند معتبر بل صحيح، لان الظاهر أن محمدا هذا هو ابن حمران بن أعين، وهو من المعتبرين من أصحابنا، كما يظهر مما ذكره في ترجمه هشام بن الحكم، والقرينه عليه روايته عن عمه زراره بن أعين.

عن أبي جعفر عليه السلام قال: النساء لا يرثن من الأرض ولا من العقار شيئا (٢).

و في ضعيفه محمد بن مسلم قال قال أبو عبد الله عليه السلام: ترث المرأة الطوب و لا ترث من الرباع شيئا، قال قلت: كيف ترث من الفرع و لا- ترث من الرباع شيئا، فقال لي: لأنها ليس لها فيهم نسب ترث به، و انما هي دخيل عليهم فترث من الفرع و لا ترث من الأصل، و لا يدخل عليهم داخل بسببها (٣).

و هذا منه عليه السلام إشارة الى حكمه عدم إرثها من الأصل، و حاصله أنها لو ورثت منه، ثم تزوجت بعد موت زوجها، لأمكن أن يدخل على الورثة به من يفسد عليهم موارثهم و يزاحمهم في عقاراتهم، و تدخل عليهم به منقصه، فاقتضت الحكمه عدم إرثها منه، دفعا للفساد الناشئ منه.

و أما إرثها من الفرع فلا يلزم منه ذلك، و ذلك لانتقاله بانتقالها، فلا يدخل به

ص: ٥٢

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٠١/٩، ح ٣٧.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٩٨/٩، ح ٢٦.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢٩٨/٩، ح ٢٧.

عليهم داخل يترتب عليه ذلك النقص و الفساد.

فتبين بما حررناه أن كل من يعمل بخبر الواحد و يجعله مخصصا لعموم الكتاب، فلا بد له في هذه المسألة أن يقول بما نقول من التسويه بين الزوجتين ذات ولد و غيرها في الإرث من الفرع دون الأصل على نحو سبق بيانه.

و أما من لم يعمل به إذ لم يجعله مخصصا، فله أن يعمل بظاهر ما دلت عليه الآيه من التسويه بينهن حتى المتعه في الإرث من كل ما تركه أزواجهن، كما ذهب اليه ابن الجنييد.

الفصل الرابع: ما لا ترث المرأة من زوجها

[ما لا ترث المرأة من زوجها]

لفظ البناء الوارد في الاخبار السالفه يعم ما اتخذ للسكنى و غيرها، من المصالح، كالحمام و الرحي و الإصطبل و المراح و نحوها، لصدق البناء على ذلك كله.

فقول الصدوق رحمه الله في الفقيه يعنى بالبناء الدور (١). غير جيد.

و يظهر من قوله «الا أن يقوم الجدوع» حرمانها من أعيان الأشجار كالأبنيه لا من قيمتها، لان الجذع بالكسر ساق النخله و أَصْلَبْتَكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ (٢) و هو المشهور بين المتأخرين. و يدل عليه أيضا ما ورد في عده روايات من عدم إرثها من العقار شيئا، فإن الشجر داخل في العقار.

ص: ٥٣

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٤٨/٤.

٢- ٢) سورة طه: ٧١.

قال ابن الأثير فى النهاية: العقار بالفتح الضيعة و النخل و الأرض و نحو ذلك (١).

لكن ذهب شيخ الطائفة و من تبعه منهم إلى إرثها من عين الشجر، محتجين بأن النصوص الصحيحة و غيرها داله عليه أكثر من دلالتها على المشهور.

و فيه تأمل، لأن قوله عليه السلام فى صحاح الاخبار «يقوم الجدوع» و «قيمة الجدوع و العقار» و نحو ذلك يدل على المشهور صريحا، إلا أن يحمل الجدوع و العقار على غير الأشجار، و ظاهر اللغة لا يساعده.

و مع ذلك فرواه الحسن بن محبوب عن الأحول عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: لا يرثن النساء من العقار شيئا، و لهن قيمة البناء و الشجر و النخل (٢) ناصه بالباب، و ذكرهما بعد العقار من مقوله التصريح بما علم ضمنا، فيكون من باب ذكر الخاص بعد العام لزياده الاهتمام.

و الروايه صحيحه السند، لأن طريق الصدوق الى الحسن بن محبوب صحيح، و الأحول و ان كان لقب جماعه منهم، إلا أن الإطلاق ينصرف الى محمد بن النعمان الأحول المشهور بمؤمن الطاق.

الخاتمه

و على ما قررناه من توجيه موثقه ابن أبى يعفور، و التوفيق بينها و بين غيرها لا حاجه الى ما ذكره الصدوق رحمه الله فى الفقيه فى الجمع بينهما، و تبعه فى ذلك الشيخ فى التهذيب، من أن هذا- أى: إرث المرأه من كل شىء تركه زوجها- إذا كان لها منه ولد، فإذا لم يكن لها منه ولد، فلا ترث من الأصول إلا قيمتها.

ص: ٥٤

١- ١) نهاية ابن الأثير ٢٧٤/٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣٤٨/٤، ح ٥٧٥٠.

ثم قال: و تصديق ذلك ما رواه محمد بن أبي عمير، عن ابن أذينة في النساء إذا كان لهن ولد أعطين من الرباع (١).

و من هنا نشأ ما اشتهر بين المتأخرين من الفرق بين ذات ولد و غيرها في الإرث.

و قد عرفت أن لا- منشأ له في الحقيقة، فإن هذا الخبر الموقوف لا- حجيه فيه، فلا- يصلح لتخصيص هذه الاخبار الكثيره بين الصحاح و الحسان و الموثقات.

و أما موثقه ابن أبي يعفور السابقه، فقد عرفت حقيقه الكلام و تخصيص المقام فيها.

و ما أحسن ما قال من قال: لم يبق في الإماميه مفت على التحقيق، بل كلهم حاك، و ذلك أن الصدوق لما ذهب الى ما ذهب اليه و تبعه فيه الشيخ، سرى منه ذلك الى غيره و اشتهر فيهم اشتهاار الشمس في وسط السماء الرابعه، فصار مصداق رب مشهور لا أصل له.

لا يقال: انه رحمه الله قد قال في الفقيه: و لم أقصد فيه قصد المصنفين في إيراد جميع ما رووه، بل قصدت إلى إيراد ما أفتى به و أحكم بصحته و أعتقد فيه أنه حجه بينى و بين ربي تقدره ذكره (٢).

لأننا نقول: انه رحمه الله و ان أفتى به و ظن أنه حجه ظنيه إلا- أنك قد عرفت أنه ليس بحجه، لأن ابن أذينة لم يسنده الى معصوم، و من الشائع أن يكون هذا من مذهبه، لانه كان فاضلا صاحب كتاب صغير و كبير، فلا بعد في أن يكون هذا مما أفتى هو به و ان كان خطأ.

يشهد لما قلناه ما ذكره في الدرايات من عدم حجيه الخبر الموقوف، فهذا شيخنا الشهيد الثانى رحمه الله يقول في درايه الحديث بعد ذكر أقسام الموقوف

ص: ٥٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٤٩/٤.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/١.

و كيف كان الموقوف فليس بحجه، و ان صح سنده على الأصح، لأن مرجعه الى قول من وقف عليه، و قوله ليس بحجه. و قيل: هو حجه مطلقا، و ضعفه ظاهر (١) انتهى.

و الظاهر أن الشيخ الصدوق رحمه الله ممن قال بكونه حجه، و لذا حكم به هنا، و جعله مخصصا لعموم الاخبار، مع التزامه فى صدر الكتاب أن لا يروى فيه الا ما يعمل به.

و بالجمله فظهر مما قررناه أن القول بالتفصيل ضعيف غايته، و ان ما قيل فى بيان ترجيحه من حيث أن فيه تقليلا لتخصيص الآيه و ظهور الشبهه فى عموم هذه الاخبار بواسطه روايه عمر بن أذينه، و روايه عبد الله بن أبى يعفور، الداله على إرثها من كل شىء كالزوج، بحملها على ذات الولد جمعا، فلا أقل من انقداح الشبهه فى العموم للزوجات، المانع من حمل الآيه على عمومها، مضافا الى ذهاب جماعه من أجلاء المتقدمين، كالصدوق و الشيخ فى التهذيب، و جمله المتأخرين اليه، و ذهاب جماعه آخرين الى أن مثل هذه الاخبار لا يخصص القرآن مطلقا، فلا أقل من وقوع الشبهه فى التخصيص، مثله فى الضعف.

و ان القول بالتسويه بين الزوجات قوى متين غايتها، و ان حرمانهن ثابت فى نفس الأرض و القرى و الرباع كالردور و المنازل، و من عين الآلات و الابنيه و العقار و الأشجار دون قيمتها فتأمل فيه، ثم خذه بيد غير قصيره و كن من الشاكرين.

و الحمد لله رب العالمين، و الصلاه على سيدنا سيد الأنبياء و المرسلين، محمد و عترته الطيبين الطاهرين الى يوم الدين.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٦) رجب المرجب سنة (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٥٦

رساله في الحبوه

اشاره

في الحبوه

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

ص: ٥٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمِنَ الْإِيمَانِ، (١) وحبانا بجوده أشرف الأديان، و الصلاة على نبيه أكمل أفراد الإنسان، محمد المصطفى المبعوث بالقرآن، على كافة أشخاص الانس و الجان، و على آله و عترته كل أوان و زمان.

و بعد: فهذه رساله و جيزه نشير فيها الى ما هو الظاهر و الراجح عندنا فى مسأله تفرد بها الأصحاب، لروايات رووها عن أئمتهم الأطياب، بيد أنهم اختلفوا فيها فى مقامات نشير إليها فى تضاعيف البحث.

و هى مسأله الحبوه مثلثه، يقال: حباه كذا و بكذا إذا أعطاه، و الحباء:

العطيه.

و فى القاموس: حبا فلان فلانا أعطاه بلا جزاء و من، أو عام، و الاسم الحباء ككتاب (٢).

و لعلهم انما سموا ما يختص بالولد الأكبر من تركه أبيه من بين الورثه

ص: ٥٩

١-١) اقتباس من قوله تعالى بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ «منه».

٢-٢) القاموس ٣١٥/٤.

بالجوه،لأنه يأخذه مجاناً زائداً على سهمه،فإذا حوسب ذلك عليه من سهمه، كما عليه بعض الأصحاب و سيأتي.
فحيث لا وجه لتسميته بالجوه و العطيه،إذ ليس هذا المحسوب عليه من سهمه من الحباء و العطاء فى شىء،فتأمل.

فصل أدله المسأله

[أدله المسأله]

فى مستند هذا الحكم المخالف لظواهر آيات موارىث الأولاد و الأبوين و الزوجين،و هو روايات رواها جماعه من العدول و الموثقين عن أئمتنا المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين.

فمنها ما رواه شيخ الطائفة فى التهذيب عن الفضل بن شاذان،عن ابن أبى عمير،عن ربعى بن عبد الله،عن أبى عبد الله عليه السلام قال:إذا مات الرجل فلا كبر ولده سيفه و مصحفه و خاتمه و درعه. (١)

قال الفاضل الأردبيلى رحمه الله فى شرحه على الإرشاد بعد نقل هذه الروايه:

فى صحتها اشكال من جهه توقفها على توثيق محمد بن إسماعيل الذى ينقل عنه محمد بن يعقوب،و ينقل هو عن الفضل بن شاذان،لأنه ان كان ابن بزيع الثقة فى ملاقاته بعد.و ان كان غيره،فغير ظاهر.و لكن صرحوا بصحة مثل هذا الخبر و هو كثير جداً،و بخصوص هذه الروايه أيضاً من غير توقف فتأمل.انتهى كلامه رفع فى عليين مقامه.

ص: ٦٠

أقول: انهم اختلفوا فى محمد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكلينى رحمه الله، فحكم جماعه منهم العلامه بأنه: اما ابن البرزيع، أو البرمكى الموثقان، و مقتضى ذلك كون روايته صحيحه إذا لم يكن فى الطريق مانع من غير جهته.

و فيه تأمل، لأن محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكى أبا جعفر المعروف بصاحب الصومعه، مع كونه ضعيفا كما صرح به ابن الغضائرى، و ان وثقه النجاشى، و ظاهر تقدم الجرح على التعديل رازى الأصل.

كما صرح به فى الحديث الثالث من باب حدوث العالم و غيره من الكافى هكذا: محمد بن جعفر الأسدى، عن محمد بن إسماعيل البرمكى الرازى السند (١).

و كثيرا ما يذكر فى طرق الكشى هكذا: حمدويه، عن محمد بن إسماعيل الرازى.

و صرح فى «لم» من «جخ» أن حمدويه سمع يعقوب بن يزيد (٢).

و يعقوب هذا من رجال الرضا و الجواد عليهما السلام، فيكون البرمكى فى طبقه يعقوب، فكيف يعاصر الكلينى و يروى عن الفضل بن شاذان الذى من رواه الهادى و العسكرى عليهما السلام.

و فى ترجمه عبد الله بن داهر من النجاشى أن البرمكى يروى عن عبد الله هذا، و هو عن أبى عبد الله عليه السلام (٣). فمتى يجوز روايه الكلينى عن البرمكى و روايته عن الفضل؟ و فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن روايه البرمكى عن عبد العزيز بن

ص: ٦١

١-١ (١) أصول الكافى ٧٨/١، ح ٣.

٢-٢ (٢) رجال الشيخ ص ٤٦٣.

٣-٣ (٣) رجال النجاشى ص ٢٢٨.

المهتدى، و هو من أصحاب الرضا عليه السّلام و روايه الفضل عنه أيضا (1). فيبعد روايه الكليني عن البرمكي، و هو عن الفضل.
و أيضا فإن جعفر بن عون الأسدي داخل في العده المذكوره في الكافي بين الكليني و سهل بن زياد، و الأسدي هذا يروى عن
البرمكي ذاك، فيبعد روايه الكليني عنه بلا واسطه.

ثم محمد بن إسماعيل بن بزيع من أشياخ الفضل، فكيف يروى عنه دائما من غير عكس، على أن الكليني يروى عن ابن بزيع
بواسطه على بن إبراهيم عن أبيه عنه، و لان ابن بزيع من أصحاب الكاظم و الرضا و الجواد عليهم السّلام.

فعلى تقدير روايه الكليني عنه يلزم أن يكون من أصحاب سته من الأئمه عليهم السّلام، و يكون بين الكليني و بين كل واحد
منهم عليهم السّلام بواسطه واحده.

و هذا مع بعده لانه لا يتصور إلا في حدود مائه و عشرين سنه لابن بزيع، كيف لا يروى الكليني عن أحد من الأئمه بواسطه
واحده، مع حصول هذا العلو و قرب الاسناد المعتبر عندهم غايه الاعتبار.

و الحق أن محمد بن إسماعيل الذى يروى عنه الكليني هو أبو الحسن النيسابورى المعروف ببندفرتلميذ الفضل بن شاذان، لأن
الكليني فى طبقه الكشي لروايه ابن قولويه عنه و عن الكليني، و الكشي يروى عن محمد هذا بلا واسطه، و هو عن الفضل.

فيظهر منه أنه الذى يروى عنه الكليني عن الفضل، فظهر أن الواسطه بين الكليني و الفضل من جمله الرجال المسلمين بمحمد بن
إسماعيل الأربعة عشر ليس إلا النيسابورى.

فجزم شيخنا البهائى بكونها البرمكى، و نفى مولانا عبد الله التستري البعد

ص: ٦٢

عن كونها ابن بزيع، محلا تأمل.

ثم ان محمدا هذا لا- يوثق و لا- يمدح صريحا في كتب الرجال، و لكنه معتبر لاعتماد الكليني على روايته كثيرا في الاحكام و غيرها، فالروايه غير محكوم بصحتها على قانون الروايه و ان كانت معتبره.

فإن قلت: للشيخ الطوسي إلى الفضل بن شاذان طرق عديده، كما يظهر من مشيخته، حيث قال: و ما ذكرته عن الفضل بن شاذان، فقد أخبرني به الشيخ أبو عبد الله و الحسين بن عبيد الله، و أحمد بن عبدون، كلهم عن أبي محمد الحسن ابن حمزه العلوي الحسيني الطبري، عن علي بن محمد بن قتيبه النيسابوري، عن الفضل بن شاذان.

و روى أبو محمد الحسن بن حمزه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان (1).

و من جمله ما ذكرته عن الفضل بن شاذان ما رويته بهذه الأسانيد عن محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان (2).

و أخبرني الشريف أبو محمد الحسن بن أحمد بن القاسم العلوي المحمدي عن أبي عبد الله محمد بن أحمد الصفواني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان (3) انتهى.

قلت: هذا لا يجدي نفعاً، لأنه لا يدفع احتمال كون محمد بن إسماعيل في طريق هذه الروايه التي نحن فيها، لأن الشيخ رواها في التهذيب عن الفضل،

ص: ٦٣

١- ١) الاستبصار ٣٤١/٤.

٢- ٢) تهذيب الأحكام المشيخه ص ٤٧-٥٠.

٣- ٣) الاستبصار ٣٤١/٤-٣٤٢.

و يجوز أن يكون من الوسائط بينه و بين محمد هذا، فالاحتمال قائم و الاشكال بحاله.

على أن الطريق الأول هنا حسن، و الثانى و الثالث معتبران، و الرابع ضعيف، و على أى طريق أخذته فالروايه غير محكوم بصحتها على قانون الروايه، كما أو مانا اليه. هذا.

و منها: ما رواه فيه أيضا عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن حماد، عن ربيع بن عبد الله، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا مات الرجل فسيفه و خاتمه و كتبه و راحلته و كسوته لأكبر ولده، فان كان الأكبر بنتا، فلأكبر من الذكور (١).

قال الفاضل المذكور فى شرحه المسطور بعد نقل هذه الروايه: و فى صحتها أيضا شىء، لوجود محمد بن خالد البرقى، و فيه تأمل، لعدم توثيق النجاشى إياه، و ذكر ما يدل على ضعفه، و لكن وثقه الشيخ و تبعه العلامة، و هى صحيحه فى الفقيه من غير إشكال.

أقول: محمد بن خالد البرقى كما وثقه الشيخ (٢)، كذلك وثقه ابن الغضائرى (٣) و أما النجاشى فقال: انه كان ضعيفا فى الحديث، و كان أدبيا حسن المعرفه بالاخبار و علوم العرب (٤).

و الظاهر أن مراده بكونه ضعيفا فى الحديث أنه كان يروى عن الضعفاء كثيرا و يعتمد المراسيل، كما أشار إليه ابن الغضائرى، لا أنه كان ضعيفا فى نفسه.

و على هذا فإذا علم روايته عن العدل، كما فى هذا السند، كان حديثه صحيحا

ص: ٦٤

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٧٥/٩-٢٧٦.

٢- ٢) رجال الشيخ ص ٣٨٦.

٣- ٣) رجال العلامة ص ١٣٩.

٤- ٤) رجال النجاشى ص ٣٣٥.

بالاتفاق، إذا لم يكن فى الطريق قاذح من غير جهته.

و منها: ما رواه فى التهذيب أيضا عن على بن الحسن بن فضال، عن أحمد بن الحسن، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن شعيب العرقوفى، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ماله من متاع بيته؟ قال: السيف، قال: الميت إذا مات فان لابنه السيف و الرجل و الثياب ثياب جلده (١).

و سند هذه الروايه كما ترى موثق بابنى فضال و به لا بأبى بصير.

لكن الفاضل المذكور لما نقلها عن الكافى قال فى الشرح: و موثقه أبى بصير له، لاحتمال أنه يحيى بن القاسم، لنقل شعيب بن يعقوب الذى ابن أخته عنه، و يحتمل كونه ليث البخترى.

فهى صحيحه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: الميت إذا مات، فان لابنه الأكبر السيف و الرجل و الثياب ثياب جلده و هذه مرويه فى التهذيب عن شعيب العرقوفى بزيادة غير جيده لعلها غلط انتهى.

أقول: أما أبو بصير المذكور فى الحديث، فالمراد به اما يحيى بن أبى القاسم، أو المرادى ليث بن البخترى، أو أبو يحيى، فإن المطلق قد يكون مشتركا بينهم، كما إذا روى عن الباقرين أو أحدهما عليهما السلام.

و أما إذا روى عن الكاظم عليه السلام فإنه مخصوص يحيى بن أبى القاسم.

و روايات هؤلاء بثلاثتهم إذا لم يكن فى الطريق مانع من غير جهتهم صحيحه لكن اشتبه أمر أبى بصير المطلق على كثير من أصحابنا المتأخرين، فظنوا اشتراكه بين الثقة الإمامى و غيره.

و الظاهر أن الاشتراك توهم، و له جهات:

منها: أنه مشترك بين جماعه منهم يوسف بن الحارث، و هو غير موثق فى

ص: ٦٥

كتب الرجال، بل في الخلاصه (١) واختيار الرجال للشيخ أن يوسف هذا من أصحاب الباقر عليه السلام يكنى أبا بصير بالياء بعد الصاد بترى.

والجواب أن أبا بصير إذا أطلق ينصرف الى المشهور المعروف بينهم، و يوسف هذا مجهول غير مذكور في الفهرست و كتاب النجاشى، فكيف ينصرف المطلق اليه، على أن روايه أبى بصير هذه عن الصادق عليه السلام، و يوسف هذا من أصحاب الباقر عليه السلام.

و منها: أنه مشترك بين جماعه منهم يحيى بن القاسم الحذاء، و هو واقفى.

والجواب: أن أبا يحيى أو يحيى بن أبى القاسم غير يحيى بن القاسم الحذاء الواقفى، و ليس شعيب العقرقوفى ابن أخت هذا حتى يكون قرينه عليه، بل هو ابن أخت يحيى بن أبى القاسم.

كما أشار إليه ملا عنايه الله فى حواشيه على مجمع الرجال، و نسب ما فى النجاشى حيث عده من ابن أخت الأول إلى الاشتباه و تعجب منه، ثم قال: و هذا أظهر من أن يخفى و يتصدى لبيانه.

و عليه فالروايه صحيحه السند كما أشرنا اليه.

و أما قوله رحمه الله ما فى التهذيب من الزيادة غلط، فيمكن إصلاحه بالحذف و الإيصال، أى: ما لابنه من متاع بيته، كما يدل عليه الجواب، و قوله «قال»:

الميت إذا مات» بدل من قوله «قال: السيف» فتأمل.

و منها: ما رواه فى التهذيب أيضا عن على بن الحسن بن فضال، عن على بن أسباط، عن محمد بن زياد بن عيسى، عن ابن أذينة، عن زراره و محمد بن مسلم و بكير و فضيل بن يسار، فالسند موثق، عن أحدهما عليهما السلام ان الرجل إذا ترك

ص: ٦٦

سيفا أو سلاحا فهو لابنه، فان كانوا اثنين فهو لأكبرهما (١).

قال الفاضل في شرحه بعد نقله هذه الروايه: قال الشهيد الثانى فى رساله:

أنها موثقه (٢). وليست بظاهره، لوجود محمد بن زياد بن عيسى المجهول، و عدم ظهور الطريق الى على بن الحسن، الا أن يكون المأخوذ من كتابه المعلوم أنه كتابه، فتأمل انتهى.

أقول: هذا منه رحمه الله مع طول يده فى هذا الشأن اشتباه عظيم، لأنهم صرحوا فى ترجمه ابن زياد بأنه تقدم بعنوان محمد بن أبى عمير.

و قد قالوا فى موضع الحواله أن اسم أبى عمير زياد بن عيسى، كما فى الكشى و النجاشى و الفهرست و رجال الشيخ، فلا فرق بين النسبتين و الابنين، فان محمد بن زياد هو محمد بن أبى عمير و بالعكس.

و ابن أبى عمير زياد بن عيسى جليل القدر عظيم المنزله فينا و فى المخالفين، و كان من أوثق الناس عند الخاصه و العامه، حتى قال الجاحظ: انه كان أوحد زمانه فى الأشياء كلها.

و كيف يكون محمد هذا مجهول؟ و أمره أشهر و أظهر من الشمس.

و أما طريق الشيخ الى على بن الحسن، فأظهر من هذا، كما ظهر من مشيخته حيث قال: و ما ذكرته فى هذا الكتاب عن على بن الحسن بن فضال، فقد أخبرنى به أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعا منه و اجازة، عن على بن محمد بن الزبير، عن على بن الحسن بن فضال (٣).

و هذا الطريق كما ترى حسن بل هو صحيح، لان على بن محمد هذا كان شيخ

ص: ٦٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٧٦/٨، ح ٨.

٢- ٢) رساله الجوه للشهيد الثانى ص ٢٢٢.

٣- ٣) تهذيب الأحكام المشيخه ص ٥٥-٥٦.

وقته يقرأ عليه، و يقبل قوله و نقله مثل غيره، كما يظهر مما ذكره النجاشي في ترجمه على بن الحسن بن فضال (١)، و أحمد بن عبد الواحد (٢).

فظهر أن ما ذكره الشهيد الثاني في الرسالة من كونها موثقة الفضلاء حق و صدق لا شبه فيه و لا مريبه «إذا قالت حذام فصدقوها». و منها: ما رواه فيه أيضا عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا هلك الرجل فترك بنين فلأكبر السيف و الدرع و الخاتم و المصحف، فإن حدث به حدث فلأكبر منهم (٣).
قال الفاضل في الشرح: هذه روايه حسنه.

أقول: بل هي صحيحة، لأن إبراهيم هذا ثقة، كما ذهب إليه رحمه الله في آيات أحكامه في كتاب الصوم، حيث قال فيه بعد أن نقل حديثين أحدهما عن محمد بن مسلم و الثاني عن زراره:

و أما الأول - و أراد به ما رواه محمد بن يعقوب، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم - فالظاهر أنه حسن لوجود أبي على إبراهيم بن هاشم، و كذا سماه في المختلف و المنتهى.

و قال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع: و لصحيحه محمد بن مسلم و زراره، و ما وجدت في كتب الاخبار غير ما ذكرته عن محمد بن مسلم، فالظاهر أنه عنى ذلك، فاشتبه عليه الأمر، أو تعمد و ثبت توثيقه عنده. و الظاهر أنه يفهم

ص: ٦٨

١-١ رجال النجاشي ص ٢٥٩.

٢-٢ رجال النجاشي ص ٨٧.

٣-٣ تهذيب الاحكام ٢٧٥/٩، ح ٤.

توثيقه من بعض الضوابط (١) انتهى.

و لعله أشار بذلك الى أن اعتبار مشايخ القميين له، وأخذ الحديث عنه و نشر الروايه منه، على ما فى الفهرست و النجاشى، يعطى أنه ثقة عندهم فى الروايه و النقل، لأن أهل قم كانوا يخرجون الراوى منه و يؤذونه لمجرد توهم شائبه ما فيه.

فكيف يجتمعون عليه و يقبلون حديثه لو لا وثوقهم به و اعتمادهم عليه، فيصير حديثه لذلك صحيحا، كما لا يخفى على من له قليل من الانصاف.

قال فى الفهرست و مثله فى النجاشى: إبراهيم بن هاشم أبو إسحاق القمى أصله من الكوفه و انتقل الى قم، و أصحابنا يقولون: انه أول من نشر حديث الكوفيين بقم، و ذكروا أنه لقي الرضا عليه السّلام، و الذى أعرف من كتبه: كتاب النوادر كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السّلام، أخبرنا بهما جماعه من أصحابنا، ثم ذكر السند اليه (٢). و قال العلامه فى الخلاصه: انه عندى مقبول (٣).

و فى المنتهى كثيرا ما يسمى الخبر الواقع هو فيه صحيحا، و يفهم منه توثيقه، و الله يعلم.

فصل تنقيح أخبار المسأله

[تنقيح أخبار المسأله]

هذه الاخبار المستفيضة كلها متفقه فى ثبوت أصل الجبوه، و انما اختلفت فى

ص: ٦٩

١- ١) زبده البيان للمحقق الأردبيلي ص ١٥٤-١٥٥.

٢- ٢) الفهرست ص ٤.

٣- ٣) رجال العلامه ص ٥.

مقدار ما يحبى به، و لعل الوجه فيه سهو بعض الرواه، أو غفلته عن تلك الزيادة دون بعض.

لان غفول الإنسان عما يجرى بحضرته لاشتغاله عنه كثير الوقوع، مع احتمال سماعه حين التحمل و عدم تذكره وقت الروايه، فإن النسيان كالطبيعه الثانيه للإنسان، بخلاف سهوه فيما لم يسمعه حتى يجزم بأنه سمعه، فإنه نادر.

فعدم روايه غيره تلك الزيادة لا يصلح مانعا لقبولها، لانه عدل جازم بسماعها، فوجب قبول قوله فيه، حتى أنهم صرحوا بأن ثقته إذا روى عن ثقته حديثاً.

فان لم ينكره و لكن قال: لا أعرفه أو لا أذكره و نحوه، لم يقدح ذلك فى روايه الفرع على الأصح، إذ لا يدل عليه بوجه، لاحتمال السهو و النسيان من الأصل، و الحال أن الفرع ثقته جازم، فلا يرد بالاحتمال.

و بالجمله فالمانع مفقود، و المقتضى للقبول موجود، و صيروره الأصل فرعاً غير قادح بوجه، و إذا جاز سهو كل الحديث و نسيانه، فسهو بعضه أولى.

و على هذا فيمكن أن يقال: كما لا اختلاف فى هذه الاخبار باعتبار ثبوت أصل الحيوه، فكذلك لا اختلاف فيها فى مقدار ما يحبى به باعتبار أصل المأخذ أعنى: باعتبار ما عينه الامام عليه السلام.

و انما نشأ ذلك من قبل الرواه و سهو بعضهم و نسيانه بعض أجزاء الاخبار المتلقاه من المعصوم عليه السلام فى بعض الطبقات، أو غفلته عن ذلك البعض حين التحمل دون غيره.

و أما اختلاف الألفاظ و عبارات الاخبار، فالظاهر أنه انما نشأ منهم من قبل النقل بالمعنى.

و على هذا فاختلاف الاخبار فى مقدار ما يحبى به لا يؤيد القول باستحباب

الحيوه، و انما كان ذلك كذلك أن لو ثبت أنه من الامام عليه السلام دون ثبوته خرط القتاد، فاعرفه ينفعك في المباحث الآتية إن شاء الله العزيز.

فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

[جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد]

كل من قال من الأصحاب بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وهم الأكثرون منهم، كما أشرنا إليه في بعض رسائلنا، يلزمه القول بوجوب الحيوه للأكبر من أولاد الذكور، أو الذكر الذي لا أكبر منه، مجاناً أى بلا بدل ولا قيمه، كما هو الظاهر من إطلاق الروايات السالفه والآتية المذكوره فيها المفيده للملك أو الاستحقاق.

و أما احتجاج السيد المرتضى و ابن الجنيد و من شايعهما بعموم آيات الإرث مثل **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ (١)** و نحوها على استحباب الحيوه، و انها يحسب على الولد من سهمه، و انما التخصيص بالعين.

فغريب، لأنهم ان لم يعملوا بخبر الواحد مطلقاً، و لم يخصصوا عمومها به فلا معنى حينئذ لاستحبابها و حسابها عليه من سهمه، لان ظواهر آيات ميراث الأولاد و الأبوين و الزوجين الذين هم فى طبقه واحده تفيد اشتراك جميعهم فى جميع ما تركه مورثهم من غير اختصاص بعضهم ببعض التركة دون بعض.

و ان عملوا و خصوا عمومها به، فمقتضاه بحسب الظاهر ما ذكرناه من الوجوب مجاناً، فهم بارتكابهم خلاف مقتضى الظاهر من الجانيين لم يعملوا لا بظواهر الآيات و لا بظواهر الروايات.

ص: ٧١

و أما قولهم: ان الحبوه حكم مخالف للأصل و عموم الآيات.

فمجاب بأن الأصل انما يصار اليه لو لم يتم على خلافه دليل شرعى، و عموم الآيات مخصوص بالروايات، و من يعمل بها فعليه أن يقول بما نقول، و الا فلا حبوه عنده، فضلا عن أن تكون مستحبه، أو محسوبه عليه بالقيمه.

و كذا قولهم: ان العمل بظواهر روايات الحبوه من دون احتسابها عليه بالقيمه يوجب الإجحاف بالورثه.

مجاب بأن الإرث حكم شرعى، فيتوقف ثبوته على توظيف الشارع، فإذا ثبت اتبع، و قد ثبت هنا فليتبع، أجحف أم لم يجحف.

على أن هؤلاء الورثه ليسوا بوارثين لما يحبى به، بل هو من حقوق المحبو كما دلت عليه الروايات، و حينئذ فلا معنى للإجحاف بهم.

و كذا قول من علق منهم إباحه الحبوه على ما إذا دفع الورثه ذلك اليه على وجه التراضى.

مجاب بأن ذلك خارج عن مدلول الروايات السابقه، بل هو فى الحقيقه رد للاخبار و طعن فى الآثار، فان ظواهرها تفيد أن هذا الحباء لازم لا يتوقف على رضاء الورثه، و لا يجوز تركه و لا منع المحبو من المطالبه به بوجه.

و بالجمله ما ذكره من حديث الاستحباب و الحساب و توقفه على رضاء الورثه، مما لا يفهم من ظواهر هذه الاخبار أصلا.

بل الحق فى ذلك ما ذكرناه من أن من يعمل بخبر الواحد و يجعله مخصصا للكتاب، فعليه أن يقول بوجوب الحبوه مجانا، رضى به الوارث أم لم يرض.

و من لم يعمل به، أو لم يجعله مخصصا له، فلا حبوه عنده، فله عن مئونه أمثال هذه التكاليفات التى ارتكبوها فراغ.

[مقدار ما يحبى به]

و من الأصحاب من جعل اختلاف الروايات فى مقدار ما يحبى به مؤيدا للقول بالاستحباب، و لا كذلك كما عرفته، و لأن الروايه المشتمله على أقل ما يحبى به، كالسيف و السلاح مثلا- لا- دلالة فيها على الزائد منهما بنفى و لا إثبات، فإذا دلت عليه تلك الاخبار و جب المصير اليه لعدم المعارض.

فان قلت: مسلم أنه لا معارض له من السنه، و لكنه قد عارضه الكتاب.

قلت: انهما دليلان شرعيان تعارضا، فوجب الجمع بينهما بتخصيص العام منهما بغير ما دل عليه الخاص، و الا لزم إلغائه، و الجمع أولى من الإلغاء.

و منه يظهر أن الأحوط اختصاص المحبو بجميع ما دلت عليه الاخبار بعمومها لا- خصوصا ما هو المشهور فيهم من الثياب و الخاتم و السيف و المصحف، فإن الزائد على ذلك من الدرع و الكتب و الرحل و الراحله مما دل عليه الخبر الصحيح و لا معارض له، فتعين القول به.

كما هو ظاهر الصدوق فى الفقيه (1) فإنه ذكر فى باب نوادر الميراث ما دل على ذلك، و قد التزم فى صدر الكتاب أن لا يذكر فيه الا ما يفتى به و يعتقد أنه حجه بينه و بين ربه تقديس ذكره.

نعم أنه لم يذكر فيه الدرع و الراحله، و لكنهما مذكوران فى صحيح الخبر فلا- وجه للإعراض عنهما، و تخصيص الجوه بما عداهما، فإنه تخصيص من غير مخصص.

ص: ٧٣

و من الأصحاب من وجه المشهور بأن مستنده الإجماع لا الاخبار. و منهم من وجهه بأصالة عدم التخصيص.

و فيهما نظر، لأن الأول لم يثبت، و الثاني مدفوع بأن الأصل انما يصرار إليه إذا لم يدل دليل على خلافه، مع أنه لو تم لدل على انتفاء أصل الحبوه فلا وجه معها للتخصيص بالأربعة بل هو تحكم بحت.

و أولويه الاقتصار على ما ذكره في المشهور بناء على أن الضرر على سائر الورثه حينئذ أقل يعارضها ضرر المحبو، بل دفعه عنه أولى بالاعتبار، لأن إرثه و استحقاقه لذلك ثابت بحكم الشرع على العمل بالاخبار بخلاف غيره.

و بالجملة فقانون العمل بالاخبار مع القول بتخصيصها الكتاب، كما عليه أغلب الأصحاب يقتضى ما ذكرناه، فتأمل.

فصل ما يدخل فى حقيقه الثوب

[ما يدخل فى حقيقه الثوب]

الثوب فى اللغه اللباس و هو ما يلبس، كما فى القاموس (١) وغيره، فكل ما يصدق عليه أنه يلبس حتى العمامه و القلنسوه، فضلا عن السراويل و نحوها، فهو داخل فى مفهومه.

فان كان متعددا يجبى له كله، لانه قد جاء بلفظ الجمع المضاف المفيد للعموم لقوله عليه السّلام «ثياب جلد» و المراد بها ما كان يلبسه، أو أعده للبس و ان لم يلبسه قط لدلاله العرف على كونه ثيابه و لباسه.

فتخصيص بعضهم الثياب بثياب مصلاه، أو ما كان يعتاد لبسه و يديمه، محل نظر.

ص: ٧٤

و مثل الثياب فى مجيئها بلفظ الجمع المضاف المفيد للعموم ما ورد فى صحيحه الربعى من قوله عليه السّلام «و كتبه» فإنها تعم جميع أنواعها المختلفه، لأن اسم الجنس الذى يطلق على قليل ذلك الجنس و كثيره إذا جمع أريد به أنواعه كما صرح به النحاه فى باب التميز. و إذا أضيف أفاد استغراق أنواعه.

و لا إجماع هنا يدل على نفيه، لان عدم وجدان القائل به لو سلم لهم ذلك، لا يدل على تحقق الإجماع على نفيه.

كيف؟ و ظاهر الصدوق كما سبق يفيد أنه يقول بذلك، مع أنا نطالبهم بالدليل على التخصيص بالأنواع الأربعة دون غيرها مع الكل فى الدليل نفيًا و إثباتًا.

فعلى النافى ان ينفى كلها، و على المثبت أن يثبت كلها، إذ لا دليل على اشتراك الاقتصار على بعض دون بعض، هذا فيما جاء بلفظ الجمع.

و أما ما جاء بلفظ الواحد، كسيفه و درعه و خاتمه و مصحفه و رحله و راحلته و نحوها، فان كان منحصرًا فى واحد فقط، فهو له و لا كلام فيه، و ان كان متعددًا يعطى منه واحدًا بالقرعه.

و لو قيل (١): انه يحبى كله، لان اسم الجنس المضاف يفيد العموم، و هو الظاهر مما ذكر فى الاخبار السابقه، فإن من البين أن ليس المراد بقوله «و خاتمه» مثلاً واحداً من خواتيمه المستعمله و المعده، بل المراد به كلها، و عليه فقس البواقى.

و أما ما ذكره بعض أصحابنا بقوله: و فى دخول القلنسوه و الثوب من اللبد نظر، من عدم دخولها فى مفهوم الثياب، و تناول الكسوه المذكوره فى بعض الاخبار لهما، و يمكن الفرق و دخول الثانى دون الأول، لمنع كون القلنسوه من الكسوه و من ثم لم يجرى فى كفاره اليمين المجزئ فيها ما يعد كسوه.

ص: ٧٥

فمحل نظر، لأن القلنسوه و ان لم تدخل في مفهوم الكسوه لو سلم له ذلك، إذ الظاهر أن المراد بها هنا الثياب ثياب جلده، فيتوافق الخيران، الا أنها داخله في مفهوم الثياب، وكذا الثوب من اللبد، لأنهما مما يلبس و هو المراد بالثوب كما سبق.

فصل تملك الولد الأكبر الحبوه من دون شرط شيء

[تملك الولد الأكبر الحبوه من دون شرط شيء]

لا يخفى أن هذه الاخبار خاليه عن الدلاله على اشتراط الحبوه ببلوغ الولد و لا بعدم كونه سفيها فاسد الرأي، و لا بحصول تركه غيرها، و لا بقيامه بقضاء ما فات من صيام و صلاه.

بل هو واجب برأسه غير منوط بالحبوه، يجب على أكبر ذكور أولاده القيام به، و مع تساويهم يقسط عليهم.

نعم لما كانت الحبوه نوعا من الإرث لو سلم ذلك، لا يبعد أن يشترط في حصولها خلو ذمه الميت عن دين مستغرق للتركه، إذ لا حبوه حيث لا إرث و للمحبو افتكاكها من ماله ان شاء، لانه وارث فله الخيره في جهات قضائه.

و لو تعدد الأكبر و تساوا في السن، يقسم الحبوه بينهم بالسويه.

و لو اختص أحدهم بالبلوغ و الآخر بكبر السن، فظاهر الاخبار يفيد اختصاصه بالحبوه، لوروده فيها بلفظ الأكبر، و اسم التفضيل انما يشق مما يقبل التفاضل، و هو هنا في السن لا غير.

و يمكن أن يقال: ان البالغ هو الأ-كبر شرعا من حيث التكليف، فلا- عبره بكبر غير المكلف، و لعله في القضاء واضح، و أما في الاختصاص بالحبوه فلا،

الا على القول بأن القضاء شرط في استحقاق الحبوه بحيث يجعل عوضا عنه.

و أما القول بأنهم إذا تساوا في السن، فلا حبوه و لا قضاء، لان ذلك قد علق في الاخبار الواردة في الحبوه و القضاء بالولد الأكبر و لا أكبر هنا.

فبعيد، لان تعليق ذلك و تخصيص الوجوب بالأكبر انما هو عند وجوده لا مطلقا، بل لا يبعد أن يقال: ان أفعل التفضيل هنا منسلخ عن معناه، فيكون المراد بالأكبر من لا يكون هناك ذكر أكبر منه، فيشمل الواحد و المتعدد المتساوون في السن، فتكون الحبوه له أو لهم، و يتعلق القضاء به أدبهم (1).

و في بعض الاخبار السابقة، كموثقه الفضلاء أن الحبوه لابنه، و المتبادر منه عرفا من له وجود في العين، و يشار إليه إشاره حسيه بأن هذا ابنه، إذ بدونه لا يصح إطلاق الابن عليه.

و قيل: تحققه في نفس الأمر كاف في ذلك، و ان لم ينفصل حال موت أبيه.

و الأول أظهر عرفا و فهما من الاخبار.

و المنقول عن السيد المرتضى في وجه تخصيص الحبوه بالأ-كبر، ظاهره يفيد أن مجرد انفصاله حين موت أبيه لا- يكفي في استحقاقه الحبوه، بل لا بد و أن يكون هناك آخر غيره، و يكون هو أكبر منه.

لانه قال: و وجه التخصيص بذلك مع الاحتساب بقيمته عليه أنه القائم مقام أبيه و الساد مسده، فهو أحق من النسوان و الأصاغر للمرتبه و الجاه، و ظاهره يفيد أن المحبو لا بد و أن يكون له سن و مرتبه و جاه في الجملة، و ان الحبوه إنما خص به حفظا لمرتبه و جاهه.

و لا- يخفى أن كل ذلك خلاف ظاهر هذه الاخبار، و لا يعلم له الباعث على أمثال هذه التكاليفات، فان المشهور منه أنه لا يعمل بالاخبار الآحاد، و يقول: انها

ص: ٧٧

لا تفيد علما ولا عملا، فأيه حاحه له و الحال هذه الى هذا و أمثاله، فتأمل.

و اعلم أن الظاهر من صحيحه حفص عن الصادق عليه السلام في الرجل يموت و عليه صلاه أو صيام، قال: يقضى عنه أولى الناس بميراثه، قلت: فان كان أولى الناس امرأه، قال: لا الا الرجل (١).

و مكاتبه الصفار في الصحيح عن أبي محمد عليه السلام في رجل مات و عليه قضاء من شهر رمضان عشره أيام و له وليان، هل يجوز لهما أن يقضيا عنه جميعا خمسه أحد الوليين و خمسه أيام الأخر؟ فوقع عليه السلام: يقضى عنه أكبر وليه عشره أيام و لاء ان شاء الله (٢).

عدم الفرق بين أن يكون الفوات لعذر أو غيره، لكن نقل عن المحقق أنه قال: الذي ظهر لى أن الولد يلزمه قضاء ما فات الميت من صيام أو صلاه لعذر، كالمرض و السفر و الحيض، لا ما تركه عمدا مع قدرته عليه (٣).

قيل: و لا- بأس به، لان الروايات تحمل على الغالب من الترك، و هو انما يكون على هذا الوجه، و هل يجزئ الاستيجار مع القدره؟ الأظهر لا- لان الوجوب انما تعلق بالولى و هو أكبر أولاده الذكور و سقوطه بفعل غيره، يحتاج الى دليل ظاهر و ليس بظاهر.

ثم ان الظاهر من كلام المحقق السابق ذكره أن الولد يلزمه قضاء ما فات امه من صيام أو صلاه.

و صحيحه أبي حمزه عن الباقر عليه السلام، و ان دلت على وجوب القضاء عن المرأة، قال: سألته عن امرأه مرضت في شهر رمضان أو طمشت أو سافرت، فمات

ص: ٧٨

١- ١) وسائل الشيعه ٢٤١/٧، ح ٥.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٢٤٠/٧، ح ٣.

٣- ٣) شرائع الإسلام ٢٠٣/١.

قبل خروج شهر رمضان هل يقضى عنها؟ فقال: أما الطمث و المرض فلا، و أما السفر فنعم (١).

و مثلها موثقه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام (٢).

و لكن ظاهرهما يعم الولي و الأجنبي بالأجره و التبرع.

و قول ابن إدريس لا قضاء عن المرأة، إذ الإجماع إنما انعقد على وجوب القضاء عن الرجل خاصة، و إلحاق المرأة به يحتاج الى دليل، مبني على أصله من عدم العمل بأخبار الآحاد، و الا فقد عرفت دليله.

و على القول بوجوب القضاء منها لو كان للختى ولدان: ظهري، و بطنى، و استويا فى السن، اشتركا فى القضاء، لان كلا منهما لو انفرد تعلق به الوجوب، فلا يسقط بانضمام غيره اليه.

نعم القول بأنه فى مقابل الحيوه يلزم تخصيصه بالظهري دون البطنى، فتأمل.

هذا ما سوده بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين المشتهر بإسماعيل المازندراني أوتيا كتابهما يمينا و حوسبنا حسابا يسيرا.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٨) رجب المبارك سنه (١٤١١)ه ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٧٩

١- (١) وسائل الشيعة ٢٤١/٧، ح ٤.

٢- (٢) وسائل الشيعة ٢٤٣/٧، ح ١٦.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٥٠)

رساله في حرمه تزويج المؤمنه بالمخالف

اشاره

في حرمه تزويج المؤمنه بالمخالف

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

ص: ٨١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي حرم المؤمنات على المسلمين، كما حرم الكافرات على المؤمنين تنويها بشأن الايمان، و تعظيما لأهل الدين، و الصلاة على أشرف المرسلين محمد و عترته الطاهرين.

و بعد: يقول العبد الواثق بتأييد ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر بإسماعيل سقا هم الله برحمته كأسا بعد كأس مزاجها الزنجبيل، من عين خلقها في الجنه و سماها السلسيل:

ان السبب المقدم لى على تأليف رسالتى هذه أنى لما وقفت على مصنفات فقهاءنا رحم الله السلف منهم و الخلف، و جدتهم بين مانعين تزويج المؤمنه بالمخالف، و هم الأ-كثر، متمسكين فيه بالأخبار الوارده عن الأئمه الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار، و ذاهبين الى جواز ذلك على كراهه، من غير دليل لهم عليه، و لا شاهد من الآثار.

بيد أن من تأخر عنهم اعتذر لهم، بأن تلك الاخبار بين مرسل و ضعيف و مجهول، فلا تفيد التحريم، بل غايتها الكراهه، كما قال بها أولئك الاخبار.

فلما راجعت كتب الاخبار، و أمعنت النظر فيها و فيما فيها، ألفتها ينطق بخلاف

ذلك، ويشهد بوجود صحاح و حسان و موثقات من الاخبار المنقوله عن سيد الأبرار و عترته الأخيار، ناصه بالباب، ناطقه بفصل الخطاب، كما ستطلع عليه فى هذا الكتاب، بعون الله الملك الوهاب.

فقصدت نقلها و الإشاره إلى صحتها و سقمها، و ما يستفاد منها و يتفرع عليها، مما يتعلق بمسألتنا هذه.

فإن وجدتني فى ذلك مصيباً، و الا فعليك بإصلاح الفساد و عدم ترويج الكساد ان الله لا يضيع أجر المحسنين.

فصل تنقيح المسأله

[تنقيح المسأله]

هل يجوز للمؤمنه الترويج بالمخالف من أى فرق الإسلام كان و لو من الشيعة غير الإماميه؟ قولان:

أحدهما و عليه المعظم: المنع لقول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» (١) دل بمفهومه على أن غير المؤمن لا يكون كفوا للمؤمنه.

و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله إذا جاءكم من ترضون خلقه و دينه فزوجوه، ألا- تفعلوا تكن فتنه فى الأرض و فساد كبير (٢). و المؤمن لا يرضى دين غيره.

و قول الصادق عليه السلام: ان العارفه لا توضع الا عند عارف (٣).

ص: ٨٤

١- (١) عوالى اللثالى ٢/٢٧٤، و التهذيب ٧/٣٩٧.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ٧/٣٩٤، ح ٢.

٣- (٣) فروع الكافى ٥/٣٥٠، ح ١١.

و فى معناها أخبار كثره واضحه الدلاله على المنع لو صح سندها، و فى بعضها تعليل ذلك بأن المرأه تأخذ من أدب زوجها و يقهرها على دينه.

و الثانى: الجواز على كراهيه، اختاره المفيد و المحقق ابن سعيد، اما لان الإيمان هو الإسلام، أو لضعف الدليل الدال على اشتراط الإيمان فإن الأخبار بين مرسل و ضعيف و مجهول.

و لا- شك أن الاحتياط المطلوب فى النكاح المترتب عليه مهام الدين، مع تظافر الأخبار بالنهى، و ذهاب المعظم اليه، حتى ادعى بعضهم الإجماع عليه، يرجح القول الأول، و اقتصار المصنف على حكاية القولين مشعر بما نبهنا عليه، كذا فى اللمعه و شرحها (١).

و فيه نظر، يتوقف بيانه على تمهيد مقدمه مفيده فى نفسها.

فنقول: موسى بن بكر الواسطى من أصحاب الكاظم عليه السلام أصله كوفى، و هو واقفى له كتاب يرويه جماعه. و ذكر الكشى رحمه الله فى ترجمته روايات تدل على اختصاصه به عليه السلام.

منها: ما رواه عن جعفر بن أحمد، عن خلف بن حماد، عن موسى بن بكر، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول قال أبى عليه السلام: سعد امرء لم يمت حتى يرى منه خلفا تقر به عينه، و قد أرانى الله جل و عز من ابنى هذا خلفا، و أشار بيده الى العبد الصالح عليه السلام ما تقر به عينى (٢).

قال الفاضل القهبائى ملا عنايه الله قدس سره فى حاشيته المتعلقة على هذا الموضوع: و ذكر أبو عمرو الكشى رحمه الله فى جعفر بن خلف بعد ذكر مثل هذه الروايه لمدح الرجل و اعتباره، حتى يرتقى إلى ذروه التوثيق هكذا: و فيه

ص: ٨٥

١- ١) شرح اللمعه ٢٣٥/٥-٢٣٦.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٧٣٧/٢، ح ٨٢٥.

دلالة على خصوصيته، وكانهما كانا في مجلس السماع من الامام عليه السّلام فدل على توثيقهما و اعتبار الروايه بهما، إذا لم يوجد في الطريق من يطعن فيه، كما لا يخفى (١) انتهى كلامه رفع مقامه.

و هذا منه رحمه الله إشاره الى ما رواه الكشي رحمه الله في ترجمه جعفر بن خلف من أصحاب أبي الحسن موسى عليه السلام، عن جعفر بن أحمد، عن يونس بن عبد الرحمن، عن جعفر بن خلف، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: سعد امرء لم يمت حتى يرى منه خلفا، وقد أراني الله من ابني هذا خلفا، وأشار إليه يعنى الرضا عليه السّلام. وفيه دلالة على خصوصيته (٢)، انتهى كلام الكشي رحمه الله.

قال الفاضل المذكور في حاشيته المتعلقة بقوله «و فيه دلالة على خصوصيته» هذا كلام الشيخ الجليل الكشي رحمه الله في مقام الاستدلال على اعتبار الراوى، و ليس له حكم الشهادة على النفس، فان المضمون مما لا ريب فيه، فإنه نقله غيره بطريق آخر، كما نقل في موسى بن بكر الواسطي مبسوطا، عن أبي عبد الله عليه السلام (٣) الى هنا كلامه رفع في عيين مقامه.

و مما نقلناه ظهر أن موسى هذا و ان كان واقفيا، الا أنه من خاصه الكاظم عليه السّلام و بطانته و ثقاته المعبرين عنده، و كان في خدمته عليه السلام كثيرا، كما يظهر من ترجمه المفضل بن عمر.

و مما رواه الكشي بإسناده الصحيح الى محمد بن سنان، و هو أيضا صحيح، كما فصلناه في بعض رسائلنا، عن موسى بن بكر الواسطي، قال: أرسل الى أبو الحسن عليه السلام فأتيته، فقال لي: ما أراك مصفرا؟ و قال لي: أ لم آمرك بأكل اللحم؟

ص: ٨٦

١-١) مجمع الرجال ١٥١/٦.

٢-٢) اختيار معرفة الرجال ٧٧٤/٢، ح ٩٠٥.

٣-٣) مجمع الرجال ٢٧/٢.

فقلت: ما أكلت غيره منذ أمرتني.

فقال: كيف تأكله؟ قلت: طبيخا، قال: كله كبابا، فأكلت، فأرسل الى بعد جمعه فإذا الدم قد عاد في وجهي، فقال لي: نعم.

ثم قال: يخف عليك أن نبعثك في بعض حوائجنا، فقلت: أنا عبدك فمرني بم شئت، فوجهني في بعض حوائجه إلى الشام (١). هذا آخر الرواية المذكورة في الكشي.

فعلم أن روايه موسى هذا موثقه، إذا لم يكن في الطريق قاذح من غير جهته، وهذه فائده تفيدك في كثير من الاخبار الواردة في الإيقاعات و العقودات و الاحكام و العبادات، فليكن على ذكر منك إن شاء الله العزيز.

و أما علي بن الحكم الأنباري الكوفي تلميذ ابن أبي عمير، و شيخ الفضل بن شاذان، فهو مثل ابن فضال و ابن بكير على ما في الكشي، و هذا منه إشارة إلى توثيقه، كما صرح به الشيخ في فهرسته.

حيث قال: علي بن الحكم الكوفي ثقة جليل القدر، له كتاب أخبرنا به جماعه، ثم أسنده إليه بطرق عديده (٢).

و اعلم أن طريق الصدوق رحمه الله في الفقيه إلى زواره صحيح كما يظهر من مشيخته، حيث قال روح الله روحه: و ما كان فيه عن زواره بن أعين، فقد رويته عن أبي رضى الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن محمد بن عيسى بن عبيد، و الحسن بن ظريف، و علي بن إسماعيل بن عيسى، كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز، عن زواره بن أعين (٣). و السند كما ترى صحيح.

إذا تمهد هذا فنقول: في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد،

ص: ٨٧

١-١) اختيار معرفة الرجال ٧٣٧/٢، ح ٧٢٦.

٢-٢) الفهرست ص ٨٧.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٤/٢٢٥.

عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن زراره بن أعين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تزوجوا في الشكاك، ولا تزوجوهم، فإن المرأة تأخذ من أدب زوجها و يقهرها على دينه (١).

و هذا المتن بعينه مذكور في الفقيه بسند آخر عن زراره عنه عليه السلام (٢). وقد عرف مما سبق أنه في الكافي موثق، وفي الفقيه صحيح.

و رواه الشيخ في الاستبصار عن الحسين بن سعيد، عن أحمد بن محمد، عن عبد الكريم، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: تزوجوا في الشكاك الحديث كما سبق (٣).

و السند موثق كالصحيح، لأن عبد الكريم هذا و ان كان واقفيا الا أنه ثقة، كما نص عليه النجاشي، حيث قال: انه روى عن أبي عبد الله و أبي الحسن عليهما السلام، ثم وقف على أبي الحسن عليه السلام، كان ثقة ثقة عينا، يلقب كرام، له كتاب يرويه عنه من أصحابنا، ثم أسنده بإسناده اليه. (٤)

فصل تحقيق حول خبر الكافي في المسألة

[تحقيق حول خبر الكافي في المسألة]

الخبر المذكور مذكور في الكافي في باب مناكحه النصاب و الشكاك بطريقتين:

أحدهما: ما رواه رحمه الله في أول هذا الباب عن عدة من أصحابه، عن

ص: ٨٨

١- ١) فروع الكافي ٣٤٩/٥، ح ٥.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٤٠٨/٣، ح ٤٤٢٦.

٣- ٣) الاستبصار ١٨٤/٣، ح ٧.

٤- ٤) رجال النجاشي ص ٢٤٥.

سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن عبد الكريم بن عمرو، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام (١).

و الثاني: ما رواه في هذا الباب أيضا بعد هذا السند بفاصله خبرين آخرين بسند ذكرناه آنفا (٢).

و الشهيد الثاني قدس سره لما غفل عن هذا و كان نظره على الأول، قال في شرح الشرائع في مقام القدح في هذا الخبر: و في طريقه سهل بن زياد، و هو فاسد المذهب. و عبد الكريم بن عمرو و هو واقفي، و أبو بصير و هو مشترك بين الثقة و الضعيف، و على هذا بناء كلامه في شرحه على اللمعه.

و هذا منه قدس سره غريب، و أغرب منه قوله باشتراك أبي بصير، و روايات أبي بصير سواء أريد به الأسدى و المرادى و ابن أبي القاسم صحيحه إذا لم يكن في الطريق قاذح من غير جهتهم، و الاشتراك اشتباه.

و الروايات الدالة على الطعن فيهم معارضه بأكثر منها الدالة على مدحهم و توثيقهم. و نحن قد بسطنا الكلام فيهم في بعض رسائلنا بما لا مزيد عليه، فليطلب من هناك.

و اعلم أن المتبادر من الشكاك مطلق المخالفين، سماهم بذلك لأنهم أرباب شكوك و خيالات و أصحاب شبه و جهالات، ليس لهم قدم صدق عند ربهم فيما اعتقدوه، و لإثبات جاش و طمأنينه فيما عقلوه.

بل علماءهم و أئمتهم الباقون على ضلالتهم تائيهين متحيرين، و على ما حصلوه طول أعمارهم نادمين، و لا يجزمون بنجاه أنفسهم من حيث العقيدة و الدين،

ص: ٨٩

١-١) فروع الكافي ٣٤٨/٥، ح ١.

٢-٢) فروع الكافي ٣٤٩/٥، ح ٥.

و ليسوا فى سداد من يزعمونه امام الأمة و خليفه الرسول صلى الله عليه و آله بمستيقنين، لما روه فيهم و رأوه من ذويهم.

و أما الشيخ الشارح قدس سره، فلم يفسرهم فى شرح الشرائع بتفسير، غير أنه قال فى مقام رد هذه الروايه: انها لا تدل على المطلوب، فإن النهى عن الشكاك لا يستلزم النهى عن غيرهم (1).

و الظاهر منه أنه خصهم بفرقه منهم، و لعل نظره الى ما فى بعض الكتب المعقوده لنقل المذهب، من أن الشاكيه و الشكاك من قولهم ان مرتكب الكبيره لا- كافر و لا- مؤمن و لا- فاسق، بل منافق و ان أماطته الأذى من الايمان، و منهم مالك، و الشافعي و شريك بن عبد الله و ابن أبي ليلي، و سفيان الثوري، قالوا: الايمان كله باللسان و الأركان.

فصل تحقيق حول النبويه الوارده فى المسأله

[تحقيق حول النبويه الوارده فى المسأله]

المروى عن النبي صلى الله عليه و آله فى الكافي (2) و ان كان ضعيفا، الا أنه مروى فى الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام بسند موثق.

فإنه روى فيه عن محمد بن الوليد، عن الحسين بن يسار، و فى بعض النسخ بشار، و ستعرف وجهه، قال: كتبت الى أبي جعفر عليه السلام فى رجل خطب الى، فكتب عليه السلام: من خطب إليكم فرضيتم دينه و أمانته كائنا من كان فزوجوه، الا تفعلوا

ص: ٩٠

١- ١) المسالك فى شرح الشرائع ١/٤٩٧.

٢- ٢) فروع الكافي ٥/٣٤٧، ح ١.

تكن فتنه فى الأرض و فساد كبير (١).

و طريق الصدوق الى محمد بن الوليد موثق، كما يظهر من مشيخته، حيث قال نور الله مرقدته: و ما كان فيه عن محمد بن الوليد الكرمانى، فقد رويته عن أحمد ابن زياد بن جعفر الهمدانى رضى الله عنه، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن محمد بن الوليد الكرمانى (٢).

و محمد هذا كرماني أصلا، و كوفى جوارا، ثقة عين من أجله العلماء و الفقهاء و العدول من الكوفة، الا أنه فطحى.

و فى الكشى الحسين بن بشار بالموحده سيد ذكر إن شاء الله تعالى بالمشاه و السين المهمله (م) الحسين بن بشار (ضا) الحسين بن بشار مدائنى مولى زياد ثقة صحيح، روى عن أبى الحسن موسى عليه السلام، و الحسين بن بشار أشهر.

و منه يعلم أن المراد بأبى جعفر هنا هو الثانى، و هو محمد بن على الجواد عليه السلام.

و بما نقلنا يندفع ما ذكره فى شرح الشرائع بعد قوله صلى الله عليه و آله: إذا جاءكم من ترضون خلقه و دينه فزوجوه، بقوله: اضافة الخلق الى الدين و الخلق ليس معتبرا فى الكفاءة إجماعا، فدل على أن المقصود الأمر بتزويج من هو كذلك لكماله، و لا يلزم منه تحريم غيره (٣).

و ذلك لان المذكور فى الفقيه هو أمانته. و مثله ما فى التهذيب (٤) فى روايه الحسين بن يسار الواسطى، فإن المذكور فيها أيضا دينه و أمانته لا خلقه، نعم هو

ص: ٩١

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣/٣٩٣، ح ٤٣٨١.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٤/٥٢٤.

٣- ٣) المسالك ١/٤٩٧.

٤- ٤) تهذيب الاحكام ٧/٣٩٦، ح ٩.

و في التهذيب بسند صحيح عن علي بن مهزيار، قال: قرأت كتاب أبي جعفر عليه السلام الى ابن شيبه الأصبهاني: فهمت ما ذكرت من أمر بناتك و انك لا تجد أحدا مثلك، فلا تنظر في ذلك يرحمك الله، فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: إذا جاءكم من ترضون خلقه و دينه فزوجوه، فإنكم إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض و فساد كبير (١).

و فيه عن محمد بن يعقوب، عن عده من أصحابه، عن سهل بن زياد، و محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعا، عن علي بن مهزيار، قال: كتب علي بن أسباط إلى أبي جعفر عليه السلام في أمر بناته أنه لا يجد أحدا مثله.

فكتب إليه أبو جعفر عليه السلام: فهمت ما ذكرت من أمر بناتك الحديث (٢). كما سبق، و السند الثاني صحيح.

و فيه عنه عن عده من أصحابه عن أحمد بن أبي عبد الله، عن إبراهيم بن محمد الهمداني، و السند صحيح، قال: كتبت الى أبي جعفر عليه السلام في التزويج فأثنى كتابه بخطه: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: إذا جاءكم من ترضون خلقه و دينه الحديث (٣)

فصل تحقيق حول أخبار المسألة

[تحقيق حول أخبار المسألة]

و مما نقلناه يعلم أيضا أن قوله «فإن الأخبار بين مرسل و ضعيف و مجهول»

ص: ٩٢

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٩٥/٧، ح ٤.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٣٩٦/٧، ح ١٠.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٣٩٦/٧، ح ٨.

انما نشأ من عدم رجوعه الى الكتابين، بل كان نظره وقت كتابه الشرحين مقصورا على ما فى الكافى، بل و لم يمعن النظر على ما فيه أيضا.

لأن ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» و ان كان مرسلا فى الكافى فى باب بلوغهن و تحصينهن بالأزواج (١).

الا أنه روى فيه فى باب أن المؤمن كفو للمؤمنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن مالك بن عطيه، عن أبى حمزه الثمالى، و السند كما ترى صحيح، عن الباقر عليه السلام فى حديث طويل عن النبى صلى الله عليه و آله من حديث جويبر أنه قال: جويبر مؤمن، و المؤمن كفو للمؤمنه و المسلم كفو للمسلمه (٢).

و منه يعلم أن تأويلهم الايمان الى الإسلام فى قوله صلى الله عليه و آله «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» بعيد، لدلاله العطف على المغايره، و الحمل على التفسير خلاف الظاهر.

و يدل عليه قوله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا (٣) نفى أحدهما و أثبت الآخر فتغايرا، فبطل كون الايمان هو الإسلام.

و فى روايه سفيان بن السمط عن الصادق عليه السلام قال: الإسلام هو الظاهر الذى عليه الناس، شهاده أن لا إله إلا الله، و أن محمدا رسول الله صلى الله عليه و آله، و اقام الصلاة، و إيتاء الزكاه، و حج البيت، و صيام شهر رمضان، فهذا الإسلام، و الايمان معرفه هذا الأمر مع هذا، فإن أقر بها و لم يعرف هذا الأمر كان مسلما و كان ضالا (٤).

ص: ٩٣

١- ١) فروع الكافى ٣٣٧/٥، ح ٢.

٢- ٢) فروع الكافى ٣٣٩/٥، ح ١.

٣- ٣) سوره الحجرات: ١٤.

٤- ٤) أصول الكافى ٢٤/٢، ح ٤.

فما ذكره في شرح الشرائع بعد قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ «المؤمنون بعضهم أكفاء بعض» بقوله: وفي الاستدلال به نظر. أما من حيث السند، فلأنها مرسله رواها الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام، وقال: سقط عنى إسناده.

و أما من حيث دلالة المتن، فلان المراد بالمؤمن المسلم، أو المصدق بقلبه لما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، لا الايمان الذي يعتبره أصحابنا، فإنه اصطلاح متأخر لا يراد عند إطلاقه في كلام الله تعالى و نبيه إجماعاً (١).

محل نظر أما إرسال السند، فلأنك قد عرفت أنه لا يضر لوجود مثله في روايه مسنده صحيحه السند.

و أما قوله «المراد بالمؤمن المسلم» فقد سبق ما فيه، و يزيده بياناً صحيحه جميل بن دراج عن الصادق عليه السلام في كريمه «قالت الأعرابُ آمنا» الآية، فقال عليه السلام: ألا ترى أن الايمان غير الإسلام (٢).

و موثقه أبي بصير عن الباقر عليه السلام، قال: سمعته يقول «قالت الأعرابُ آمنا قل لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» فمن زعم أنهم آمنوا فقد كذب، و من زعم أنهم لم يسلموا فقد كذب (٣).

فإنهما صريحتان في أن الايمان غير الإسلام في كتاب الله العزيز.

و أما قوله «أو المصدق بقلبه لما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لا الايمان الذي يعتبره أصحابنا» فلان التصديق القلبي بجميع ما جاء به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عين الايمان الذي يعتبره أصحابنا، فإن القول بامامه اثنا عشر اماماً من أعظم ما جاء به و أكمل أفراده.

ص: ٩٤

١- ١) المسالك ١/٤٩٧.

٢- ٢) أصول الكافي ٢/٢٤، ح ٣.

٣- ٣) أصول الكافي ٢/٢٥، ح ٥.

[المناقشه فى استدلال من اکتفى بالإسلام مطلقا]

و أما استدلاله على الاکتفاء بالإسلام بصحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: سألته بم يكون الرجل مسلما يحل مناكحته و موارثته؟ و بم يحرم دمه؟ فقال:

يحرم دمه بالإسلام إذا أظهر، و يحل مناكحته موارثته (١). قال: و هو أصح ما فى الباب سندا و أظهر دلالة.

ففيه مع معارضته بما فى الكافى فى باب مناكحه النصاب و الشكاك، عن على ابن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير عن الحلبي.

فالسند صحيح على ما تقرر عندنا، و ذهب اليه الشيخ الشارح فى شرح الشرائع، و الفاضل الأردبيلي فى آيات أحكامه، و نحن قد فصلناه فى بعض رسائلنا.

عن الصادق عليه السلام أنه أتاه قوم من أهل خراسان من وراء النهر، فقال لهم:

تصافحون أهل بلادكم و تناكحونهم؟ أما أنكم إذا صافحتموهم انقطعت عروه من عرى الإسلام، و إذا ناكحتموهم انتهك الحجاب فيما بينكم و بين الله عز و جل (٢). ان أهل الخلاف لا نصيب لهم فى الإسلام. كما سيأتى فى صحيحتى محمد و ابن أبى يعفور، الا ان يخص بالنصيب الأخرى.

و يقال: ان هذا الإسلام الظاهرى يحقن دماءهم، و يحل ذبيحتهم، و به يتحقق التوارث و التناكح بين المؤمنين و بينهم، فهم يشاركون أهل الايمان فى الأحكام

ص: ٩٥

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٠٣/٧، ح ٢٣.

٢- ٢) فروع الكافى ٣٥٢/٥، ح ١٧.

الدينيويه، و يفارقونهم فى الأحكام الأخرويه، لا لمجرد ما ذكره قدس سره بل لروايات أصح سندا و أوضح دلالة.

كصحيحه حمران بن أعين عن الباقر عليه السّلام قال: سمعته يقول: ان الايمان ما استقر فى القلب، و أفضى به الى الله عز و جل، و صدقه العمل بالطاعة و التسليم لأمره، و الإسلام ما ظهر من قول أو فعل، و هو الذى عليه جماعه الناس من الفرق كلها، و به حقنت الدماء، و عليه جرت الموارث و جاز النكاح.

الى أن قال قلت: فهل للمؤمن من فضل على المسلم فى شىء من الاحكام و الحدود و غير ذلك؟ فقال: لا هما يجريان فى ذلك مجرى واحد و لكن للمؤمن فضل على المسلم فى إعمالهما و ما يتقربان به الى الله الحديث (١).

و حسنه الفضيل بن يسار عن الصادق عليه السّلام قال: سمعته يقول: ان الايمان يشارك الإسلام، و لا يشاركه الإسلام، ان الايمان ما وقر فى القلوب، و الإسلام ما عليه المناكح و الموارث و حقن الدماء الحديث (٢).

و موثقه سماعه، قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام: أخبرنى عن الإسلام و الايمان أهما مختلفان؟ فقال: ان الايمان يشارك الإسلام، و الإسلام لا يشارك الايمان.

قلت: فصنفهما لى.

فقال: الإسلام شهاده أن لا- إله إلا- الله، و التصديق برسول الله صلى الله عليه و آله، به حقنت الدماء، و عليه جرت المناكح و الموارث، و على ظاهره جماعه الناس.

و الايمان الهدى و ما يثبت فى القلوب من صبغه الإسلام، و ما ظهر من العمل

ص: ٩٤

١- ١) أصول الكافى ٢/٢٦-٢٧، ح ٥.

٢- ٢) أصول الكافى ٢/٢٦، ح ٣.

به، و الايمان أرفع من الإسلام بدرجة، أن الايمان يشارك الإسلام فى الظاهر، و الإسلام لا- يشارك الايمان فى الباطن، و ان اجتماعا فى القول و الصفه (١).

أقول: ظاهر الأصحاب يفيد أن هذه الاخبار و ما شاكلها لم تكن معمولا بها عندهم، و الا فلا وجه لذهابهم الى خلاف ظاهرها من عدم جواز مناكحه أهل الخلاف، كما ذهب اليه معظم الأصحاب، حتى ادعى عليه الإجماع بعضهم.

أو عدم ثبوت التوارث بيننا و بينهم، بان نرثهم و لا يرثونا، كما ذهب اليه المفيد و أبو الصلاح.

أو عدم جواز الصلاة عليهم، كما ذهب اليه المفيد فى المقنعه و الشيخ فى التهذيب.

أو عدم استحلال ذبيحتهم، كما ذهب إليه القاضى و ابن إدريس، فإن القاضى منع من ذبيحه غير أهل الحق، و قصر ابن إدريس الحل على المؤمن و المستضعف الذى لا منا و لا من مخالفينا، و استثنى أبو الصلاح من المخالف جاحد النص، فمنع من ذبيحته.

و احتج المانع من غير المؤمن بصحيحه زكريا بن آدم، قال قال أبو الحسن عليه السلام: انى أنهاك عن ذبيحه كل من كان على خلاف الذى أنت عليه و أصحابك إلا فى وقت الضروره (٢).

و هى كما ترى تتضمن النهى عن ذبيحه من لم يكن مؤمنا.

هذا و ذلك لان ظاهر هذه الاخبار على تقدير العمل يفيد عدم الفرق بين المؤمن و المسلم فى شىء من الاحكام، و قد دل على خلافه كثير من الاخبار،

ص: ٩٧

١- ١) أصول الكافى ٢/٢٥، ح ١.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٩/٧٠، ح ٣٣.

حتى ورد أن المؤمن لا يقتل بالمخالف، كما سيأتي في صحيحه يريد إن شاء الله العزيز.

فصل التجنب عن النصاب و الشكاك

[التجنب عن النصاب و الشكاك]

من الغريب أن الشهيد الأول بعد توقفه في جواز تزويج المؤمنه بالمخالف جوز العكس، معللاً بأن المرأه تأخذ من دين بعلمها، فيقودها الى الايمان، وهذا التعليل لو تم لدل على جواز الأصل قطعاً من غير توقف، لأنها ربما انتقلت عن دينها بكثرة المعاشرة إلى دين زوجها، وهو غير دين الله.

كما تدل عليه صحيحه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فتصير ضاله بعد هداها تابعه غير سبيل المؤمنين، فيوليها الله ما تولت، و يصلها جهنم و ساءت مصيراً.

قال أبو جعفر عليه السلام لمحمد بن مسلم: يا محمد ان أئمة الجور و أتباعهم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا و أضلوا، فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف لا يقدرّون مما كسبوا على شيء و ذلك هو الضلال البعيد (١).

و مثلها صحيحه عبد الله بن يعفور عن الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول: ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة و لا يزيكهم و لهم عذاب اليم: من ادعى امامه من الله ليست له، و من جحد اماماً من الله، و من زعم أن لهما في الإسلام نصيباً (٢).

فإنها صريحه في أن اتباع أئمة الجور مثلهم في الكفر و الضلال. و أيضاً فإن أهل الضلال لا يجوز مصاحبتهم و لا مجالستهم، لأنهم من أهل البدع و المناكير.

ص: ٩٨

١-١) أصول الكافي ٣٧٥/١، ح ٢.

٢-٢) أصول الكافي ٣٧٣/١، ح ٤.

وقد قال سيدنا الصادق عليه السّلام في صحيحه عمر بن يزيد: لا تصحبوا أهل البدع ولا تجالسوهم، فتصيروا عند الناس كواحد منهم، قال رسول الله صلّى الله عليه وآله المرء على دين خليله وقرينه (١). والمرأه المسكينه لا بد لها من مصاحبه زوجها و مجالسته و معاشرته، فنأخذ من بدعه و أهوائه و مناكيره ما تصير به من أهل الضلاله و العداوه لأهل البيت عليهم السّلام و قد أمر الله بولايتهم و مودتهم.

لأنها لنقصان عقلها سريعه الانخداع، فتميل الى دين قرينها، و هو شيطان مارد، فتصير ناصبيه بعد أن كانت إماميه، إذ ما من مخالف الا و له نصب، كما يشهد به تتبع أحوالهم، و لا أقل من كتمانه حسنه من حسناتهم عليهم السّلام، و انقباضه عند ذكرهم، أو ذكر مناقبهم و فضائلهم.

و أيضا من البين أنه من لا يبرأ من أعداء أهل البيت عليهم السّلام فهو عدو لهم. كما هو صريح صحيح إسماعيل الجعفي، قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام: رجل يحب أمير المؤمنين عليه السّلام و لا يبرأ من عدوه، و يقول: هو أحب الى ممن خالفه، فقال: هذا مخلط و هو عدو لا تصل خلفه و لا كرامه الا أن تتقيه (٢).

فحكم عليه السّلام بعداوه من لا يبرأ من أعدائهم، و ان قال بأن أمير المؤمنين عليه السّلام أحب إليه ممن خالفه، و لا نعى بالناصب الا- من نصب العداوه لأهل البيت عليهم السّلام مسرا كان أو معلنا، بل نقول: من يعادى أحباؤهم عليهم السّلام فهو ناصب.

لقول سيدنا الصادق عليه السّلام و قد سئل عن الناصب: ليس الناصب من نصب العداوه لنا، فإنك لو دررت العراقين لما وجدت من يبغضنا، و انما الناصبي من

ص: ٩٩

١-١) أصول الكافي ٣٧٥/٢، ح ٣.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣٨٠/١، ح ١١١٧.

نصب العداوه لشيعتنا و هو يعلم أنهم شيعتنا (١).

و على هذا التفسير و هو الحق، فجل المخالفين بل كلهم داخلون فى أهل النصب.

و قريب منه صحيحه ابن أذينة عنه عليه السلام قال: ما تروى هذه الناصيه؟ فقلت:

جعلت فداك فى ما إذا؟ فقال: فى آذانهم و ركوعهم و سجودهم، فقلت: أنهم يقولون:

ان أبى بن كعب رآه فى النوم.

فقال: كذبوا فان دين الله عز و جل أعز من أن يرى فى النوم الحديث و طوله (٢).

و فيه دلالة على أن من لم يقل بإمامتهم عليهم السلام من الفرق كلها فهو ناصب، لانه لا يخلو من نصب عداوه لواحد منهم عليهم السلام، حيث اعتقد فيه أنه ليست له مرتبه الإمامه و فرض الطاعه.

إذا تقرر هذا فنقول: فى صحيحه ابن سنان عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن الناصب الذى عرف نصبه و عداوته هل يزوجه المؤمن و هو قادر على رده؟ قال: لا يتزوج المؤمن الناصيه، و لا يتزوج الناصب المؤمنه. كذا فى الكافى (٣).

و فيه إيماء إلى أنه لا- يشترط فى المنع من الناصب إعلانه بالعداوه، بل متى عرف منه البغض و ان كان بعنوان نصبه له اماما باطلا، فهو ناصبى و ان لم يعلن، و لم يظهر ذلك منه، و إطلاق الناصب على من نصب اماما باطلا، و هو مطلق المخالف فى الاخبار شائع.

منها: صحيحه و هب بن عبد ربه عن الصادق عليه السلام أ يحج الرجل عن الناصب

ص: ١٠٠

١-١) معانى الأخبار ص ٣٦٥.

٢-٢) فروع الكافى ٣/٤٨٢، ح ١.

٣-٣) فروع الكافى ٥/٣٤٩، ح ٨.

فقال: لا، فقلت: فان كان أبى، قال ان كان أباك فنعم (١).

فان المراد بالنائب هنا المخالف، إذ لو كان المراد به المعلن بالعداوه لم يجز الحج عنه بإجماع الأصحاب و ان كان أباً، لخروجه عن الإسلام.

و منها: صحيحه يريد عن الباقر عليه السلام قال: سألته عن مؤمن قتل ناصبياً معروفاً بالنصب على دينه غضباً لله أ يقتل به؟ فقال: أما هؤلاء فيقتلونه، و لو رفع الى امام عادل (٢) لم يقتله، قلت: فيبطل دمه؟ قال: لا و لكن ان كان له ورثه، فعلى الامام أن يعطيهم الديه من بيت المال (٣).

و المراد به المخالف، إذ لو كان المراد به المعلن بعداوه أهل البيت عليهم السلام لكان دمه هدراً و لم يلزم منه الديه من بيت المال بالإجماع.

فصل تحقيق حول المستضعف فى الاخبار

[تحقيق حول المستضعف فى الاخبار]

قد سبقت الإشارة فى كلام ابن إدريس الى أن المستضعف هو الذى لا منا و لا من مخالفينا، و لعله يرجع اليه ما هو المشهور بين أصحابنا، من أن المراد به من لا يعرف الحق و لا يعاند فيه، و لا يوالى أحداً بعينه.

ص: ١٠١

١-١) فروع الكافى ٣/٣٠٩، ح ١.

٢-٢) هذا كقوله صلى الله عليه و آله: ان الله تعالى قد فرض عليكم الجمعة، فمن تركها فى حياتى أو بعد موتى و له امام عادل صريحه فى أن المراد به المعصوم من آل الرسول صلى الله عليه و آله لا امام الصلاة، كما زعمه كثير منهم، و قد بسطنا الكلام فيه فى رساله الجمعة، فليطلب من هناك «منه».

٣-٣) فروع الكافى ٧/٣٧٤، ح ١٤.

و قال بعضهم: هو من يعترف بالولاية، و يتوقف على البراءة و يرده كثير من الاخبار الواردة فى تفسيره، فإنها صريحة فى أن المراد به من لا يعرف الحق و لا يعاند فيه.

و أما من يعترف بالولاية و يتوقف عن البراءة، فهو مخلط عدو، كما دلت عليه صحيحه الجعفى السابقه.

حيث قال قلت لأبى جعفر عليه السّلام: رجل يحب أمير المؤمنين عليه السّلام و لا يتبرأ من عدوه و يقول: هو أحب الى ممن خالفه، قال: هذا مخلط و هو عدو (١).

و يظهر من بعض الاخبار أنه الذى يكون مخالفا للحق و لا يعادى أهل الحق من الشيعة، و الناصب هو المعادى لهم و ان لم يكن يظهر العداوه لأهل البيت عليهم السلام.

و فى صحيحه زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال: المستضعفون الذين لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا، قال: لا يستطيعون حيله الى الايمان و لا يكفرون، كالصبيان و أشباه عقول الصبيان من الرجال و النساء (٢).

و فى صحيحه عمر بن أبان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المستضعفين، فقال: هم أهل الولاية، فقلت: أى ولاية؟ فقال: أما أنها ليست بالولاية فى الدين و لكنها الولاية فى المناكحة و الموارثه و المخالطه، و هم ليسوا بالمؤمنين و ليسوا بالكفار، و هم المرجون لأمر الله عز و جل (٣).

و يظهر من بعض الاخبار إطلاقه على ضعفاء العقول من الشيعة صريحا، و القول

ص: ١٠٢

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٣٨٠.

٢-٢) معانى الأخبار ص ٢٠١، ح ٤. أصول الكافى ٢/٤٠٤، ح ٢.

٣-٣) معانى الأخبار ص ٢٠٢، ح ٨. أصول الكافى ٢/٤٠٥، ح ٥.

بدخول كلهم فيه ليس ببعيد، لضعف دينهم من الطرفين، لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء.

و في الكافي في صحيحه زراره، قال قلت لأبي جعفر عليه السّلام: انى لأخشى أن لا- يحل لى أن أتزوج من لم يكن على أمرى، فقال: ما يمنعك من البله من النساء؟ قلت: و ما البله؟ قال: هن المستضعفات اللاتى لا ينصبن و لا يعرفن ما أنتم عليه (١).

و فيه فى روايه أخرى عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام قال قلت له: أصلحك الله انى أخاف أن لا يحل لى أن أتزوج، يعنى ممن لم يكن على أمره، قال:

و ما يمنعك من البله من النساء، و قال: هن المستضعفات اللاتى لا ينصبن و لا يعرفن ما أنتم عليه (٢).

و يؤيده ما فيه فى روايه أخرى عن زراره، قال قلت لأبى عبد الله عليه السّلام أتزوج مرجئه أم حروريه؟ قال: لا عليك بالبله من النساء، قال زراره فقلت: و الله ما هى إلا مؤمنه أو كافره.

فقال أبو عبد الله عليه السّلام: فأين أهل ثنوى الله عز و جل؟ قول الله أصدق من قولك إلا المُستَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا (٣)(٤).

و فيه فى روايه أخرى عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام: فعليك بالبلهء من النساء قلت: و ما البلهء؟ قال: ذوات الخدور العفائف، فقلت: من هو على دين سالم بن

ص: ١٠٣

١-١ (١) فروع الكافي ٣٤٩/٥، ح ٧.

٢-٢ (٢) فروع الكافي ٣٤٩/٥-٣٥٠، ح ١٠.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ١٠١.

٤-٤ (٤) فروع الكافي ٣٤٨/٥، ح ٢.

أبي حفص؟ فقال: لا، فقلت: من هو علي دين ربيعه الرأي؟ قال: لا و لكن عوائق اللاتي لا ينصبين و لا يعرفن ما تعرفون (١).

و في صحيحه أبي بصير عن الصادق عليه السلام أنه قال: من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف (٢).

و في روايه أخرى عنه عليه السلام: ليس اليوم مستضعف أبلغ الرجال الرجال و النساء النساء (٣) إذا سبق.

هذا فنقول: روى شيخ الطائفة في الاستبصار عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الناصب الذي عرف نصبه و عداوته هل يزوجه المؤمن و هو قادر على رده و هو لا يعلم برده؟ قال: لا يتزوج المؤمن الناصبه، و لا يتزوج الناصب مؤمنه، و لا يتزوج المستضعف مؤمنه (٤).

و إذا لم يجز تزويج المؤمنه بالمستضعف و هو من لا يعاند في الحق و ان لم يعرفه، فعدم جواز تزويجها بالمخالف المعاند للحق الموالى لأعداء الله و المعادى لأوليائه أولى.

و القول بأن النهي فيه محمول على الكراهه، كما يشعر به روايه الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرأه العارفه هل أزوجه الناصب؟ قال: لا، لان الناصب كافر، قلت: فأزوجه غير الناصب و لا العارف؟ فقال: غيره أحب الى منه (٥).

ص: ١٠٤

١-١) فروع الكافي ٣٥٠/٥، ح ١٢.

٢-٢) أصول الكافي ٤٠٦/٢، ح ١٠.

٣-٣) أصول الكافي ٤٠٦/٢، ح ١٢.

٤-٤) الاستبصار ١٨٣/٣، ح ٢.

٥-٥) الاستبصار ١٨٤/٣، ح ٤.

يستلزم أن يكون تزويج الناصب مؤمنه مكروها و لم يقل به.

و أما روايه الفضيل، ففي طريقها أبو جميله، و هو كذاب وضاع، فلا يعبأ به و لا بروايته.

و أما ما ذكره الشيخ الشارح قدس سره في شرح الشرائع بعد نقل صحيحه ابن سنان المتقدمه الداله على النهي عن تزويج المؤمنه بالمستضعف بقوله:

و أما روايه عبد الله بن سنان، فإنها و ان كانت صحيحه، الا أن المستضعف يطلق على معان: منها ما هو أسوأ حالا من المخالف العارف، فلا- يلزم من النهي عن نكاح المستضعف النهي عن نكاح غير المؤمن مطلقا، و ان كان في إقراره ما هو أحسن حالا من المخالف.

ففيه أن الحق من معانيه هو الذي قدمناه، و هو المشهور بين الأصحاب، حتى أنه قدس سره في شرحه على اللمعه فسر به، حيث قال بعد قول المصنف في الصلاه على الميت يدعو في المستضعف بدعائه، و هو الذي لا يعرف الحق و لا يعاند فيه، و لا يوالى أحدا بعينه.

مع أنه ليس من إفاداته قدس سره، بل هو مأخوذ من كلام المحقق الثاني الشيخ على قدس سره، فإنه قال في جواب من سأله بهذه العبارة: و ما قولهم في المؤمن الحقيقي و المستضعف؟:

فان أقوال العلماء في تفسيرهما على طرائق شتى، أصح الأقوال أن الايمان هو التصديق المخصوص بالقلب و اللسان، فمتى اعتقد المكلف بقلبه و أقر بلسانه بالأصول الخمسه فهو مؤمن.

فإن كان هذا الاعتقاد لا- عن دليل، فهو أدنى مراتب الايمان و أضعفها، و متى خلا- المكلف عن هذا الاعتقاد و كان مقرا بالشهادتين و لم يعتقد ما يضاد شيئا من الأصول المذكوره فهو المستضعف.

فمن ثم كان تعريف المستضعف بأنه الذى لا يعرف الحق ولا يعاند فيه ولا يوالى أحدا بعينه أقرب الأقوال، انتهى كلامه رفع مقامه.

فأمثال هذه المنوع و الاحتمالات البعيده منه قدس سره فى شرح الشرائع محض تكلف، رام به ترميم كلام المتن، و لذا رجح عن القول به، و رجح القول بعدم جواز تزويج المؤمنه بالمخالف فى شرحه على اللمعه، و هو الحق.

فصل فيما ورد فى الآثار من تزويج بنات الأنبياء و الأوصياء

[فيما ورد فى الآثار من تزويج بنات الأنبياء و الأوصياء]

ان قلت مناكحه الضال قد وجدت من الأنبياء عملا و عرضا و دعاء، فهذا لوط عليه السلام يقول هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطَهَرُ لَكُمْ (١).

و قد أقر رسول الله صَلَّى الله عليه و آله المنافقين على نكاح المؤمنات، و المؤمنات على نكاحهم، و لم يمنع ذلك من تباين الفريقين فى الدين.

و قد زوج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته أم كلثوم عمر بن الخطاب و قد عرف خلافه و نقل نقلا مشهورا أن فاطمه بنت الحسين عليه السلام تزوجت بعبد الله بن عمرو بن عثمان، و شاع ذلك و ذاع، حتى قيل: انها ولدت منه محمد الذى يلقب بالديباج قلت: كان عرض نبي الله لوط عليه السلام من عرض بناته على قومه و هم كفارا استصلاحهم و ردهم عن ضلالهم، و إتمام الحجج عليهم، و مع ذلك كان ذلك فى شرع من قبلنا، فلم يكن حجه علينا.

و أما إقرار رسول الله صَلَّى الله عليه و آله المنافقين على النكاح، فليس مما نحن فيه، لأنهم كانوا على ظاهر ما كان عليه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، فلم يكن بين الفريقين مباينه فى

ص: ١٠٦

الدين بحسب الظاهر، وهو صَلَّى اللهُ عليه وآله كان مأمورا بأخذ الظاهر و ترك الباطن، كما قال نحن نحكم بالظاهر و الله يتولى السرائر.

و لو أن مخالفا نافق و قال بلسانه دون قلبه بما نقول به، فنحن نجوز تزويج المؤمنه به، لأنه مؤمن على ظاهر حاله.

و أما أمير المؤمنين سلام الله عليه، فكان فيما فعله مضطرا، و الضرورات تبيح المحذورات.

يدل على ذلك ما رواه الكليني في الكافي في باب عقده في تزويج أم كلثوم، عن زراره في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام في تزويج أم كلثوم، فقال: ان ذاك فرج غصبناه (١).

و عن هشام بن سالم في الصحيح عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما خطب اليه، قال له أمير المؤمنين عليه السلام: انها صبيه، قال: فلقى العباس فقال له: ما لي؟ أبي بأس؟ قال: و ما ذاك؟ قال: خطبت الى ابن أخيك فردني، أما و الله لأعورن زمزم و لا أدع لكم مكرمه إلا- هدمتها، و لا- فيمن عليه شاهدين بأنه سرق، و لا- قطعن يمينه، فأتاه العباس فأخبره و سأله أن يجعل الأمر إليه، فجعله اليه (٢).

و في روايه عمر بن أذينة، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ان الناس يحتجون علينا أن أمير المؤمنين عليه السلام زوج فلانا ابنته أم كلثوم، و كان عليه السلام متكئا فجلس و قال: تقبلون أن عليا أنكح فلانا ابنته، ان قوما يزعمون ذلك، ما يهتدون الى سواء السبيل و لا الرشاد.

ثم صفق بيده و قال: سبحان الله ما كان أمير المؤمنين عليه السلام يقدر أن يحول بينه و بينها، كذبوا لم يكن ما قالوا، ان فلانا خطب الى علي عليه السلام بنته أم كلثوم فأبى،

ص: ١٠٧

١- ١) فروع الكافي ٣٤٦/٥، ح ١.

٢- ٢) فروع الكافي ٣٤٦/٥، ح ٢.

فقال للعباس: و الله لئن لم يزوجني لأنتزعن منك السقايه و زمزم، فأتى العباس عليا، فكلمه فأبى عليه، فألح العباس.

فلما رأى أمير المؤمنين عليه السّلام مشقه كلام الرجل على العباس، و انه سيفعل معه ما قال، أرسل الى جنيه من أهل نجران يهوديه يقال لها: سحيقه بنت جريبيه، فأمرها فتمثلت في مثال أم كلثوم، و حجت الابصار عن أم كلثوم بها، و بعث بها الى الرجل.

فلم تزل عنده حتى أنه استراب بها يوما، فقال: ما في الأرض أهل بيت أسحر من بني هاشم، ثم أراد أن يظهر للناس، فقتل فحوت الميراث و انصرفت الى نجران، و أظهر أمير المؤمنين عليه السّلام أم كلثوم (١).

قيل: لا منافاه بينه و بين سائر الأخبار الوارده في أنه زوجه أم كلثوم.

كموثقه معاويه بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن المرأه المتوفى عنها زوجها أ تعتد في بيتها أو حيث شاءت، قال: بل حيث شاءت، ان عليا عليه السلام لما توفي عمر أتى أم كلثوم، فانطلق بها الى بيته (٢).

و صحيحه سليمان بن خالد، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن امرأه توفي زوجها أين تعتد في بيت زوجها تعتد أو حيث شاءت؟ قال: بل حيث شاءت ثم قال: ان عليا عليه السلام لما مات عمر أتى أم كلثوم، فأخذ بيدها فانطلق بها الى بيته (٣).

و ذلك لأنهم صلوات الله عليهم كانوا يتقون من غلاه الشيعة، و كان هذا من الاسرار، و لم يكن أكثر أصحابهم قابلين لها.

و ذكر أبو محمد النوبختي في إثباه الإمامه، أن أم كلثوم بنت علي عليه السلام كانت

ص: ١٠٨

١-١) بحار الأنوار ٤٢/٨٨ ح ١٦.

٢-٢) فروع الكافي ١١٥/٦، ح ١.

٣-٣) فروع الكافي ١١٥/٦-١١٦.

صغيره، و مات عمر قبل أن يدخل بها.

و سئل مسعود العباسي عن ذلك، فقال: كان سيبله مع أم كلثوم كسيل آسيه مع فرعون، كما حكى عنها ربُّ ابنِ لِيِ عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ (١).

و مما قررناه يظهر جواب الشبهه عن تزويج فاطمه بعبد الله على تقدير صحه النقل، و هو أنها كانت فيما فعلته مضطره.

و لما سئل آيه الله العلامة عن قصتها و تزويجها، و قيل: ان ذلك نقل شائع، قال في الجواب: لا يجوز أن ينسب الى أحد من الذريه ارتكاب محرم متفق على تحريمه، و اسناد النقص إلى الروايه أولى من إسناده إليهم عليهم السلام.

أقول: الظاهر أنه من مفتريات بنى أميه، و على تقدير الصحه و الوقوع، فالعذر ما قدمناه.

فصل اعتبار الايمان في جانب الزوج

[اعتبار الايمان في جانب الزوج]

قال الفاضل المجلسي قدس الله روحه القدسي في بعض فوائده: لا خلاف في عدم جواز تزويج الناصبي و الناصبيه، و اختلاف في غيرهم من أهل الخلاف، فذهب الأكثر إلى اعتبار الايمان في جانب الزوج دون الزوجه، و ادعى بعضهم الإجماع عليه.

و ذهب ابن حمزه و المحقق الى الاكتفاء بالإسلام مطلقاً، و أطلق ابن إدريس في موضع من السرائر أن المؤمن ليس له أن يتزوج مخالفه له في الاعتقاد.

و الأول أظهر في الجمع بين الاخبار، و الله يعلم.

ص: ١٠٩

أقول: ظاهر كلام ابن إدريس يفيد عدم جواز ذلك مطلقا دواما و متعه، و لا وجه له ظاهرا، إذ المسأله لا إجماع فيها، و هو لا يعمل بأخبار الآحاد.

مع أن الاذن بتزويج المخالفه فى الاعتقاد فى الاخبار كثير، و قد علل ذلك فى بعضها بأن المرأه تأخذ بأدب زوجها و يقهرها فى سوقها الى الايمان.

و حينئذ فلا بد فى القول بترجيح تزويج المخالفه له فى الاعتقاد على الموافقه له فيه إذا كان الغرض منه استمالتها و إرشادها الى الايمان مع الإمكان.

و يمكن تقييد المخالفه فى كلامه بما يؤدى الى كفر المخالفه له فى الاعتقاد، كالناصبيه و اليهوديه و النصرانيه.

فصل تنقيح المسأله السابقه

[تنقيح المسأله السابقه]

هذا الخلاف انما يتمشى على المشهور بين الأصحاب من طهاره أهل الخلاف و إسلامهم.

و أما على مذهب المرتضى و ابن إدريس و من يمشى ممشاهم فى القول بنجاسه كل الجمهور و كفرهم، فلا شك فى عدم جواز تزويج المؤمنه بالمخالف و بالعكس، و بطلان العقد على تقدير التزويج إذ لا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَ لا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ (١).

و منه يظهر سر قول ابن إدريس المؤمن ليس له أن يتزوج مخالفه له فى الاعتقاد، و كذا على المشهور بين الأصحاب من اشتراط ايمان الزوج فى نكاح المؤمنه لو عقد عليها المخالف، كان العقد باطلا.

ص: ١١٠

و لا حاجه فى التفريق بينهما الى طلاق و لا فسخ، كما أوماً إليه آيه الله العلامه فى المختلف بعد قول أبى الصلاح: و إذا وضعت نفسها فى غير موضعها أو عقدت على غير كفو، فلا يبيها و جدها فسخ العقد، و ان كانت ثيبا.

بقوله: ان قصد بغير الكفو غير الموافق فى الايمان، كان العقد باطلا، و لا حاجه الى فسخ الجد و الأب، و ان عنى بالشرف و المال و الحسب، فلا نسلم أن لهما الفسخ.

فصل ما يتفرع على بطلان النكاح

[ما يتفرع على بطلان النكاح]

و إذا كان العقد باطلا فلا مهر و لا توارث بينهما، و لا بينهما و بين أولادهما، لأن ذلك كله فرع صحة العقد و تحقق الزوجيه بينهما.

و هل يكون الولد الحاصل منهما بذلك العقد على تقدير جهلها بالحكم من أولاد الزنا؟ و هل يجب عليهما الحد على هذا التقدير؟ محل نظر.

و أما على تقدير كونهما عالمين به، فالظاهر أن الولد ولد زنيه و الحد واجب، إلا أن يكون أحدهما أو كلاهما مجبوراً، أو مقلداً لمن يصحح العقد، فيسقط عنه أو عنهما الحد.

فصل فى ذكر أهل الخلاف

فى ذكر أهل الخلاف

انهم قد تعددت آراؤهم و تشعبوا بحسب تشعب أهوائهم.

ص: ١١١

فمنهم:المجسمه كداود و عامه الحنابله،فإنهم قالوا:انه تعالى جسم يجلس على العرش،و يفضل عنه من كل جانب سته أشبار بشبره،و أنه ينزل في كل ليله جمعه على حمار له،و ينادى إلى الصباح هل من تائب؟هل من مستغفر؟ و حملوا آيات التشبيه على ظواهرها،و قد تمارى أكثرهم فقال:انه تعالى يجوز عليه المصافحه،و ان المخلصين في الدنيا يعانقونه.

و قال داود:اعفوني عن الفرج و اللحيه و أسألوني عما وراء ذلك.و قال:

ان معبوده جسم ذو لحم و دم و جوارح و أعضاء،و انه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه،و عاداته الملائكه لما أسبلت عيناه.

و منهم:الحلوليه،يقولون:انه تعالى يحل في أبدان العارفين و يتحد بهم.

و منهم:القدرية،يسندون أفعال العباد اليه تعالى،و يقولون:لا- مؤثر في الوجود الا-الله،و قد ذمهم النبي صَلَّى الله عليه و آله بقوله:القدرية مجوس هذه الأمة (١).

و عن عبد الله (٢)بن عمر أنه قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله:القدرية مجوس هذه الأمة،ان مرضوا فلا تعودوهم،و ان ماتوا فلا تصلوا عليهم،و ان لقيتموهم فلا تسلموا عليهم.

قيل:من هم يا رسول الله؟ قال:الذين يعملون المعاصي،ثم يزعمون أنها من الله كتبها عليهم،و بإزائهم قوم يزعمون أنه تعالى لا قدره له على صرفه و منعه عباده عما يفعلون،بل و لا قدره له على إيجادها،هم عليه قادرون،و هم المشهورون بالمفوضه.

و منهم:المرجئه قوم يزعمون أن أهل القبلة كلهم مؤمنون بإقرارهم الظاهر بالايان و رجوا لهم المغفره.

ص:١١٢

١-١) عوالي اللثالي ١٦٦/١.

٢-٢) رواه في كنز العمال ١١٩/١، ح ٥٦٦.

و روى ابن عمر عنه أنه قال: صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب:

المرجئه، و القدرية (١).

و عنه صلى الله عليه و آله: المرجئه يهود هذه القبله.

و فى نهايه ابن الأثير: المرجئه فرقه من فرق الإسلام، يعتقدون أنه لا يضر مع الأيمان معصيه، و لا ينفع مع الكفر طاعه، سموا مرجئه لاعتقادهم أن الله تعالى أرجأ تعذيبهم على المعاصي، أى: أخره عنهم (٢).

الى غير ذلك من الآراء الفاسده و الأهواء الكاسده المذكوره فى المطولات فلينصف العاقل من نفسه هل يجوز تزويج كريمته المؤمنه العارفه بهؤلاء الكفره الفجره، لا أظنه أن يجوز ذلك لو خلى و طبعه، فليكن الحاكم دونى.

فصل أقسام الشيعة

[أقسام الشيعة]

الشيعة على سبعة أقسام:

زيديه، و هم القائلون بإمامه على الى زين العابدين عليهم السلام و ابنه زيد.

و كيسانيه، و هم القائلون بإمامه أربعه على و الحسن و الحسين عليهم السلام و محمد ابن حنفيه.

و فطحيه، و هم القائلون بإمامه سبعة من على الى الصادق عليهم السلام و ابنه الأفتح و ناووسيه، و هم القائلون بإمامه ستة من على الى الصادق عليهم السلام.

و واقفيه، و هم القائلون بإمامه سبعة من على الى الكاظم عليهم السلام.

ص: ١١٣

١-١ (١) كنز العمال ١/١١٨، ح ٥٥٨.

٢-٢ (٢) نهايه ابن الأثير ٢/٢٠٦.

و اسماعيليه، و هم القائلون بإمامه سبعة من على الى جعفر عليهم السلام و ابنه إسماعيل.

و اثنا عشرية، و هم القائلون بإمامه اثنا عشر من على الى المهدي محمد بن الحسن صاحب العصر و الزمان و قاطع البرهان عليهم صلوات الله الملك المنان.

و لا- يجوز تزويج المؤمنه بواحد من هؤلاء الفرق سوى الإماميه الاثنا عشرية لان من عداهم كفار مشركون زنادقه شر من النصاب، كما دلت عليه روايات.

منها: ما رواه الكشي في كتاب الرجال في ترجمه الواقفيه، بإسناده إلى عمر بن يزيد، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فحدثني في فضائل الشيعة مليا.

ثم قال: ان من الشيعة بعدنا من هم شر من النصاب، قلت: جعلت فداك أليس يتحلون حبكم، و يتولونكم و يبرؤون من عدوكم؟ قال: نعم، قلت:

جعلت فداك بين لنا عرفهم، فلعلنا منهم، قال: كلا يا عمر ما أنت منهم، انما هم قوم يفتنون بزید، و يفتنون بموسى (١).

و منها: ما رواه بإسناده إلى الرضا عليه السلام أنه قال: الواقفه حمير الشيعة، ثم تلا- **إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا (٢)** و كانت الزيدية و الواقفيه و النصاب عنده عليه السلام بمنزله واحده.

و في روايه يونس بن يعقوب قال قلت لأبي الحسن عليه السلام: أعطى هؤلاء الذين يزعمون أن أباك حى من الزكاه شيئا؟ قال: لا تعطهم فإنهم كفار مشركون زنادقه (٣).

و الاخبار في ذلك أكثر من أن تحصى، و يكفى فيه قول رسول الله صلى الله عليه و آله فيهم عليهم السلام: من أنكر واحدا منهم فقد أنكرنى.

ص: ١١٤

١-١) اختيار معرفه الرجال ٧٥٩/٢، برقم: ٨٦٩.

٢-٢) سورة الفرقان: ٤٤.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٧٥٦/٢، ح ٨٦٢.

و قول الرضا عليه السلام: من جحد حقى كمن جحد حق آبائي.

و قول الصادق عليه السلام لما سئل عن الزيدى و المخالف: هما و الله سواء، و لما روجع ثانيا قال: لا فرق بين من أنكر آيه من القرآن، و بين من أنكر آيات منه و بين من أنكر نبيا من الأنبياء، و بين من أنكر كلهم.

الى غير ذلك من الاخبار، و نحن قد استوفينا الكلام فى ذلك فى بشارات الشيعة، فليطلب من هناك، و بالله التوفيق، و هو نعم المولى و نعم الرفيق.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة فى (٢٠) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ فى بلدة قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ١١٥

رساله في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن

في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن

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

ص: ١١٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي التَّهْذِيبِ عَنْ سَعْدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ يَعْقُوبَ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ شَعِيبٍ عَنْ أَبِي كَهْمَسٍ، قَالَ: حَضَرْتُ مَوْتَ إِسْمَاعِيلَ، وَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ جَالِسٌ عِنْدَهُ فَلَمَّا حَضَرَ الْمَوْتَ شَدَّ لِحْيَيْهِ وَ غَمَضَهُ وَ غَطَّى عَلَيْهِ الْمَلْحَفَةَ ثُمَّ أَمَرَ بِتَهْيِئَتِهِ.

فَلَمَّا فَرَّغَ مِنْ أَمْرِهِ دَعَا بِكَفْنِهِ، فَكَتَبَ فِي حَاشِيَةِ الْكَفَنِ: إِسْمَاعِيلُ يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ (١).

وَ فِي كَشْفِ الْغَمِّ عَنِ الْأُمِّهِ هَكَذَا: كَانَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكْبَرَ أَخَوَاتِهِ، وَ كَانَ أَبُوهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ شَدِيدَ الْمَحَبَّةِ لَهُ وَ الْبِرِّ بِهِ وَ الْإِشْفَاقِ عَلَيْهِ.

وَ كَانَ قَوْمٌ مِنَ الشَّيْعَةِ يَظُنُّونَ أَنَّهُ الْقَائِمُ بَعْدَ أَبِيهِ، وَ الْخَلِيفَةُ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ، إِذْ كَانَ أَكْبَرَ أَخَوَاتِهِ سَنَا، وَ لَمِيلَ أَبِيهِ إِلَيْهِ وَ إِكْرَامَهُ لَهُ، فَمَاتَ فِي حَيَاةِ أَبِيهِ بِالْعَرِيضِ وَ حَمَلَ عَلَى رِقَابِ الرِّجَالِ إِلَى أَبِيهِ بِالْمَدِينَةِ حَتَّى دُفِنَ بِالْبَقِيعِ.

وَ رَوَى أَنَّ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامَ جَزَعُ عَلَيْهِ جَزَعًا شَدِيدًا، وَ حَزَنَ عَلَيْهِ حَزَنًا عَظِيمًا، وَ تَقَدَّمَ سَرِيرَهُ بِغَيْرِ حِذَاءٍ وَ لَا رِءَاءٍ، أَمَرَ بِوَضْعِ سَرِيرِهِ عَلَى الْأَرْضِ قَبْلَ دَفْنِهِ مَرَارًا كَثِيرَةً، وَ كَانَ يَكْشِفُ عَنْ وَجْهِهِ وَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ، وَ يَرِيدُ بِذَلِكَ تَحْقِيقَ أَمْرِ وِفَاتِهِ عِنْدَ

ص: ١١٩

١-١) تهذيب الاحكام ٣٠٩/١، ح ٦٦.

الظانين خلافته من بعده، وازاله الشبهه عنهم في حياته (١). الى آخر ما قاله هناك.

ولا يخفى ما فيهما من التدافع والتنافي، فإن ذاك يدل على أنه مات بمحضر من أبيه عليه السلام، وهذا يدل على أنه مات بالعريض، ولم يكن أبوه هناك حاضرا عنده، بل كان بالمدينه بقوله «و حمل على رقاب الرجال إلى أبيه بالمدينه» وقوله «و تقدم سريره بغير حذاء و لا رداء» الخبر، و دون التوفيق بينهما خرط القتاد، فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر أو طرحه.

فنقول: هذا الخبر و ان كان مجهول السند، باهمالهم محمد بن شعيب، حيث ذكروه من غير مدح فيه و لا قدح، الا أن له مؤيدات ترجحه على ما في كشف الغمه.

منها: أنه معمول به عند الأصحاب، حيث قالوا في كتبهم الفقيهيه: و يستحب كتابه اسم الميت على الكفن، و انه يشهد الشهادتين و أسماء الأئمه عليهم السلام، و ما لهم بذلك من مستند سوى ما سبق من الخبر، كما اعترفوا به.

قال في المدارك بعد نقل قول المصنف «و يكتب على الجبره و القميص و الإزار و الجريدتين اسمه، و أنه يشهدا الشهادتين، و ان ذكر الأئمه عليهم السلام و عددهم الى آخرهم كان حسنا، و يكون ذلك بتربه الحسين عليه السلام، فان لم يوجد فبالإصبع»:

الأصل في هذه المسأله ما رواه أبو كههمس، و نقل الحديث كما سبق.

ثم قال: و زاد الأصحاب في المكتوب و المكتوب عليه، و لا بأس به، و ان كان الاقتصار على ما ورد به النقل أولى.

و ذكر المصنف رحمه الله هنا أن الكتابه تكون من تربه الحسين عليه السلام، فان لم يوجد فبالإصبع.

ص: ١٢٠

وقال فى المعتبر: أنها تكون بالطين و الماء (١) و أسند ما اختاره هنا الى الشيخين و النص خال من تعيين ما يكتب، و لا ريب أن الكتابه بتربه الحسين عليه السلام أولى.

و الظاهر اشتراط التأثير فى الكتابه لأنه المعهود. و أما الكتابه بالإصبع مع تعذر التربه أو الطين، فذكره الشيخان و لا أعرف مأخذه (٢) انتهى.

و قال الشهيد الثانى قدس سره: الوارد فى الخبر من الكتابه ما روى أن الصادق عليه السلام كتب فى حاشيه كفن ابنه إسماعيل: إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله، و زاد الأصحاب الباقي كتابه و مكتوبا عليه و مكتوبا به للتبرك، و لانه خير محض مع ثبوت أصل الشرعيه (٣).

و فيه أن أصل شرعيته غير ثابت، كيف و هذا الخبر مع مخالفته لما سبق مجهول السند، فكيف يستدل به على ثبوت أمر فى الشرع؟ و بعملهم هذا لا- ينجبر جهالته، إذ الظاهر أن المفيد لما عمل به فى المقنعه مقتصر على ما دل عليه، قلده فى ذلك من تأخر عنه، و لم يكتفوا بذلك كما اكتفى به، بل زادوا عليه ما زادوا، و عللوه بالتبرك.

و هو كلام واه، إذ لو جازت تلك الزيادة لذلك لجازت زياده القرآن كله، و كذا سائر الأدعيه، لأنه خير محض و هم لا يقولون به، لانه قياس محض، فالإقتصار على مورد النقل كما اقتصر عليه المفيد من الواجب المتحتم، لو ثبت ورود هذا النقل و سلم لهم ذلك.

و كيف يلىق بهم زياده أمثال ذلك، و هو إدخال فى الدين ما ليس منه. هذا.

و منها: أن الجزع كما يدل عليه ما فى كشف الغمه مما لا يلائم حال المعصوم

ص: ١٢١

١-١) المعتبر ٢٨٥/١.

٢-٢) مدارك الاحكام ١٠٧/٢-١٠٨.

٣-٣) شرح اللمعه ١٣٤/١-١٣٥.

و ان كانت البليه شديده و الرزبه عظيمه،لانه من الصابرين الذين إذا أصابتهم مصيبه قالوا انا لله و انا إليه راجعون.

و لذلك كان سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام يشد ميزره في الليله التي ضرب فيها، و كان يقول:

اشدد حيازيمك للموت فان الموت لاقيك

و لا تجزع من الموت إذا حل بواديك (١)

و منها: أنه مطابق لما في التهذيب في باب تلقين المحتضرين من صحيحه إسماعيل بن جابر، قال: دخلت على أبي عبد الله عليه السلام حين مات ابنه إسماعيل الأكبر، فجعل يقبله و هو ميت.

فقلت: جعلت فداك أليس لا ينبغي أن يمسه الميت بعد ما يموت، و من مسه فعليه الغسل.

فقال: أما بحرارته فلا بأس، إنما ذاك إذا برد (٢).

و ما في الفقيه قال الصادق عليه السلام: لما مات إسماعيل أمرت به و هو مسجى أن يكشف عن وجهه، فقبلت جبهته و ذقنه و نحره، ثم أمرت به فغطى.

ثم قلت: اكشفوا عنه فقبلت جبهته أيضا و ذقنه و نحره، ثم أمرتهم فغطوه ثم أمرت به فغسل، ثم دخلت عليه و قد كفن.

فقلت: اكشفوا عن وجهه، فقبلت جبهته و ذقنه و نحره و عودته، ثم قلت:

أدرجوه، فقيل له: بأى شيء عودته، فقال: بالقرآن (٣).

ص: ١٢٢

١- ١) ديوان الامام على عليه السلام ص ٧٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١/٤٢٩، ح ١١.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ١/١٦١.

و مما نقلناه ظهر أن لا مستند لهم فى هذه المسأله سوى روايه أبى كهمس المجهوله.

قال صاحب الذخيره فيه بعد قول المصنف و كتب اسمه و أنه يشهد الشهادتين و الإقرار بالأئمه عليهم السّلام على اللفافه و القميص و الإزار و الجريدتين، و ذكر ابن بابويه استحباب كتابه الشهاده بالتوحيد، و زاد الشيخان و من تبعهما الباقي، و مستند هذا الحكم ما رواه الشيخ عن أبى كهمس.

ثم قال: و هذه الروايه مختصه بالشهاده بالتوحيد، و لا دلالة فيها على عموم المكتوب عليه، لكن ذكر كثير من الأصحاب، و أضاف جماعه منهم الشيخ فى المبسوط، و ابن البراج و الشهيد، العمامه معللا بعدم تخصيص الخبر، و فيه نظر انتهى.

و أما إباحه كتابه دعاء الجوشن، و الشعر المعروف «وفدت على الكريم» و غيرهما، فمما لا عين له و لا أثر، لا فى كتبهم و لا فى الكتب الأربعة.

نعم ذكر ابن طاوس فى مهج الدعوات بسند مرفوع محذوف أو ضعيف جدا أن أبا عبد الله الحسين صلوات الله عليه قال: أوصانى أبى أمير المؤمنين على ابن أبى طالب عليه السّلام وصيه عظيمه بهذا الدعاء و حفظه، يعنى دعاء الجوشن، و قال لى: يا بنى اكتب هذا الدعاء على كفى، و قال الحسين عليه السّلام: فعلت كما أمرنى أبى (1).

و لعل فقهائنا رضوان الله عليهم لضعفه و رفعه لم يتعرضوا لذكره، و لم يجعلوه مستند هذا الحكم، و الله يعلم.

و الأحوط عدم كتابه شىء من ذلك على الكفن، لعدم ثبوت المستند.

و الاستناد فى ذلك بقوله عليه السّلام «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» و ذلك مما

ص: ١٢٣

لم يرد فيه نهى، غايته إباحه الأمر و أما رجحانه فلا.

نعم لو ثبت ما نقل من فعل سيدنا الصادق عليه السّلام لثبت رجحانه، و لكن دون ثبوته خرط القتاد، لجهاله سند الحديث، و عدم ثبوت سائر المنقولات.

و أما ما ذكره الفاضل الأردبيلي فى شرحه على الإرشاد بقوله: و أما استحباب الكتاب، ففى المستند ليس الا فكتب عليه السّلام فى حاشيه الكفن: إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله، و الزيادات من الأصحاب، فكأنهم أخذوا من غير هذا (١).

ففيه أن الشيخ لم يذكر فى التهذيب بعد نقل عباره المقنعه، و يستحب أن يكتب على قميصه و حبرته أو اللفافه التى تقوم مقامها و الجريدتين بإصبعه فلان يشهد أن لا إله إلا الله، الا روايه أبى كهمس.

فلو كان هناك مستند غيرها لكان عليه ذكره، و لعل المفيد لعدم عثوره على مستند الزائد لم يذكره.

بل الاولى عدم كتابه هذا القدر أيضا، لعدم ثبوت مستنده أيضا، فيحتمل أن يكون هذا أيضا تشريعا و إدخالا فى الشرع ما ليس منه.

لا يقال:- انها بانضمام عمل الأصحاب إليها تفيد الرجحان، فيعمل بها رجاء للثواب، أو تفصيا عن العقاب.

لأننا نمنع إفادتها الإباحه فضلا عن الرجحان، و عداله الراوى غير معلومه مع قول الصادق عليه السّلام «ان لكل رجل منا رجلا يكذب عليه».

فلا خبر من هذا القبيل الا و يحتمل أن يكون من قبيل المكذوب، فاحتمال البدعه و التشريع بحاله.

و أما قوله «انه يعمل بها رجاء للثواب» فليس بشىء، إذ لم يرد ذلك فى شىء من الاخبار، و لم يقل به أحد من العلماء الأخيار.

ص: ١٢٤

و به یندفع ما یتوهم من التثبث فی ذلك بما روى عن الصادق علیه السلام أنه قال:

من سمع شیئا من الثواب علی شیء فمصنعه كان له أجره، و إن لم یکن علی ما بلغه (١) إذ لم یقل أحد بأن للمیت أجرا و ثوبا بکتابه الکفن، نعم لقوله «تفصیا عن العقاب» وجه لو ثبت لأصل الحکم مستند.

و أعلم أن ما نقلناه عن الفقیه یدل علی رجحان تعویذ المیت بالقرآن، لقوله علیه السلام «عوذته بالقرآن» أى: علقته علیه و ربطته بمعوذته، و هو کمعظم موضع القلاده، علی ما فی القاموس (٢).

فیمکن أن یتدل به علی تقدیر صحه السند، و هی غیر معلومه، لأنه رحمه الله رواه عنه علیه السلام بحذف السند، و لم یتعرض له فی مشیخته.

و هو و ان ضمن صحه ما فیہ فی صدر الكتاب، الا أنه لیس بالمعنى المتعارف بین المتأخرین، كما أشار إليه بعض الفضلاء.

بعد أن قال: الظاهر أن التقبیل منه، أى: من الصادق علیه السلام و من رسول الله صلى الله علیه و آله كان لبيان الجواز و تعليم المحبه، أو كان للتعليم مع المحبه البشريه، فإنها لا تنافی العصمه.

بقوله: ان صح الخبران علی إباحه كتابه القرآن، و غیره من دعاء الجوشن و ما شاكله علی الکفن، لیکون عوذه للمیت من ضغطه القبر و عذابه، فالأولى الاقتصار علی ما ورد به النقل من تعویذ القرآن علی نحو سبق، دون کتابته علی الکفن.

فلعل فی ضمن الأول حکمه نحن عنها غافلون، و انما علينا التسليم و الانقیاد و التأسی فیما یثبت صدوره عنهم علیهم السلام، و لذلك كان الاولى و الأحوط من ذلك

ص: ١٢٥

١-١) المحاسن ص ٢٥.

٢-٢) القاموس ٣٥٦/١.

ترك ذلك كله، لعدم ثبوت المستند كما عرفت، فيتطرق اليه ما أسلفناه فتذكر.

قال الفاضل المجلسي قدس سره في شرحه على الفقيه، بعد قول الصدوق و يكتب على قميصه و إزاره و حبره و الجريدتين فلان يشهد أن لا إله إلا الله:

الموجود عندنا من الاخبار أن الصادق عليه السلام كتب على حاشيه كفن ابنه إسماعيل: إسماعيل يشهد أن لا إله إلا الله.

و يمكن إطلاق الكفن على الثلاثه، لكن الجريده التي ذكرها الصدوق و تبعه الأصحاب و غيرها من العمامه و كتابه شهاده الرساله و الإمامه و غيرها، و كونها بالتربيه و غير ذلك مما هو مذکور في الكتب، لم نطلع على مستندها و لعله يكون لها، و روى الكفعمي كتابه الجوشن الكبير، و السيد بن طاوس كتابه الجوشن الصغير على الكفن (1) انتهى.

و على ما قررناه من عدم ثبوت أصل شرعيه كتابه الكفن، فباحه أخذ أجره على كتابته، كما هو الشائع في هذه الأعصار و الأمصار، لا تخلو من شيء.

لأنه أخذ أجره على الباطل، و هو منهي عنه بقوله تعالى وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ (2) فتأمل ثم أذعن بما هو الحق من ذلك، و الله الهادي.

تم الاستنساخ و التصحيح في (19) رجب المبارك سنة (1411) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: 126

1- (1) روضه المتقين 1/376.

2- (2) سورة البقره: 188.

رساله في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها

في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها

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

ص: ١٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم كراهه التنفل قبل صلاة العيد و بعدها الى الزوال، الا الركعتان في المدينة بمسجد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله قبل خروجه الى المصلى، مشهوره بين الاصحاب.

و استدلوا عليها بصحيحه زراره عن الباقر عليه السلام قال قال: صلاة العيدين مع الامام سنة، ليس قبلها و لا بعدها صلاة ذلك اليوم الى الزوال (١).

و مثلها صحيحته الاخرى عنه عليه السلام قال: ليس في الفطر و الاضحى اذان و لا اقامه اذانهما طلوع الشمس اذا طلعت خرجوا، و ليس قبلهما و لا بعدهما صلاة، و من لم يصل مع امام في جماعه فلا صلاة له و لا قضاء عليه (٢).

و يعارضهما ما ورد من صلاة عشرين ركعه في الجمعة، ثمانية عشر منها قبل الزوال ثلاثا بهذا الترتيب: ست منها عند انبساط الشمس، و ست عند ارتفاعها و ست عند قيامها، و اثنتان بعد الزوال.

اذ لم يقل أحد فيما علمناه بسقوط نوافل الجمعة اذا وافقت العيد، أو تحتم تأخيرها الى ما بعد الزوال.

ص: ١٢٩

١-١) تهذيب الاحكام ٣/١٣٤، ح ٢٤.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣/١٢٩، ح ٨.

و من هنا يمكنك التوفيق بينهما، بحمل ما دل على كراهه الصلاة في العيدين الى الزوال على النوافل المبتدأه و ما لا سبب له. و أما ماله سبب، كصلاه الحاجات و الزيارات و نوافل اليوميه، و صلاه أول الشهر في عيد الفطر و نحوها فلا كراهه.

و ذلك أنه وردت روايات صحيحه دلت على كراهه الصلاة في أوقات خمسه عند طلوع الشمس و غروبها و قيامها، و بعد صلاه الصبح و العصر، و الاصحاب حملوها على ما لا سبب له من النوافل، و استدلوا عليه بأن شرعيه ذى السبب عامه و اذا تعارضت العمومات و جب الجمع، فيحمل على غير ذوات الاسباب، و هذا بعينه يجرى فيما نحن فيه.

قال الفاضل الاردبيلي في شرحه على الارشاد، بعد نقل قول الشارح: و لو أقيمت الصلاة، أى: صلاه العيد في مسجد لعذر، استحبت صلاه التحيه فيه أيضا، لانه موضع ذلك.

الظاهر أنه لا يحتاج الى العذر، مع أن في المدعى و الدليل تأملا، لعموم أدله الكراهه، الا أنه لما كان في الأدله ضعف - كما أشرنا اليه - و ثبت استحباب التحيه بخصوصها، فتحمل تلك على الكراهه لا بسبب، بل مجرد العيد، فيستثنى النوافل التي لها سبب، كما قيل في الكراهه و الافعال الخمسه (1)، انتهى كلامه رفع مقامه.

و حاصل اعتراضه عليه أن الاصحاب بصلاه العيد أمر مستحب، و ترك المستحبات لا لعذر جائز، فيجوز له أن يصلى في المسجد و هو متمكن من الخروج الى الصحراء.

و يؤيده تعميم الشارح في شرحه على اللمعه، حيث قال: لو صليت في المساجد لعذر أو غيره، استحب صلاه التحيه للداخل، و ان كان مسبقا و الامام

ص: ١٣٠

يخطب، لفوات الصلاة المسقط للمتابعه (١).

فان قلت: ظاهر كلام الشارح يفيد أنه استثنى من الكراهه خصوص صلاه التحيه و لم يعمم فيه.

قلت: لا قائل بالفصل و لا وجه للتخصيص، فان النظر الى عموم أدله الكراهه يقتضى الحكم بكراهه صلاه التحيه و غيرها مطلقا، و النظر الى أن فى الادله ضعفا و ان شرعيه ذى السبب عامه تقتضى استثناء النوافل التى لها سبب مطلقا، كما أشار اليهما الفاضل الاردبيلى رحمه الله.

بل يفهم من كلامه أن النافله قبلها و بعدها انما تكره لو صليت بقصد تحيه العيد، أما لو صليت لا بهذا القصد فلا كراهه فيها.

فظهر مما نقلناه أن الشيخ الشارح و الفاضل الاردبيلى قدس سرهما متفقان على ما أشرنا اليه من الجمع و التوفيق.

فان قلت: يردده ما فى روايه أخرى عن زراره عن الصادق عليه السلام قال: صلاه العيدين مع الامام سنه، و ليس قبلهما و لا بعدهما صلاه ذلك اليوم الى الزوال.

فان فاتك الوتر فى ليلتك قضيته بعد الزوال (٢)، فان الوتر من ذوات الاسباب و مع ذلك أمره عليه السلام بقضائها بعد الزوال.

قلت: تلك الزيادة غير موجوده فى الروايات الصحيحه، و المقرر فى الاصول أن العدل اذا انفرد بزياده فى الحديث، فتلك الزيادة هل تقبل أم لا؟ فالجمهور على أنها تقبل. و قال بعضهم: لا تقبل.

و هاهنا ليس كذلك، لان هذه الروايه ضعيفه السند بابراهيم بن اسحاق الاحمرى النهاوندى، و فى طريقها محمد بن الحسن بن أبى خلف، و هو مجهول،

ص: ١٣١

١-١ شرح اللمعه ٣٠٩/١.

٢-٢ تهذيب الاحكام ١٢٩/٣، ح ٩.

فلا- اعتماد على هذه الروايه و ما شاكلها، كما أشار اليه الفاضل الاردبيلي رحمه الله في كلامه السابق ذكره بقوله «في الادله ضعف».

و بالجمله الاخبار الصحيحه العامه الوارده في هذا الباب غير مشتمله على ذوات الاسباب، فهي مخصوصه بغيرها، و الخاصه المشتمله عليها ضعيفه، فلا تصلح لتخصيص عموم شرعيه ذوات الاسباب، فيعمل بمقتضاه الى أن يوجد ما يصلح أن يصرفه عن ذلك و يخصصه و لم يوجد بعد.

و لعل هذا مراده رحمه الله، و ان كانت عبارته المنقوله قاصره عن افاده ذلك هذا غايه ما يمكن أن يقال في توجيه كلامه رحمه الله، و هو بعد محل تأمل.

لان الصدوق رحمه الله روى في الفقيه عن حريز عن زراره عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا- تقض وتر ليلتك- يعني في العيدين- ان كان فاتك حتى تصلي الزوال في ذلك اليوم (1).

و طريقه رحمه الله الى حريز بن عبد الله مستقيم، كما يظهر من مشيخته.

حيث قال أحسن الله اليه: و ما كان فيه عن حريز، فقد رويته عن أبي و محمد ابن الحسن رضى الله عنهما، عن سعد بن عبد الله و الحميري، و محمد بن يحيى العطار، و أحمد بن ادريس، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، و علي بن حديد، و عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عيسى الجهني، عن حريز بن عبد الله السجستاني.

و رويته أيضا عن أبي و محمد بن الحسن رضى الله عنهما، و محمد بن موسى ابن المتوكل رضى الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن علي بن اسماعيل و محمد بن عيسى، و يعقوب بن يزيد، و الحسن بن ظريف، عن حماد بن عيسى،

ص: ١٣٢

عن حريز بن عبد الله السجستاني (١). والسندان كما ترى صحيحان.

و في الروايه مبالغه في عدم جواز التنفل قبل صلاه العيد و بعدها الى الزوال،لانه اذا كان منهيًا عن قضاء الوتر و هو مرغوب، كان منهيًا عن غيره بطريق أولى.

و منه يعلم أن لا وجه لاستثناء الشارح قدس سره صلاه التحيه في الصوره المذكوره،لعموم دليل الكراهه و صحته،و ان ما اعتذر له الفاضل بقوله«لما كان في الادله ضعف»الى آخر ما أفاد و أجاد غير مسموع،و الدليل الصحيح صريح في المنع عن النوافل التي لها سبب،فكيف يمكن استثنائها و حمل تلك على الكراهه لا بسبب و الحال هذه.

و الظاهر أن هذا الحديث ما كان وقت التأليف في نظرهما قدس سرهما،بل كان النظر مقصورا على ما في التهذيب،و مقتضاه ما أفاده رحمه الله كما عرفت.

و لكن المعارضه بين هذا الحديث و ما أسلفناه من حديث نوافل الجمعة بحالها فانه بقوته يقتضى سقوطهما في ذلك اليوم كما أوأنا اليه،و المنع من التنفل قبل صلاه العيد و بعدها الى الزوال،كما يعم الجمعة و غيرها،كذلك شرعيه نوافل الجمعة تعم العيد و غيره فجعل الاول مخصصا للثاني ليس بأولى من العكس بل هذا أولى،اذ لم يقل أحد بسقوط نوافل الجمعة اذا وافقت العيد.

بل نسوق هذا الكلام في صلاه التحيه أيضا،لثبوت استحبابها بخصوصها مطلقا كما سبق،فشرعيتها و استحباب ايقاعها تعم العيد و غيره،و عليه فقس البواقي مما ورد فيه من الشارع نص و ثبت استحبابه بخصوصه.

و على هذا فالمسأله قويه الاشكال،لتعارض أدله الطرفين،و عدم امكان تخصيص أحدهما بالآخر و لا طرحه،و ترجيحه لصحه دليل كل منهما و قوته.

ص: ١٣٣

فان قلت: يمكن ترجيحه بأن المراد بکراهه الصلاه فى العیدین كونها خلاف الاولی، اذ لا یراد بها هنا المرجوح فى نفسه، لامتناع ذلك فى العبادات، لانها قربه فلا بد فیها من الرجحان.

و المراد بكونها خلاف الاولی أنها مرجوحه بالاضافه الى غيرها، و ان كانت راجحه فى نفسها، فلها ثواب و لكنه أقل من ثواب غيرها.

قيل: لا يتصور للكراهه بمعنی أقل ثوابا هنا حاصل، و كيف يصح النهی عن الطاعه لقله الثواب اذا لم يمكن ادراكها فى ضمن ما يكون أكثر ثوابا، نعم لو أريد بها ما لا يعاقب و لا يثاب عليه كان له وجه.

فان قلت: ايقاع صلاه لا يثاب عليها حرام.

قلت: لم يقم عليه دليل فيما علمناه، نعم ان اعتقد أنه يثاب عليها كان اعتقاده باطلا، و لا يبعد العقاب عليه.

و الظاهر أنه حمل الكراهه هنا على معناها المتعارف فى الاصول، و هو أنه لو لم ينقل فى العیدین قبل صلاه العید و لا بعدها الى الزوال، لكان أحسن من التنفل، أى: عدمه خير من وجوده، و لكنه لا يعاقب عليه.

و فيه أن هذا انما يصح ان لم يقل باعتبار النيه فى هذه النافله، أو قيل باعتبارها و لم يقل باعتبار القربه فى النيه، اذ لا قربه فى الفعل المكروه بهذا المعنى، بل لا يبعد أن يقال: ان نيه القربه فى المكروه الاصولی تشريع حرام.

أقول: و على تقدير تعارض الادله و تساقطها يمكن ترجيح جانب التنفل بقوله عليه السلام «الصلاه خير موضوع، فمن شاء استقل و من شاء استكثر» فانه يدل على رجحان ايقاع الصلوات فى عموم الاوقات، الا ما أخرجه الدليل، و لا دليل هنا عليه بعد التعارض و التساقط، فتأمل.

و أيضا فبعد تعارض الدليلين من الطرفين، و تساقطهما من البين، الاصل

اباحه ايقاع النافله فى ذلك الوقت، و عدم كراهته الى أن يثبت ما يدل على الكراهه و لم يثبت بعد، فهو على اباحته الاصلية.

ثم المنع من قضاء الوتر و هو مرغوب يقتضى المنع من قضاء غيره مما هو دونه فى الترغيب، لا المنع من أداء النوافل الموقته بهذا الوقت، كنوافل الجمعة و صلاه التحيه بعد دخول المسجد قبل زوال يوم العيد، و صلاه أول الشهر فى عيد الفطر، أو صلاه الزياره قبلها أو بعدها قبل زوال يوم العيد، و نحو ذلك من الصلوات الموقته بهذا الوقت، فصحيحه زواره على ما فى الفقيه أيضا لا ينافى بهذا الوجه هذا و ما شاكله، فتأمل فيه حقه، و بالله التوفيق.

هذا ما تيسر لى و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين ابن محمد رضا المشتهر باسماعيل المازندرانى عفى الله عن جرائمهم بمحمد و آله و قائمهم فى تقرير هذه المسأله و تحريرها.

حرفناها اجابه لالتماس بعض الاصحاب، لانه كان حقيقا بذلك، لكونه من أولى الالباب، و فقه الله و ايانا لما يحب و يرضى، انه بذلك جدير و بالاحسان الى عباداه و الامتنان عليهم اذا يشاء قدير.

و تم الاستنساخ و التصحيح فى (٢٠) رجب المبارك (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

رساله في بيان عدد الاكفان

في بيان عدد الاكفان

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

ص: ١٣٧

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ قَالَ فِی الْمَدَارِكِ بَعْدَ قَوْلِ الْمُحَقِّقِ اَعْلٰی اللّٰهِ دَرَجَتَهُمَا «و یَجِبُ اَنْ یَكْفَنَ فِی ثَلَاثِ اَقْطَاعٍ: مِزْرًا، وَ قَمِیصًا، وَ اِزَارًا»: اَقْتَصَرَ سَلَارٌ عَلٰی ثَوْبٍ وَاحِدًا، وَ لَمْ نَقِفْ لَهٗ عَلٰی حِجَّةٍ یَعْتَدُ بِهَا.

وَ اِحْتَجَّ لَهٗ فِی الذِّكْرِی بِصَحِیْحِهِ زَرَّارُهُ، قَالَ قَلْتُ لِابِی جَعْفَرٍ عَلَیهِ السَّلَامُ: الْعِمَامَةُ لِلْمِیْتِ مِنَ الْكِفَنِ؟ قَالَ: لَا، اِنَّمَا الْكِفْنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةً اَثْوَابًا، وَ ثَوْبٌ تَامٌ لَا اَقْلَ مِنْهُ یُوَارِی فِیهِ جَسَدَهُ كَلَّهُ فَمَا زَادَ، فَهُوَ سَنَّهُ اِلٰی اَنْ یَبْلُغَ خَمْسَةَ فَمَا زَادَ فَمُبْتَدِعٌ، وَ الْعِمَامَةُ سَنَّهُ (١).

وَ هُوَ اِنَّمَا یَتَمُّ اِذَا كَانَتْ الْوَاوُ بِمَعْنٰی «اَوْ» لِتَفْیِیدِ التَّخْیِیْرِ بَیْنَ الْاَثْوَابِ الثَّلَاثَةِ وَ الثَّوْبِ التَّامِ، وَ هُوَ غَیْرُ وَاضِحٍ، وَ حَمَلَهُ الشَّهِیدُ فِی الذِّكْرِی عَلٰی التَّقِیَّةِ، اَوْ عَلٰی اَنْهُ مِنْ بَابِ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلٰی الْعَامِ، وَ هُوَ بَعِیدٌ. وَ فِی كَثِیْرٍ مِنْ نَسْخِ التَّهْذِیْبِ ثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ تَامٌ لَا اَقْلَ مِنْهُ یُوَارِی فِیهِ جَسَدَهُ كَلَّهُ، وَ قَدْ نَقَلَهُ كَذٰلِكَ الْمُصَنِّفُ فِی الْمَعْتَبَرِ وَ الْعِلَامَةِ فِی جَمَلِهِ مِنْ كِتَابِهِ (٢).

ص: ١٣٩

١-١) تهذیب الاحكام ١/٢٩٢، ح ٢٢.

٢-٢) مدارك الاحكام ٢/٩٣.

أقول: هذه النسخة لا يلائمها قوله «تام» و لا قوله «منه» و «فيه» بعلامه المذكور، و إنما يلائمه النسخة الأولى، و هي صريحه فيما ذهب اليه سائر من غير خفاء، إلا في جعل الواو بمعنى أو، و لكنه في كلام الفصيح غير عزيز، قال الله تعالى مَثْنَى وَ ثُلَاثَ وَ رُبَاعَ (١).

بل هذا هو الظاهر في حل الحديث، لان حمله على التقيه، أو عطف الخاص على العام لما كان بعيدا، فلا بد و أن يكون الواو فيه بمعنى أو، ليستقيم الكلام و عليه فقوله عليه السلام «فما زاد» أي: على ثوب واحد، لا على الاثواب الثلاثة.

اعلم أن النسخ التي عندنا من التهذيب كلها متفقہ على ما نقلناه أولا، و في كلها ثلاثة أثواب تام بكلمه أو دون الواو. و على هذا فلا اشكال، لانه ناص بالباب و الله أعلم بالصواب.

ثم أقول: و في الكافي في صحيحه عبد الله بن سنان، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف أصنع بالكفن؟ قال: تؤخذ خرقة فتشد بها على مقعدته و رجله قلت: فالأزار؟ قال: انها لا تعد شيئا، إنما تصنع ليضم ما هناك لئلا يخرج منه شيء و ما يصنع من القطن أفضل منها، ثم يخرق القميص اذا غسل، و ينزع من رجله، قال: ثم الكفن قميص غير مزرور و لا مكفوف و عمامه يعصب بها رأسه و يرد فضلها على رجله (٢).

و ظاهرها يفيد الاختصار على ثوب واحد، لان العمامه لا تعد من الكفن و لا الخرقه كما سبق.

و قد تقرر أن المعرف باللام اذا جعل مبتدأ، فهو مقصور على الخبر، نحو الامير زيد و الشجاع عمرو، و يلزم منه أن يكون الواجب من الكفن مقصورا

ص: ١٤٠

١-١ (١) سورة النساء: ٣.

٢-٢ (٢) فروع الكافي ٣/١٤٥، ح ٩.

على قميص موصوف بالصفات المذكوره. وفيه ما ادعاه سائر.

و أما ما دل على أن الكفن ثلاثه أثواب، فمحمول عنده على الاستحباب، و الاصل و هو عدم وجوب الزائد معه، كما أن الدال على الزائد على الثلاثه محمول عند غيره عليه.

ثم قال صاحب المدارك قدس سره: أما الميزر فقد ذكره الشيخان و أتباعهما و جعلوه أحد الاثواب الثلاثه المفروضه، و لم أقف في الروايات على ما يعطى ذلك، بل المستفاد منها اعتبار القميص و الثوبين الشاملين للجسد أو الاثواب الثلاثه.

ثم قال: و المسأله قويه الاشكال، و لا- ريب أن الاقتصار على القميص و اللفافتين أو الاثواب الثلاثه الشامله للجسد مع العمامه و الخرقه التي يشد بها الفخذان أولى (١).

أقول: في الكافي في روايه معاويه بن وهب، عن الصادق عليه السلام قال: يكفن الميت في خمسه أثواب قميص لا يزر عليه، و ازار و خرقه يعصب بها وسطه، و برد يلف فيه، و عمامه يعمم بها و يلقي فضلها على صدره (٢).

و في التهذيب: على وجهه (٣).

و المراد بالازار هنا الميزر، لا-ن كالا- منهما يطلق على الا-خر، فجعل أصل الكفن ثلاثه أثواب قميصا و ميزر و لفافه برديه. و أما الخرقه و العمامه، فقد علم أنهما ليستا من الكفن، و لو كان المراد بالازار هنا لفافه اخرى، لكان الظاهر أن يقال: و ازار و برد يلف فيهما.

ص: ١٤١

١- ١) مدارك الاحكام ٣/٩٤-٩٥.

٢- ٢) فروع الكافي ٣/١٤٥، ح ١١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١/٢٩٣، ح ٢٦.

و الظاهر من الشيخ أنه حمل الازار هنا على الميزر،لأنه نقل هذا الحديث فى شرح قول المفيد و يعد الكفن،و هو قميص و ميزر و خرقة يشد بها سفله الى وركيه و لفافه و حبره و عمامه.

و أما أن الازار يطلق على الميزر،فيدل عليه ما فى شرح الرساله للسيد المرتضى:

لا- يحل الاستمتاع من الحائض الا بما فوق الميزر،ثم احتج عليه بصحيحه الحلبي عن الصادق عليه السّلام فى الحائض ما يحل لزوجها منها،قال:يتزر بازار الى الركبتين فتخرج سرتها،ثم له ما فوق الازار.

و فى نهايه ابن الاثير:و فى الحديث«كان يباشر بعض نساءه و هى مؤترزه فى حاله الحيض»أى:مشدوده الازار.

و أما أن الميزر يطلق على الازار،فلما فى النهايه أيضا:و فى حديث الاعتكاف «كان اذا دخل العشر الاوخر أيقظ أهله و شد الميزر»الميزر الازار،و كنى بشده عن اعتزال النساء انتهى (١).

فظنى أن المستفاد من الاخبار هو أن القدر الواجب من الكفن ثوب واحد شامل للجسد كله،و ما زاد عليه.الى أن يبلغ خمسه أثواب سنه،فيجوز الاقتصار على الميزر و القميص و اللفافه،و على القميص و اللفافتين،و على الاثواب الثلاثه الشامله،فان كل ذلك من أفراد السنه،و به يوفق بين الاخبار.

و مما قررنا يظهر أن حمل صحيحه زواره ثلاثه أثواب و ثوب تام على التقية مما لا وجه له،فان من مذهب أهل البيت عليهم السّلام أنه يجوز ان يزداد على الاثواب الثلاثه ثوب و ثوبان،حتى يبلغ العدد خمسه أثواب،كما صرح به الصدوق فى الفقيه (٢)،و دلت عليه هذه الصحيحه،فالوجه فيها ما قدمناه.

ص:١٤٢

١-١) نهايه ابن الاثير ١/٤٤.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ١/١٥٢.

ثم الاولى أن يستدل بها و بما شاكلها على ما ذهب اليه المتأخرون، من استحباب كون الكفن زائدا على الثلاثة.

لا بصحيحه أبي مريم الانصارى، قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: كفن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله في ثلاثة أثواب: برد أحمر حبره، و ثوبين أبيضين صحاريين، ثم قال و قال: ان الحسن بن علي عليهما السلام كفن اسامه بن زيد في برد أحمر حبره و ان عليا عليه السلام كفن سهل بن حنيف في برد أحمر حبره (١).

و لا بحسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال: كتب أبي في وصيته أن اكفنه بثلاثة أثواب، أحدها رداء له حبره كان يصلى فيه يوم الجمعة، و ثوب آخر، و قميص، فقلت لابي: لم تكتب هذا؟ فقال: أخاف أن يغلبك الناس، فان قالوا:

كفنه في أربعة أو خمسة فلا تفعل، قال: و عممني بعد بعمامه، و ليس تعد العمامه من الكفن، انما يعد ما يلف به الجسد (٢).

و لا- بموثقه سماعه، قال: سألته عما يكفن به الميت، فقال: ثلاثة أثواب، و انما كفن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله في ثلاثة أثواب: ثوبين صحاريين، و ثوب حبره.

و الصحاريه تكون باليمامه (٣).

كما فعله صاحب المدارك، ثم اعترض عليهم بأن هذه الروايات انما تدل على استحباب كون الحبره احدى الاثواب الثلاثة، لا على استحباب جعلها زياده على الثلاثة كما ذكره.

ثم نقل عن أبي الصلاح و ابن أبي عقيل أنهما قالوا: السنه في اللفافه أن تكون حبره يمانيه، و جعله مؤيدا لا- اعتراضه على المتأخرين.

ص: ١٤٣

١-١) تهذيب الاحكام ٢٩٦/١، ح ٣٧.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٩٣/١، ح ٢٥.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٢٩١/١، ح ١٨.

و لا- منافاه بين استحباب كون اللفافه حبره، و استحباب جعلها زياده على الثلاثه كما ذكروه، للاخبار الداله عليه، و ذلك ظاهر فتأمل.

و فى حديث الخدرى لما حضره الموت دعا بثياب جدد فلبسها، ثم ذكر عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: ان الميت يبعث فى ثيابه التى يموت فيها.

أقول: الثوب فى اللغه اللباس، كما فى القاموس (١) و غيره.

و أما هنا فالمراد بثيابه أعماله الحسنه أو السيئه، و صفاته الحميده أو الذميمة و أخلاقه الفضيله أو الرذيله الحاله، أو الملكه فى النفس، فان كل ما يدركه الانسان بحواسه يرتفع منه أثره الى روحه، و يجتمع فى صحيفه ذاته و خزانه مدر كاته.

و كذلك كل مثقال ذره من خير أو شر يعمله يرى أثره مكتوبا ثمه، و خاصه ما رسخت بسببه الهيئات، و تأكدت به الصفات و صار خلقا و ملكه، فانه مما يصير كثيابه المحيطه به اللازمه له، قال الله تعالى بلى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَ أَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ (٢).

لكنه اليوم مكتوم عن مشاهده الابصار، و انما يكشف بالموت و رفع ما تورده الشواغل الحسيه، فشبهه صفاته و اخلاقه فى احاطتها بالنفس، أو فى فضيلتها و رذيلتها بالثياب فى احاطتها و شمولها للبدن، و فى جياتها و رداءتها.

فالكلام اما تمثيل و تشبيه للمعقول بالمحسوس، أو استعاره مصرحه ذكر فيه المشبه به و أريد به المشبه، و قد جاء فى تفسير قوله تعالى وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (٣) أى: و نفسك فطهرها من الذنوب و الرذائل، و الثياب عباره عنها، فيكون بحذف

ص: ١٤٤

١- ١) القاموس ١/٤٢.

٢- ٢) سورة البقره: ٨١.

٣- ٣) سورة المدثر: ٤.

المضاف، أى: وذوات ثيابك فَطَهَّرُ أى فأصلح، يقال للرجل الصالح: طاهر الثياب و الطالح خبيثها.

و فيه اشاره الى أن الانسان انما يبعث على الاعتقادات و الملكات و الاخلاق التى يموت عليها، فهى مناط الحكم و ملاكه، فمدار الامر على حسن العاقبه و سوئها نعوذ بالله منه و اليه يشير قول العارف الشيرازى:

مى و مستورى و مستى همه بر عاقبت است كس ندانست كه آخر بچه حالت برود

کرد آخر عمر از مى و معشوق ببر حيف ايام كه يكسر به بطالت برود

و على القول بتجسد الاعمال و الاخلاق، لا بعد فى القول بصيروره تلك الاعمال و الصفات و الملكات الفضيله أو الرذيله ثابا جيده أوردیه.

عن فيثاغورس الحكيم، و هو من أعظم الحكماء و من الاقدمين: اعلم أنك ستعارض بأفكارك و أقوالك و أفعالك، و سيظهر من كل حركة فكرية أو قوليه أو فعلية صوره روحانيه و جسمانيه.

فان كانت الحركة غضبيه شهويه صارت ماده شيطان، يؤذيك فى حياتك، و يحجبك عن ملاقاه النور بعد وفاتك. و ان كانت الحركة أمريه عقليه، صارت ملكا تلتذ بمنادمته فى دنياك، و تهتدى بنوره فى اخراك الى جوار الله و كرامته.

و أمثال هذا مما يدل على تجسد الاعمال و الاقوال و الافعال فى كلامهم كثيره قد بسطنا الكلام فيه فى رساله لنا جيده فى تجسيد الاعمال، فليطلب من هناك.

و عن الخطابى أنه قال: أما أبو سعيد، فقد استعمل الحديث على ظاهره. و قد روى فى تحسين الكفن أحاديث، قال: و قد تأوله بعض العلماء على المعنى، و أراد به الحاله التى يموت عليها من الخير و الشر و عمله الذى يختم له به. يقال

فلان طاهر الثياب اذا وصفوه بطهاره النفس و البراءه من العيب.

و جاء فى تفسير قوله تعالى وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ أى: عملك فاصلح، و يقال:

فلان دنس الثياب اذا كان خبيث الفعل و المذهب، و هذا كالحديث الاخر يبعث العبد على ما كان عليه.

أقول: قول الخطابى «و قد روى فى تحسين الكفن أحاديث» اشاره الى ما ورد من الحث على تجويده و الترغيب فى تحسينه فى طريقهم و طريقنا.

فمما ورد فى طريقنا موثقه يونس بن يعقوب قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: ان أبى أوصانى عند الموت: يا جعفر كفى فى ثوب كذا و كذا و فى ثوب كذا و كذا و اشتر لى بردا واحدا و عمامه و أجدهما، فان الموتى يتباهون بأكفانهم (١).

و صحيحه ابن سنان عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: تنوقوا فى الاكفان فانكم تبعثون بها، كذا فى التهذيب (٢).

و فى الفقيه: فانهم يبعثون بها (٣). أى: تحسنوا فيها، من تنوق فى الامر أتق فيه، و شىء أنيق حسن عجيب.

و لا- يخفى أنه ينافى ما ورد أنهم يحشرون حفاه عراه، و ظاهر قوله تعالى كَمَا يَدَّأْكُم تَعُودُونَ (٤) فاما أن يحمل الحشر فى الاكفان بالنسبه الى الناجين أو الصلحاء منهم، أو يختلف بالنظر الى أحوالها، بأن يحشروا عراه أولا ثم يكسوا.

و الاولان بعيدان، لما ورد عن أبى عبد الله عليه السّلام: ان فاطمه بنت أسد سمعت

ص: ١٤٦

١- ١) تهذيب الاحكام ١/٤٤٩، ح ٩٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١/٤٤٩، ح ٩٩.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ١/١٤٦.

٤- ٤) سورة الاعراف: ٢٩.

رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وهو يقول: ان الناس يحشرون يوم القيامة عراه، فقالت:

وا سواتاه، فقال لها رسول الله صَلَّى الله عليه وآله: فاني أسأل الله أن يبعثك كاسيه.

فانها من أكمل أفراد الناجين، فلو كان الحشر في الاكفان بالنسبه اليهم، لآخبرها رسول الله صَلَّى الله عليه وآله بذلك من غير حاجه الى أن يضمن لها أن يبعثها الله كاسيه.

و في الفقيه عنه عليه السلام: أجيدوا أكفان موتاكم فانها زينتهم (١).

و لا ريب أن هذا غير مراد في حديث أبي سعيد الخدري، لان الاكفان غير الثياب التي يموت فيها الانسان، و لذا نقل عن الهروي أنه قال: و ليس قول من ذهب به الاكفان بشيء، لان الانسان انما يكفن بعد الموت.

أقول: و مما قررناه و نقلناه يظهر معنى قوله صَلَّى الله عليه وآله: رب حامل فقه الى من هو أفقه منه. تأمل تعرف.

تم الاستنساخ و التصحيح في (٢١) رجب المبارك سنة (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ١٤٧

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٥٤)

رساله في جواز التداوي بالخمير عند الضروره

اشاره

في جواز التداوي بالخمير عند الضروره

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

ص: ١٤٩

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على السراء والضراء الذى خلق الداء، ثم جعل له الدواء، و لم يجعل فى شىء مما حرمه دواء ولا شفاء، و الصلاة على سيد الانبياء محمد و عترته الائمة النجباء ما دامت الارض و السماء، و تجدد الصباح و المساء.

و بعد: هذا مما كتبه أحوج عباد الله الى رحمة العبد الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل المازندراني اجابه للسيد السند النجيب الحسيب الفاضل البحر الزاخر سيدنا مير محمد طاهر زيدت توفيقاته، فان وافق المسئول فهو المأمول، و الا فهو بستر العوار أولى، و بسد خلل التقصير أحرى.

فقد اختلفت أقوال العلماء من المخالف و المؤلف فى جواز التداوى عند الضروره بالخمير، و ما فيه شىء من المسكر، فأردنا أن نشير الى ما هو أقوى عندنا من تلك الاقوال، ليكون ذلك مرجعا لنا نرجع اليه عند الحاجة و الضروره.

فنقول: هل يجوز وقت الضروره أن يتداوى المريض المكلف اذا كان مؤمنا بالانبذه و الاشربه المسكره، و بالادويه التى فيها شىء منها، أكلا أو شربا

أو اكتحالاً؟ قيل: لا، وقيل: نعم.

وقيل: يجوز إذا لم يكن لها بدل يقوم مقامها و يفيد مفادها، و ذلك انما يعلم باخبار طيب مجتهد فى فنه متبع حاذق، يفيد اخباره العلم أو الظن المتأخه له.

و منهم من خصه بتداوى العين و طرح غيره من البين.

و نحن نذكر ما ورد فى ذلك من الاخبار، ثم تتبعه بما يقتضيه ضرب من الاعتبار، و ذلك فى فصول:

الفصل الاول: ما يدل على المنع مطلقاً

[ما يدل على المنع مطلقاً]

قال الله تعالى فى سورة المائده يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصَابُ وَ الْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (١) و لا يختص الخمر بعصير العنب، بل يعم كل شراب مسكر.

كما رواه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب و البتع من العسل، و المزمر من الشعير، و النبيذ من التمر و رواه ثقه الاسلام فى الكافى بسند صحيح (٢).

و روى شيخ الطائفة فى التهذيب بسند صحيح أيضاً عن على بن يقطين، عن أبى الحسن الماضى عليه السلام قال: ان الله لم يحرم الخمر لاسمها، و لكن حرمها

ص: ١٥٢

١- ١) سورة المائده: ٩٠.

٢- ٢) فروع الكافى ٣٩٢/٦، ح ١.

لعاقبتها، فما كان عاقبته عاقبه الخمر فهو خمر (١).

إذا عرفت هذا فنقول: وقد استدل بعض الفقهاء بقوله تعالى *فَاجْتَنِبُوهُ* على عدم جواز التداوى بالخمر، ولو من خارج البدن كالإطلاء به، وهو غير بعيد لإطلاق الأمر بالاجتناب من غير تقييد بحال دون حال، فيدخل التداوى إلى أن يقوم الدليل على جوازه.

و سيأتي الكلام المستوفى في ذلك انشاء الله العزيز.

في الكافي عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن الحلبي - فالسند صحيح - قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن دواء عجن بالخمر، فقال: لا والله و ما أحب أن أنظر إليه، فكيف أتداوى به، أنه بمنزلة شحم الخنزير أو لحم الخنزير (٢)، و ان أناسا ليتداوون به (٣).

و هذا أي نهيه عليه السلام عن استعمال الدواء المعجون بالخمر يعم على إطلاقه حالتي الضروره و عدمها، أي: الاضطرار و الاختيار، و الاكل و الشرب، و الاكتحال و غيرها.

و فيه في روايه مرسله عن الصادق عليه السلام أنه قال: من اکتحل بميل من مسكر كحله الله بميل من نار (٤).

لا بد من تقييدها بغير وقت الاضطرار، توفيقا بينها و بين سائر الاخبار، كحسنه ابن حمزه، بل صحيحته الاقيه.

و فيه في مرسله أبي بصير، قال: دخلت أم خالد العبيديه على أبي عبد الله عليه السلام

ص: ١٥٣

١- ١) تهذيب الاحكام ١١٢/٩، ح ٢٢١.

٢- ٢) التريديد من الراوى «منه».

٣- ٣) فروع الكافي ٤١٤/٦، ح ٤.

٤- ٤) فروع الكافي ٤١٤/٦، ح ٧.

و أنا عنده، فقالت: جعلت فداك أنه يعتريني قراقر في بطني، و قد وصف لى الاطباء النبيذ بالسويق، و قد وقفت و عرفت كراهيتك له، فأحبيت أن أسألك عن ذلك.

فقال: و ما يمنعك من شربه؟ فقالت: قد قلدتك دينى فألقى الله حين ألقاه فأخبره أن جعفر بن محمد أمرنى و نهانى.

فقال: يا أبا محمد ألا تسمع الى هذه المرأه و هذه المسائل؟ لا و الله لا آذن لك فى قطره منه، و لا تذوقى منه قطره، فانما تندمين اذا بلغت نفسك هاهنا، و أومى بيده الى حنجرتة، يقولها ثلاثاً أفهمت؟ قالت: نعم (١).

الظاهر أن الغرض من السؤال بقوله «و ما يمنعك من شربه» اختبار مراتب عقلها و تدينها و اظهاره على الحاضرين، و الا فمانعها من شربه قد علم من قولها «و قد عرفت كراهيتك له» فتأمل.

و يظهر منه أن النبيذ مع السويق ينفع قراقر البطن و ربح البواسير، كما سيأتى أيضاً، و ذلك أنه عليه السلام لم يرد قولهم و وصفهم بكونه نافعا لها، و انما نهاها عنه لكونه حراما موجبا للندامه و العقاب و المؤاخذه فى يوم الحساب.

و مثله صحيحه الحلبي السابقه، فانه عليه السلام لم ينف عما عجن بالخمير الدوائيه و النفع، بل سلم أنه دواء نافع، و انما منع من التداوى به، معللا بأنه بمنزله لحم الخنزير فى الحرمة، فما لم تمس الحاجه و الضروره اليه لم يجز التداوى به.

و يستفاد منه جوازه عند الضروره، كما يجوز تناول لحم الخنزير لمن اضطر اليه غير باغ و لا عاد، فانه لا اثم عليه فيه، بل يستنبط منه أن التداوى به أضعف حرمة من تناوله ضروره، ضروره ضعف المشبه فيما شبه به من المشبه به، فتأمل.

ص: ١٥٤

ثم الظاهر أن هؤلاء الاطباء الواصفين كانوا من المخالفين، فان النبيذ على مذاهبهم حلال، و لذلك جوزوا التداوى به، و هو كما ورد فى أخبارنا خمر استصغره الناس.

أو كانوا من المؤالفين، و لكنهم كانوا جهلاء.

أو علماء فسقاء غير متدينين بدينهم، كماكثر أطباء زماننا هذا، فانهم يداوون المريض من غير مبالاه منهم و رعايه لقانون الشريعه المطهره، بل لقانون شيخهم و رئيسهم ابن سينا بأى دواء يزعمون أنه دواء نافع له، حلالا كان أم حراما نجسا كان أم طاهرا.

و لذلك تراهم باحثين فى كتبهم الطبيه عن الخمر و مضارها و منافعها و كيفيه شربها و آلاته و أوقاته و ماشا كل ذلك، مشايعه منهم للفلاسفه و أطباء الازمنه الجاهليه.

هذا و المراد بالكراهه هنا الحرمة، فانها كثيرا ما يطلق عليها فى الاخبار.

و فيه فى مرسله (١) على بن أسباط، قال: أخبرنى أبى، قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فقال رجل: ان بى أرياح البواسير، و ليس يوافقنى إلا شرب النبيذ.

فقال: و ما لك و لما حرم الله و رسوله، يقول ذلك ثلاثا، عليك بهذا المريس الذى تمرسه بالليل و تشربه بالغداه، و تمرسه بالغداه و تشربه بالعشى، قال:

هذا ينفخ البطن. قال: فأدلك على ما هو أنفع من هذا، عليك بالدعاء فانه شفاء من كل داء، قال: فقليله و كثيره حرام (٢).

و فيه دلالة على أن الدعاء أنفع للمريض من الدواء، و ذلك أن الدعاء و الدواء

ص: ١٥٥

١- ١) هذا الحديث رواه الشيخ فى التهذيب عن عده من أصحابنا عن سهل بن زياد عن على بن أسباط، و هو كما ترى ضعيف لا مرسل «منه».

٢- ٢) فروع الكافى ٤١٣/٦، ح ٣.

و الشفاء كله من الله، و هو الداوى و الشافى، فاذا دعى للشفاء و وافق حكمته و مصلحته شفاه من غير حاجه الى مؤونه الدواء، فالدواء و الدعاء و الصدقه كلها من أسباب الشفاء.

الا أن أقربها وسيله الى الشفاء هو الدعاء، و لذلك تراهم عليهم السّلام و هم أطباء النفوس و الابدان وضعوا لكل داء دعاء، كما تشهد به كتب الادعية.

و الدليل على أن الداء و الدواء منه تعالى ما روى عن سيدنا الصادق عليه السّلام أنه قال: كان فيما مضى يسمى الطبيب المعالج، فقال موسى بن عمران عليه السّلام: يا رب فممن الداء؟ قال: منى، فقال: فممن الدواء؟ فقال: منى، فقال: فما يصنع الناس بالمعالج؟ فقال: يطيب بذلك أنفسهم، فسمى الطبيب بذلك طيباً (١).

و فيه فى مجهوله معاويه بن عمار، قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السّلام عن الخمر يكتحل منها؟ فقال أبو عبد الله عليه السّلام: ما جعل الله فى حرام شفاء (٢).

و فيه عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبى عمير، عن عمر بن أذينة -فالسند حسن على المشهور، و صحيح على ما تقرر عندنا- قال: كتبت الى أبى عبد الله عليه السّلام أسأله عن الرجل يبعث له الدواء من ريح البواسير فيشربه بقدر أسكرجه من نبيذ صلب ليس يريد به اللذه انما يريد به الدواء، فقال: لا و لا جرعه، و قال:

ان الله عز و جل لم يجعل فى شىء مما حرم دواء و لا شفاء (٣).

سكرجه بضم السين و الكاف و الراء و التشديد: اناء صغير يؤكل فيه الشىء القليل من الادم، و هى فارسية، و أكثر ما يوضع فيها الكواميخ و نحوها، كذا فى نهايه ابن الاثير (٤).

ص: ١٥٦

١-١ (١) علل الشرائع ص ٥٢٥.

٢-٢ (٢) فروع الكافي ٤/١٤٤، ح ٦.

٣-٣ (٣) فروع الكافي ٤/١٣٣، ح ٢.

٤-٤ (٤) نهايه ابن الاثير ٢/٣٨٤.

[ما يدل على جواز التداوى]

فان قلت: هذا، أى عدم جعله تعالى فى شىء منه دواء و لا شفاء، مع أنه خلاف الواقع و العيان، و ما دلت عليه التجربه و الامتحان، و ما ذكره كثير من الاطباء من كونه دواء لكثير من الداء، و قد سبقت اليه الاشاره و البيان.

ينافيه ما رواه فى الكافى عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين و الحسن بن موسى الخشاب، عن يزيد بن اسحاق شعر، عن هارون بن حمزه الغنوى.

فالسند صحيح على الظاهر، اذ ليس فيه من لم يصرحوا بتوثيقه الا ابن اسحاق و لكنه وثقه الشهيد الثانى فى شرح الدرايه، و هو غير بعيد، و مع ذلك سماه فى شرح الشرائع حسنا.

عن أبى عبد الله عليه السلام فى رجل اشتكى عينيه، فنعت له كحل يعجن بالخمير، فقال: هو خبيث بمنزله الميتة، فان كان مضطرا فليكتحل به (١).

فانه صريح فى أن فى الخمير، و هى أم الخبائث و من أكبر المحرمات دواء و شفاء و لذلك أبيض له الاكتحال به وقت الاضطراب و الظاهر أن الامر هنا للاباحه، بمعنى الاعم الشامل للوجوب، لان الاضطراب قد يؤدى اليه اذا خاف فساد العين مثلا، و كان الدواء منحصرًا فى الكحل المعجون بالخمير.

قلت: ليس المراد بعدم جعله تعالى فيه دواء و لا- شفاء أنه سلبه عنه بالكلية حتى يقال انه خلاف الواقع، بل المراد أنه تعالى منع عباده من التداوى به

ص: ١٥٧

أَكَلًا وَ شَرِبًا، وَ نَهَاهُمْ عَنْهُ وَ لَمْ يَرْخِصْهُمْ أَنْ يَسْتَفِيدُوا مِنْهُ دَوَاءً وَ لَا شِفَاءً، لَكُنْ مَفَاسِدُهُ أَكْثَرَ مِنْ مَصَالِحِهِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا (١) وَ لَمَّا لَمْ تَكُنْ الْمَفَاسِدُ فِي صُورَةِ الْاِكْتِحَالِ بِهِ، لَمْ يَمْنَعَهُمْ مِنْ ذَلِكَ بَلْ رَخِصَهُمْ، كَمَا هُوَ صَرِيحٌ صَاحِبِ ابْنِ حَمَزَةَ، فَهُوَ مَخْصُصٌ لِلْعُمُومَاتِ، وَ مَقِيدٌ لِلْاِطْلَاقَاتِ، وَ لِذَلِكَ اسْتِثْنَاهُ الْمَحَقِّقُ فِي الشَّرَائِعِ بِقَوْلِهِ:

لَا يَجُوزُ التَّدَاوِيُّ بِالْخَمْرِ وَ لَا بِشَيْءٍ مِنَ الْاَدْوِيَةِ الَّتِي مَعَهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَسْكِرِ أَكَلًا وَ لَا شَرِبًا، وَ يَجُوزُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ أَنْ يَتَدَاوَى بِهِ لِلْعَيْنِ (٢) اِنْتَهَى. وَ إِلَى هَذَا الْجَوَازِ ذَهَبَ أَكْثَرُ مَنْ قَالَ بِأَخْبَارِ الْاِحَادِ.

وَ قَالَ ابْنُ اِدْرِيسَ بِنَاءً عَلَى أَصْلِهِ: لَا- يَجُوزُ التَّدَاوِيُّ بِهِ لِلْعَيْنِ وَ لَا لِغَيْرِهَا، وَ اِنَّمَا هَذَا خَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ شَوَازِ اِخْبَارِ الْاِحَادِ، وَ أُورِدَهُ شَيْخُنَا فِي نَهَايَتِهِ، وَ رَجَعَ عَنْهُ فِي مَسَائِلِ خِلَافِهِ، حَتَّى أَنَّهُ حَرَّمَ شَرِبَهَا عِنْدَ الضَّرُورَةِ مِنَ الْعَطَشِ (٣).

حَيْثُ قَالَ: إِذَا اضْطُرَّ إِلَى شَرَبِ الْخَمْرِ لِلْعَطَشِ أَوْ الْجُوعِ أَوْ التَّدَاوِيِّ، فَالظَّاهِرُ أَنَّهُ لَا يَبِيحُهَا أَصْلًا، وَ قَدْ رُوِيَ أَنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَ الْاِضْطِرَارِ إِلَى أَنْ يَشْرَبَ، فَأَمَّا الْاِكْلُ وَ التَّدَاوِيُّ فَلَا، وَ بِهَذَا التَّفْصِيلِ قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ، وَ قَالَ الثَّوْرِيُّ وَ أَبُو حَنِيفَةَ: يَحِلُّ لِلْمَضْطَّرِّ إِلَى الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ يَحِلُّ لِلتَّدَاوِيِّ بِهِ.

ثُمَّ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِاجْتِمَاعِ الْفَرْقَةِ وَ اِخْبَارِهِمْ، وَ بِأَنَّ طَرِيقَهُ الْاِحْتِيَاطُ يَقْتَضِيهِ.

وَ أَيْضًا تَحْرِيمَ الْخَمْرِ مَعْلُومٌ ضَّرُورُهُ، وَ اِبَاحَتُهَا تَحْتَاجُ إِلَى دَلِيلٍ، قَالَ: وَ مَا قَلْنَا مَجْمَعٌ عَلَيْهِ، وَ لَيْسَ عَلَى مَا قَالُوهُ دَلِيلٌ (٤).

ص: ١٥٨

١-١ (١) سورة البقرة: ٢١٩.

٢-٢ (٢) شرائع الاسلام ٣/٢٣١.

٣-٣ (٣) السرائر ٣/١٣١.

٤-٤ (٤) الخلاف كتاب الاطعمه، مسأله: ٢٧.

أقول:الاجماع غير ثابت فى موضع النزاع،و الدليل على ما قالوه أن الضرورات تبيح المحذورات،و الاخبار الواردة فى المنع من التداوى بها محموله على حال الاختيار،فيجوز التداوى بها حال الاضطرار،كما ذهب اليه جماعه من الاخبار.

و أما الاحتياط و ليس من الادله الشرعيه،فيقتضى أبحاثها عند الضروره، لان حفظ البدن و أجزاءه من الواجبات و تركه من المحرمات،و الاجتناب من الخمر و ما شاكلها من المسكرات انما يجب اذا لم يؤد الى ما هو أشد منه تحريما، و لذلك لم يجب حال التقيه و خوف قتل النفس و الضرر البدنى و المالى الذى لا يحتمل مثله مثله.

هذا،أقول:و مما يدل على جواز التداوى بالمحرم فى حال الاضطرار ما رواه الشيخ فى التهذيب و الاستبصار فى باب ما يجب على المحرم اجتنابه فى احرامه،عن الحسين بن سعيد،عن صفوان بن يحيى،عن اسماعيل بن جابر، و كانت عرضت له ربح فى وجهه من عله أصابته و هو محرم،قال فقلت لابي عبد الله عليه السلام:ان الطيب الذى يعالجنى وصف لى سعوطا فيه مسك،فقال:استعط به (١).

سعط الدواء،و أسعطه اياه أدخله فى أنفه،و السعوط كصبور ذلك الدواء.

وجه الدلاله أن المحرم يحرم عليه فى احرامه من الطيب أربعة أشياء:المسك و العنبر،و الورد،و الزعفران.و قد رخصه الامام عليه السلام أن يستعط و هو محرم بسعوط فيه مسك لضروره ما كانت به من عله.

و يستفاد من هذا الحديث الصحيح جواز الرجوع الى الطيب و العمل بقوله فى المعالجات،أفاد قوله الظن بما قال أم لم يفد،مسلمًا كان أم كافرا،عادلا كان

ص:١٥٩

أم فاسقا، كما يفيد ظاهر الاطلاق.

و القول بأن هذا الطيب لعله كان مسلما عادلا مفيدا قوله الظن بما قال، أو كان الامام عليه السلام عالما بالحال، و ان هذا السعوط نافع لهذا المرض، خلاف الظاهر و مدار الاستدلال على الظاهر، و لا تدفعه الاحتمالات البعيده، كما تقرر فى فن الاصول، و قد حكم بأنه الاخرى بالقبول.

و قال فى المبسوط: اذا لم يجد المضطر الا الخمر، فالنصوص لاصحابنا أنه لا سبيل لاحد الى شربها، سواء كان مضطرا الى الاكل و الشرب و التداوى، و به قال جماعه، و قال بعضهم: و يحل التداوى بها، قال: و يجوز على ما روى فى بعض أخبارنا عند الضروره التداوى به للعين دون الشرب (١).

أقول: هذه الاختلافات من شيخنا فى الفتاوى انما تنشأ من اختلافه فيما يعتبر فى الراوى و فى العمل بالاخبار، فتاره يشترط فى قبول الروايه الايمان و العدالة، كما قطع به فى كتبه الاصوليه، و هذا يقتضى أن لا يعمل بالاخبار الموثقه و الحسنه، و أخرى يكتفى فى العدالة بظاهر الاسلام و لا يشترط ظهورها، و مقتضاه العمل بها مطلقا كالصحيح.

و وقع له فى الحديث و كتب الفروع غرائب، فتاره يعمل بالخبر الضعيف مطلقا، حتى أنه يخصص به أخبارا كثيره صحيحه، حيث يعارضه باطلاقها.

و تاره يصرح به و الحديث لضعفه، و أخرى برد الصحيح معللا بأنه خبر واحد لا يوجب علما و لا عملا، كما عليه المرتضى.

هذا و قال ابن البراج: اذا كان فى الدواء شىء من الخمر، لم يجز التداوى به، الا أن لا يكون له عنه مندوحه، و الاحوط تركه.

و اختار العلامه جواز شربه عند خوف التلف من العطش و المرض اذا اندفعا

ص: ١٦٠

به، واستدل عليه بأن إباحه الميتة و الدم المسفوح و لحم الخنزير للمضطر تستلزم إباحه كل ما حرم تناوله، لان تحريمها أفحش، فإباحته تستلزم إباحه الادون.

و تبعه فى ذلك الشهيد الثانى قدس سره فى شرح الشرائع، حيث قال:

و تحريم الميتة و لحم الخنزير أفحش و أغلظ من تحريم الخمر، فإباحتهما للمضطر يوجب إباحه الخمر بطريق أولى.

ثم أيدته بروايه محمد بن عبد الله، عن بعض أصحابه، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام: لم حرم الله الخمر و الميتة و الدم و لحم الخنزير؟ فقال: ان الله تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحل لهم ما سواه من رغبه منه فيما حرم عليهم و لا الزهد فيما حل لهم.

و لكنه خلق الخلق و علم ما تقوم به أبدانهم و ما يصلحهم، فأحله لهم و أباحه تفضلا منه عليهم به لمصلحتهم، و علم ما يضرهم، فنهاهم عنه و حرمه عليهم، ثم أباحه للمضطر، فأحله فى الوقت الذى لا يقوم بدنه الا به، فأمره أن ينال منه بقدر البلغه لا غير ذلك الحديث (1). قال: و هو نص فى المطلوب لكنه مرسل

ص: ١٤١

١ - ١) تتمه الحديث فى الفقيه هكذا: ثم قال: و أما الميتة فانه لم ينل أحد منها الا ضعف بدنه، و وهنت قوته، و انقطع نسله، و لا يموت آكل الميتة الا فجأه. و أما الدم فانه يورث آكله الماء الاصفى و يورث الكلب، و قساوه القلب، و قله الرؤفه و الرحمه، حتى لا تؤمن على حميمه، و لا يؤمن على من صحبه. و أما لحم الخنزير، فان الله تبارك و تعالى مسخ قوما فى صور شتى، مثل الخنزير و القرد و الدب، ثم نهى عن أكل المثلثه، لئلا ينتفع بها و لا يستخف بعقوبتها و أما الخمر فانه حرمها لفعالها و فسادها. ثم قال: ان مدمن الخمر كعابد وثن، و يورثه الارتعاش، و يهدم مروءته، و يحمله على أن يجسر على المحارم من سفك الدماء، و ركوب الزنا، حتى لا يؤمن اذا سكر أن يشب على حرمه و هو لا يعقل ذلك، و الخمر لا يزيد شاربها الاكل شر «منه».

و فى سنده جهاله، فلذا جعلناه شاهدا لا دليلا (١) انتهى.

أقول: هذا الحديث مسند فى الفقيه (٢)، رواه الصدوق عن محمد بن عذافر عن أبيه، عن أبى جعفر عليه السّلام، و طريقه الى محمد هذا صحيح، كما يظهر من مشيخته.

حيث قال فيها: و ما كان فيه عن محمد بن عذافر، فقد روته عن أبى و محمد ابن الحسن رضى الله عنهما، عن سعد بن عبد الله و الحميرى جميعا عن محمد بن الحسين بن أبى الخطاب، عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن محمد بن عذافر الصيرفى (٣) انتهى.

و السند كما ترى فى غايه الصحه بقى الكلام فى عذافر بن عيسى الخزاعى الصيرفى الكوفى أبى محمد.

فنقول: أرباب الرجال و ان لم يصرحوا فى كتبهم بتوثيقه، الا أنهم لم يقدحوا فيه بوجه، بل صرحوا بأنه امامى من أصحاب الباقرين عليهما السّلام كما فى ترجمته و ترجمه زراره و ابنه محمد، و له عنهما عليهما السّلام روايات كثيره.

و قد قال بعض محققى أصحابنا ممن له قدم راسخه فى هذا الشأن فى بعض حواشيه على كتابه الموسوم بمجمع الرجال: ان من المدح و كماله أن يكون الرجل راويا عن أحد من النبى و الائمه عليهم السّلام، بأن يذكر فى أصحابه و رواته و لو حديثا واحدا و لا يذكر ذمه.

قال: و يوضح المطلب أنه لو لم يكن كون الرجل راويا عن واحد أو اثنين أو ثلاثة منهم عليهم السّلام من المدح الكلى، يصير كتاب الرجال للشيخ قدس سره

ص: ١٦٢

١- ١) مسالك الافهام ٢/٢٥١-٢٥٢.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٣٤٥-٣٤٦.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٤/٥١٨.

عبثاً، وكذلك كثير من كتاب فهرسته و كتاب النجاشى بلا نفع و فائده، فانه لا يذكر فى أكثر كتاب الرجال فى أبوابه ممن يروى عنهم عليهم السّلام و فى أبواب من لم يرو الا الرجل و والده و موضعه و صنعه فقط، بلا اشاره الى توثيقه و مدحه، كما لا يخفى على من له التتبع التام انتهى.

فظهر أن هذا حديث مسند حسن سنده، و لا أقل أن يكون قويا، و هو ما رواه الامامى الغير الممدوح و لا المذموم، فيكون دليلاً بناء على العمل بالحسان، و خاصه مثل هذا الحديث الوارد فى الطريقتين عن الامامين الهمامين الباقرين عليهما السّلام المطابق لمقتضى الدليل.

و اعلم أن بين ما نقله الشهيد الثانى فى شرح الشرايع، و رواه الصدوق فى الفقيه اختلاف، منه قوله «فقال: ان الله تبارك و تعالى لم يحرم ذلك على عباده و أحل لهم ما وراء ذلك عن رغبه فيما أحل لهم و لا زهد فيما حرمه عليهم» و لعله أظهر.

ثم أقول: و أما ما ذكره قدس سره من حديث الاولويه، فهو ممنوع، لانا لا نسلم أن تحريمها أفحش من تحريم الخمر، اذ لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، و لان آكل الميتة و الدم و لحم الخنزير لا يقتل و ان تكرر ذلك منه، بخلاف شارب الخمر لانه يقتل فى الثالثه أو الرابعه أو الثامنه، كما دلت عليه الاخبار و صرح به الاخيار، و هذا دليل على أن تحريمها أغلظ من تحريمها.

و فى الفقيه فى روايه ابراهيم بن هاشم، عن عمرو بن عثمان، عن أحمد بن اسماعيل الكاتب عن أبيه، قال: أقبل محمد بن على عليهما السّلام فى المسجد الحرام، فقال بعضهم: لو بعثتم اليه بعضكم يسأله، فأتاه شاب منهم فقال له: يا عم ما أكبر الكبائر؟ قال: شرب الخمر، فأتاهم فأخبرهم، فقالوا له: عد اليه فلم يزالوا به حتى عاد اليه فسأله.

فقال له: أ لم أقل لك يا ابن أخي شرب الخمر، ان شرب الخمر يدخل صاحبه فى الزنا و السرقة و قتل النفس التى حرم الله، و فى الشرك بالله، و أفاعيل الخمر تعلقو على كل ذنب كما تعلقو شجرتها على كل شجرة (١).

و ظاهر أن كل ما كان ذنبه أكبر كان تحريمه أغلظ و أفحش، و منه يلزم أن يكون تحريم الخمر أغلظ من تحريم الميتة و لحم الخنزير.

و أيضا فان الخمر مفتاح كل شر و شاربها كعابد وثن، و من شربها حبست صلاته أربعين يوما، فان تاب فى الاربعين لم تقبل توبته و ان مات فيها دخل النار، و لعن رسول الله صلى الله عليه و آله الخمر و غارسها و حارسها و حاملها و المحموله اليه و بايعها و مشتريها و آكل ثمنها و عاصرها و ساقياها و شاربها، و تحريم الميتة و أخواتها ليس بهذه الشده و الغلظه، فضلا عن أن يكون أغلظ منها.

و روى الصدوق فى الفقيه بسند حسن عن اسحاق بن عمار، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: آكل الميتة و الدم و لحم الخنزير عليه أدب، فان عاد أدب، قلت: فان عاد، قال: يؤدب و ليس عليه قتل (٢).

قال: و اذا شرب الرجل الخمر و النبيذ و المسكر جلد ثمانين جلده، و كلما أسكر كثيره فقليله و كثيره حرام، و الفقاع بتلك المنزله، و شارب المسكر خمرا كان أو نبيذا يجلد ثمانين جلده و يقتل فى الثامنه، الى هنا منقول من الفقيه.

الفصل الثالث: الجواب عن أخبار المنع

[الجواب عن أخبار المنع]

أجاب العلامة عن الاخبار الواردة فى المنع من التداوى بالخمر بحملها على

ص: ١٦٤

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٥٧١/٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٧١/٤.

طلب الصحة لا طلب السلامه،قال:و نحن انما نسوغ شربه فى طلب السلامه، بحيث لو لم يشربه أو يتداوى به حصل التلف،أما فى طلب العافيه فلا.

و كلامه هذا و ما نقلنا عنه سابقا صريح فى أن جواز شربه و التداوى به مشروط بشرطين:خوف التلف من المرض،و العلم و الظن المتأخم له بأن المرض أو خوف التلف منه يندفع به.

و ذلك يحصل:اما بالتجربه،أو القياس المفيد له،فكل طبيب لم يحصله لا يجوز له أن يداوى المريض به،و لا للمريض أن ينقاد له و يقبل منه،فلو اتفقا و فعلا و الحاله هذه أثما،و استحق المريض الشارب الحد،و الطبيب المداوى له بذلك التعزير على فعله المحرم.

فبالله عليك أيها الطبيب المداوى أن لا تقدم عليه من غير علم حاصل لك بأحد الطريقتين فتهلك و تهلك.

هذا و صرح صاحب الدروس فيه بجواز استعمال الخمر للضروره مطلقا حتى للدواء كالترياق و الاكتحال،لعموم الآيه الداله على جواز تناول المضطر اليه فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرِ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ (١) و حمل الاخبار الداله على المنع من استعمالها مطلقا حتى الاكتحال على الاختيار،و الفرق بين الحملين واضح.

و ما اختاره العلامة هو الأقوى،لان حفظ النفس من التلف واجب عقلا- و نقلا،و تركه محرم و هو أغلظ تحريما،فاذا تعارض التحريمان وجب ترجيح الاخف و ترك الأقوى.

و أيضا فان اباحه شربها حال التقيه اذا حصل خوف التلف من العدد بتركه يستلزم اباحه شربها و التداوى بها اذا حصل خوف التلف من المرض بتركه،و الاول لا يجوز تركه فكذا الثانى.

ص:١٦٥

و أما عدم جواز شربه مطلقا عند عدم خوف التلف، فلدلاله هذه الاخبار الكثيره عليه و فيها ما هو صحيح، مع أنه لا يحتاج الى دليل، لان الخمر و كل مسكر حرام بالضروره من الدين لا يجوز أكله و لا شربه و لا التداوى به الا ما أخرجه الدليل، و شربه لطلب الصحه ليس منه.

و قال بعض متأخري أصحابنا: لو قام غير الخمر مقامها و ان كان محرما قدم عليها، لاطلاق النهى الكثير عنها فى الاخبار، و هو جيد اذا كان غيرها أضعف تحريما منها، و أما اذا كان مثلها أو أقوى منها تحريما كالميته و الدم و لحم الخنزير، كما أشار اليه العلامة و تبعه فيه الشهيد الثانى.

و دل عليه قوله عليه السلام فى صحيحه الغنوى «هو خبيث بمنزله الميته» و قوله فى صحيحه الحلبي «انه بمنزله شحم الخنزير أو لحم الخنزير» فان المشبه به أقوى من المشبه على ما تقرر عندهم فلا.

مثلا- لو فرض أن الترياق الفاردق يقوم مقامها و فيه جزء من الميته، و هو أخبث منها و أشد تحريما، لما جاز تقديمه عليها و العدول منها اليه، فتأمل.

الفصل الرابع: ما يحصل به الضروره المبيحه

[ما يحصل به الضروره المبيحه]

خوف التلف من المرض، كما يحصل للمريض بتجربته أو بحذاقته فى الطب، و علمه بأن المرض الفلانى مهلك لو لا الدواء الفلانى، كذلك يحصل باخبار من يفيد اخباره العلم بذلك، مسلما كان أم كافرا، حاذقا كان أم غيره.

و بالجمله فهو فى ذلك يرجع الى ظنه المستند الى اماره، أو تجربته، أو قول من يفيد قوله الظن، و ان كان فاسقا أو كافرا، كأطباء غير المله.

ص: ١٦٦

فاذا حصل له الظن بأن الداء مهلك و الدواء منحصر في الخمر،وجب عليه استعماله بقدر ما يحصل له به ظن السلامه لا الصحه،كما في نظائره،فلو أفرط أو فرط و الحال هذه أثم.

و لا يجوز له الامتناع منه الى زمن اشرافه على الموت،فان التناول حينئذ لا ينفع و لا يدفع،بل لو انتهى الى تلك الحال لم يحل له التناول،لانه غير مفيد و الغرض من اباحه المحرم حفظ النفس.

و أما تركه الشرب مطلقا بعد حصول ظن التلف بتركه،فاعانته على النفس و هى حرام منهي عنه بقوله تعالى وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١).

و عن سيدنا أبى عبد الله الصادق عليه السلام:من قتل نفسه متعمدا فهو في نار جهنم خالدا فيها،قال الله تبارك و تعالى وَ لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا.

وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ عُدْوَانًا وَ ظُلْمًا فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (٢).

و القول بأن الصبر عنه لكونه محرما ضرب من الورع،فلا يكون تركه اثما منظور فيه،لانه في هذا الحال لا يكون حراما،بل يكون واجبا،لان حفظ النفس الموقوف عليه واجب،فيكون واجبا،فلا يكون تركه ورعا بل هو كفر.

كما يشعر به ما في نواتر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن الصادق عليه السلام من اضطر الى الميتة و الدم و لحم الخنزير،فلم يأكل شيئا من ذلك فهو كافر.أى:هو كالكافر لانه قاتل نفسه.

و بهذا يندفع قول ابن ادريس بعدم جواز التداوى به مطلقا،مستدلا عليه بقوله عليه السلام«ما جعل الله في حرام شفاء»لان كونه حينئذ من المحرمات الممنوع منها ممنوع،بل هو من المباحات و لا أقل منه،لما قد عرفت.

ص:١٦٧

١-١) سورة البقره:١٩٥.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٥٧١.

و أما استدلاله عليه باطلاق النص و الاجماع بتحريمه الشامل لموضع النزاع،فموجب بأن اطلاقهما مقيّد بغير صورته الاضطرار،توفيقا بين الادله.

تنبيه

[حكم من دلس الامر على المريض]

من دلس الامر على المريض و أطعمه شيئا من المسكر أو فرجه بدوائه ليصح لا ليسلم،فهو آثم لارتكابه محرما،و لكنه لا يحد بل يعزر.

نعم لو ترك المريض ذلك ظنا منه أنه نوع ورع،و تيقن الطبيب أو ظن ظنا متاخما للعلم بأن تركه هذا يؤدي الى اتلافه و اهلاكه،فدلس الامر و أطعمه ليسلم لا ليصح لا يكون آثما بل يكون مثابا،لان من أحيا نفسا فكأنما أحيا الناس جميعا.و الطبيب الحاذق أبصر بالمريض منه بنفسه،فليعمل فيه على رأيه،مراعيا فيه قانون الشريعة المطهره،لا ما يستفيدة من قانون ابن سينا اذا كان مخالفا له،فانه حينئذ لا ينفع و لا يدفع،فيكون كما قال الله تعالى خَسِرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةَ ذَلِكُمْ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (١)نعوذ بالله منه.

كتبه مؤلفه الحقير الفقير الى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل عفى الله عنه و عن والديه الكثير،و قبل بفضل رحمته منهم اليسير،انه بذلك جدير،و هو على ما يشاء قدير.

و الحمد لله العلى الكبير،و الصلاه على نبيه البشير النذير السراج المنير، و على آله و عترته سيما على أخيه المنصوص بخم الغدير.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة في (٢٨) رجب الاصب سنة (١٤١١)ه ق في بلدة قم المقدسه على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ١٤٨

رساله في حكم الحدث الاصغر المتخلل في غسل الجنابه

اشاره

في حكم الحدث الاصغر المتخلل في غسل الجنابه

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

ص: ١٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد من جعل الغسل أكمل (١) الطهارات، و الصلاة على نبيه و آله أفضل الصلوات، يقول العبد المفتاق الى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل:

هذه رساله محتويه على ثمانية فصول نبين فيها ما هو الظاهر عندنا من الاقوال المنقوله عن أصحابنا رضوان الله عليهم فى حكم الحدث الاصغر المتخلل قبل اكمال غسل الجنابه.

فان أصبت فيه فمن الله، و ان أخطأت فمن عند نفسى، و بالله أعتصم من الخطأ و الزلل فى القول و العمل، و هو الموفق للسداد و الصواب، و منه المبدأ

ص: ١٧١

١- ١) لانه أكمل من الوضوء، و هو أكمل من التيمم. أما الثانى فظاهر، و أما الاول فلقوله عليه السلام «أى وضوء أنقى من الغسل و أبلغ» و قوله «أى وضوء أظهر من الغسل» و اذا لم يكن أظهر منه فاما مساو له أم هو دونه، و المساواه لا يلائم مقام المدح، فيكون دونه. و أيضا فانه أقوى تأثيرا منه، حيث يرفع الحدث الاكبر دونه، و هو أحمر منه، و أفضل الاعمال أحمرها فتأمل فيه «منه».

و اليه المآب.

الفصل الاول: تنقيح المسأله

[تنقيح المسأله]

الحدث الواقع فى أثناء غسل الجنابه هل يبطل حكم الاستباحه أم لا-؟ و على الاول هل يوجب الوضوء أو الاعاده؟ ثلاث مذهب، ذهب الى كل ذاهب.

و الثانى منها نسب الى السيد المرتضى علم الهدى، و اختاره بعض (١) المتأخرين، و استدل عليه بأن الحدث الاصغر ليس موجبا للغسل و لا لبعضه قطعاً فيسقط وجوب الاعاده، و أما وجوب الوضوء فان الحدث المتخلل لا بد له من رافع، و هو أما الغسل بتمامه أو الوضوء، و الاول منتف لتقدم بعضه، فتعين الثانى (٢) انتهى.

و لك أن تقول: انا لم نجعل وجوب الاعاده معلولاً لايجاب الحدث الاصغر الغسل و بعضه، حتى يتفرع عدمه على عدمه، بل جعلناه معلولاً لابطاله حكم الاستباحه المسلم عندنا و عندكم.

فانه لما أبطله فلا بد من تجديد طهاره لها، و هو الان جنب، لان حدث الجنابه انما يرتفع بتمام الغسل، و طهاره الجنب للاستباحه انما هى بالغسل دون الوضوء، فيجب عليه اعاده ما سبق من أبعاض الغسل تحصيلاً للاستباحه، فهنا أوجب الحدث الاصغر اعاده بعض الغسل، اذ لولاه لما وجبت عليه اعادته.

و هذا الجواب كأنه أحسن مما أجاب به آيه الله علامه فى المختلف، بأن

ص: ١٧٢

١-١) المراد بهذا البعض سيدنا قدس سره فى المدارك.

٢-٢) مدارك الاحكام ٣٠٧/١.

ايجاب الاعاده ليس باعتبار الحدث الاصغر، بل بحكم الجنابه الباقي قبل كمال الغسل انتهى.

و لعل الوجه فيه أن الحدث الاصغر لما أبطل حكم الاستباحه، و أوجبت تجديد طهاره لها، و كان هو الان كما كان جنباً، و طهارته لها انما هي بالغسل، أوجب ذلك عليه اعادته، فالموجب للاعاده هنا في الحقيقه هو بقاء الجنابه، اذ لولاه لما وجبت عليه بالحدث الاصغر، بل كان الواجب هو الوضوء لا الاعاده.

و يمكن أن يقال: ان الموجب هنا هو المجموع لا- الجنابه بدونه و لا هو بدونها بل لكل دخل في الايجاب، و الموجب التام هو المجموع لا- كل منهما بحياله، فتأمل. و أما أن الحدث المتخلل لا بد له من رافع فمسلم، و لكن نقول: انه الغسل بتمام أجزائه فيجب عليه اعادته لا الوضوء، فانه لا يرفعه في هذه الصور.

و استدل المحقق على ما نقل عنه شارح الجعفرية على صحه مذهب السيد بعد اختياره بأن الحدث الاصغر اذا حصل بعد اكماله أى الغسل أوجب الوضوء فكذا في أثناؤه.

و نقل العلامة في المختلف هذا الدليل عن السيد، حيث قال: و قال السيد المرتضى: يتم الغسل و يتوضأ اذا أراد الدخول في الصلاه، و احتج عليه بأن الحدث الاصغر لو حصل بعد كمال الطهاره أوجب الوضوء، فكذا في أثناؤها.

أقول: و يمكن معارضته بمثله، بأن الحدث الاصغر لو حصل قبل الشروع في الطهاره لم يوجب الوضوء فكذا في أثناؤها، على أنه قياس معه فارق، لان الاول لا يلزمه محذور بخلاف الثانى.

لانك قد عرفت أن الحدث الاصغر اذا حصل في أثناء الطهاره و أبطل حكم الاستباحه، فلا بد لها من تجديد طهاره، و طهاره الجنب للاستباحه هي الغسل لا الوضوء.

و أيضا فان الوضوء منقى مع غسل الجنابه، بل مع غيره أيضا من الاغسال الواجبه و المندوبه الا غسل يوم الجمعه.

أما الاول، فلقول سيدنا الصادق عليه السلام: فى كل غسل وضوء الا الجنابه (١).

و قوله عليه السلام فى صحيحه زرارہ: ليس قبله و لا بعده وضوء (٢).

و قوله فى صحيحه حكم بن حكيم: أى وضوء أنقى من الغسل و أبلغ (٣).

و قول الرضا عليه السلام فى صحيحه أحمد بن محمد: و لا وضوء فيه (٤).

و قول الباقر عليه السلام فى صحيحه سليمان بن خالد: الوضوء بعد الغسل بدعه (٥) و له نظائر.

لا- يقال: ان الروايه الاولى مرسله رواها الشيخ فى التهذيب عن ابن أبى عمير، عن حماد بن عثمان و غيره، عن أبى عبد الله عليه السلام، و قد طعن المحقق فى المعتبر و الشهيد الثانى فى شرح درايه الحديث فى مراسيله.

لانا نقول: يعارضه تصريح الشيخ بأن ابن أبى عمير لا يروى الا عن الثقات و كونه ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه، و اشتهاً مراسيله بين الاصحاب.

و أما الثانى، فلما روى فى الكافى أنه ليس شىء من الغسل فيه وضوء الا- غسل يوم الجمعه، فان قبله وضوء، ثم قال: و روى أى وضوء أظهر من الغسل (٦).

و هذا منه اشاره الى ما فى التهذيب فى صحيحه محمد بن مسلم عن أبى جعفر

ص: ١٧٤

١-١) تهذيب الاحكام ١/١٤٣.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١/١٤٨.

٣-٣) تهذيب الاحكام ١/١٣٩.

٤-٤) تهذيب الاحكام ١/١٣١.

٥-٥) تهذيب الاحكام ١/١٤٠.

٦-٦) فروع الكافى ٣/٤٥، ح ١٣.

عليه السلام قال: الغسل يجزئ عن الوضوء و أى وضوء أطهر من الغسل (١) فإنه يدل على عدم الاحتياج الى الوضوء فى شىء من الاغسال، الا أن يجعل اللام (٢) فى الغسل اشاره الى غسل الجنابه و هو بعيد، مع أنه يستلزم المطلوب.

لانا نقول: هذا الغسل المتخلل بالحدث ان كان غسل جنابه، فالوضوء معه منفى، و ان لم يكن فالحدث الاكبر معه باق، فلا يجدى معه الوضوء.

و القول بأن قوله عليه السلام «فى كل غسل وضوء الا الجنابه» لا عموم له على وجه يتناول هذه الصوره، محل نظر، لان المستثنى و هو غسل الجنابه المنفى عنه الوضوء مفهوم كلى يصدق على كل فرد من أفراده، فان كان هذا فردا منه كان الوضوء معه منفيا، و الا فلا يجدى نفعا.

نعم لو قيل: انه فرد منه و لكن الوضوء انما يكون منفيا مع غسل الجنابه لم يتخلله حدث، و هو الفرد الغالب منه، و عليه فحمل الروايات الوارده فى بيانه و نفى الوضوء معه لم يكن بعيدا.

و لكن ظنى أن الذى سبق آنفا من أن الحدث الاصغر الواقع فى الاثناء يبطل حكم الاستباحه، و بعد ابطاله له لا بد من تجديد طهاره لها و طهاره الجنب هى الغسل لا الوضوء تمام على من قال بتأثيره و ابطاله حكم الاستباحه، فتأمل.

و القول بأن ظاهر الكتاب و السنه يفيد أن الحدث الاصغر يوجب الوضوء لا اعاده الغسل، مجاب بأن هذا مسلم فيما اذا وقع بعد اكماله، و اما اذا وقع فى

ص: ١٧٥

١-١) تهذيب الاحكام ١/١٣٩.

٢-٢) اشاره الى ما قيل أن غسل الجنابه من بين الاغسال لحصوله سببه فى أكثر الاحيان و كثره الاحتياج اليه، حتى صار غيره اليه بمنزله النادر المعدوم، كان بمنزله الحاضر المعهود فى الذهن، فالحمل عليه غير بعيد و فيه أن هذا مسلم اذا كان غير غسل الجنابه نادرا قليل الوقوع، و ليس الامر كذلك، بل الظاهر العموم بقريته التعليل «منه».

الاثناء، فافادتهما ذلك ممنوع و الفرق جلى كما سبق.

الفصل الثانى: تحقيق حول القول باتمام الغسل

اشاره

[تحقيق حول القول باتمام الغسل]

القول باتمام الغسل خاصه، كما ذهب اليه ابن ادريس و ابن البراج، و تبعهما فيه بعض (1) المتأخرين، و استدل عليه بأن الحدث الاصغر غير موجب للغسل، فلا معنى للاعاده، و الوضوء منقى مع غسل الجنابه بالنص و الاجماع.

محل نظر أيضا، لما سبق فى الفصل السابق، و لامتناع خلو الحدث الواقع فى الاثناء عن أثر، فهو موجب: اما اعاده الغسل من رأس، أو الوضوء بعد اتمامه و الثانى منقى لما أفاده من النص و الاجماع، فتعين الاول.

لا يقال: ان الاجماع غير ثابت فى محل النزاع، للخلاف المنقول عن المرتضى.

لانا نقول: انه قد انعقد قبله، اذ لم ينقل عن أحد ممن سبقه هذا الخلاف، و الا لكانت نسبته اليه أولى من نسبته اليه.

بل الظاهر كما يشهد به التأمل و التتبع أن من زمن أصحاب المعصومين عليهم السلام الى زمانه كان القول بنفى الوضوء الواجب مع غسل الجنابه مطلقا شايعا من غير نكير و لا تفصيل.

و لعله لذلك حكم على بن الحسين بن بابويه، و هو من قدماء أصحابنا ممن أدركوا بعض سفراء صاحبنا و وكلائه صلوات الله عليه بوجوب اعاده الغسل فى

ص: ١٧٤

١- ١) المراد بهذا البعض شيخنا المحقق الثانى الشيخ على «منه».

الصورة المفروضة، حذرا عن اجتماع وضوء الواجب مع غسل الجنابه.

اذ لا بد لرفع الحدث الواقع من رافع: اما الاعاده، أو الوضوء، و الثانى لما كان فيه المحذور المذكور لا جرم حكم بالاعاده، و نقل فى ذلك حديثا مطابقا مضمونه مقتضى الدليل، و لذا اكتفى بنقله عن تقرير الدليل، و استغنى به عن القول و القيل.

هذا و قد قرر بعضهم الدليل على صحه مذهب ابن ادريس و شيعته بتقرير آخر، و هو أن الحدث الاصغر لا- يوجب الغسل اجماعا، بل الاصغر يدخل تحت الاكبر، و لا دليل على وجوب الوضوء مع تحقق الغسل، فلا تجب عليه اعادته و لا الوضوء معه، بل عليه الاتمام خاصه.

و فيه أيضا نظر. أما أولا، فلما سبق أن ايجاب الاعاده ليس لايجاب الحدث الاصغر الغسل، ليلزم من عدمه عدمه، بل لا بطلاله حكم الاستباحه.

و أما ثانيا، فلان دخول الاصغر تحت الاكبر و ارتفاعه بارتفاعه مسلم اذا وقع قبل الاخذ فى الغسل. و أما اذا وقع فى أثناءه، فدخوله تحته و ارتفاعه بارتفاعه ممنوع، بل هو عين موضع النزاع.

و لذا حكم فريق بارتفاع الاكبر باتمام الغسل دون الاصغر، حيث أوجبوا لارتفاعه الوضوء، و دليلهم على وجوبه مع تحقق الغسل أن الآيه و الاخبار الكثيره دلت على أن الحدث الاصغر موجب للوضوء، خرج منه ما كان قبل غسل الجنابه بالدليل، فبقى الباقي على حال ايجابه.

و احتمال عدم تأثيره فى الاثناء مع تأثيره بعد تمام الغسل بعيد، و الاحتمالات البعيده لا تدفع الظواهر، و القول بتأثيره و ارتفاعه باتمام الغسل أبعد. و كيف يكون اتمامه سببا لرفعه؟ و بعض السبب لا يكون سببا. هذا كلامهم.

و لا كلام لنا معهم الا فى ايجابه الوضوء دون الاعاده، فان فيه ما عرفته.

شنع القائل بوجوب الاتمام و الوضوء على القائل بوجوب الاتمام خاصة

، بأنه يلزمكم أن لو بقى من الغسل قدر درهم من الجانب الايسر ثم تغوط، أن يكتفى عن وضوئه بغسل موضع الدرهم، و هو باطل.

أجاب عنه القائل بوجوب الاتمام خاصة، بأن هذا مجرد استبعاد غير نافع فى الاحكام الشرعيه،لانه اذا جاز ارتفاع حدث الجنابه بغسل هذا القدر اليسير و بقاءه مع ما يترتب عليه من الاثار بدونه، فلم لا يجوز أن يرتفع به الحدث الاصغر أيضا.

مع أنه وارد عليكم مثله، فانه يلزمكم أن من غسل من رأسه جزءا يسيرا بقدر درهم ثم أحدث، أن لا يكفيه غسل تتمه الاعضاء، و لا يسوغ له الدخول فى الصلاه الا بعد الوضوء، و هو أشد استبعادا مما ذكرتم.

و فيه ما سبق أن بعض السبب خاصة مثل هذا القدر القليل لا يكون سببا تاما، و لهذا لا يجوز أن يرتفع به الحدث الاصغر، و ليس هذا فى صورته ارتفاع الحدث الا-كبر به،لانه بمنزله الجزء الاخير من العله التامه لرفعه،فاذا تحقق صار المؤثر تاما بالنظر الى رفع حدث الجنابه ناقصا بالنظر الى حصول الاستباحه، فيترتب الاثر على الاول دون الثانى.

و بالجمله رافع الحدث اما طهاره كبرى بتمامها،أو طهاره صغرى كذلك و لا- ثالث لهما،فلا- يجوز أن يكون بعض الرافع رفعا، ضروره أن لا تأثير للعله الناقصه فى ايجاد المعلول و احداثه.

فبعد تسليم تأثير الحدث الاصغر الواقع فيما قبل الجزء الاخير من الغسل، فالقول بجواز ارتفاعه بغسل هذا القدر كاد بطلانه أن يكون ضروريا، و أمثال هذه

المنوع و الاحتمالات البعيده تجرى فى كثير من الضروريات، لكنها لا تقدر فى اثبات أصل المقصود، فتأمل.

و يمكن الزام القائل بوجوب الاعاده بمثل هذا أيضا، بأن يقال: لو وجبت الاعاده بتخلل الحدث الاصغر فى الاثناء، لزم عليه اذا بقى من جانبه الايسر قدر درهم ثم أحدث أن يعيد الغسل و يجاب بالتزامه، فانهم يقولون بوجوب الاعاده و ان بقى من بدنه جزء لا يتجزى، لانه حال بقاءه يكون جنبا، و طهاره الجنب للاستباحه بالغسل لا الوضوء.

الفصل الثالث: المذهب المختار فى المسأله

[المذهب المختار فى المسأله]

أحق المذاهب بالاتباع فى هذه المسأله ثالث المذاهب، و اليه ذهب الشيخ فى المبسوط (١) و النهايه (٢) و ابنا بابويه و جماعه من قدماء الاصحاب و متأخريهم كالشهيد الاول فى الذكرى (٣) و اللمعه، و الثانى فى شرح الشرايع، و العلامه فى الارشاد و غيرهم.

و مستندهم فى ذلك زائدا على ما سبق و سيأتى ما رواه الصدوق فى كتاب عرض المجالس عن سيدنا أبى عبد الله الصادق عليه السلام قال: لا بأس بتبويض الغسل تغسل يدك و فرجك و رأسك، و تؤخر غسل سائر جسدك الى وقت الصلاه، ثم تغسل جسدك اذا أردت ذلك، فان أحدثت حدثا من بول أو غائط أو ريح أو منى بعد ما

ص: ١٧٩

١-١) المبسوط ٢٩/١.

٢-٢) النهايه ص ٢٢.

٣-٣) الذكرى ص ١٠٦.

غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك، فاعد الغسل من أوله (١).

و هذا كما ترى حديث منفصل صريح في بطلانه و وجوب اعادته بوقوعه في أثنائه، صغيرا كان أم كبيرا بلا فرق بينهما.

قال سيدنا في المدارك: لو صحت هذه الروايه لما كان لنا عنها عدول لصراحتها في المطلوب، الا أنى لم أقف عليها مسنده (٢). أقول: قد أفتى بها على بن الحسين بن موسى بن بابويه أبو الحسن والد الصدوق قدس الله روحهما في رسالته اليه، كما ذكره في الفقيه.

حيث قال: و قال أبي رحمه الله في رسالته الى: لا بأس بتبويض الغسل، تغسل يديك و فرجك و رأسك (٣)، و ذكر عين عبارته الحديث المذكور من غير زياده و لا نقصان.

و من البعيد بل أبعد منه أن يعمل و يفتى مثله و مثل ابنه و جماعه من الموثقين بحديث غير صحيح و لا مسند و لا محفوظ بقرائن تفيد صحته و صدوره من المعصوم مع عدالتهم و كمال احتياطهم، و تصلبهم في الدين، و قرب عهدهم بزمان المعصوم و صحبتهم و اختلاطهم سفراءه و وكلاءه، كما يظهر من كتب الرجال.

حيث نقلوا أن والد الصدوق قدم العراق و اجتمع مع أبي القاسم الحسين ابن روح السفير و سأله مسائل و بعد ما فارقه كاتبه و جعله واسطه بينه و بين صاحبنا صلوات الله عليه في طلب الولد.

فكتب عليه السلام اليه: قد دعونا الله لك بذلك، و سترزق ولدين ذكرين خيرين فولد له أبو جعفر و أبو عبد الله من أم واحد، و كان أبو جعفر الصدوق يقول: أنا

ص: ١٨٠

١-١) وسائل الشيعه ٥٠٩/١، ح ٤.

٢-٢) مدارك الاحكام ٣٠٨/١.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٨٨/١.

ولدت بدعوه صاحب الامر عليه السلام و كان يفتخر بذلك و هو فى محله.

و من خلاف العاده أن يعمل و يفتى مثله بأمر و يأمر ولده العزيز به،و لم يحصل له فيه العلم مع تمكنه منه و قدرته على استعمال ما هو الحق فيه.

و لعله وجه ما قال فى المذكرى من أن الاصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرايع أبى الحسن بن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به،و ان فتواه كروايته،و لهذه العله تراهم يرجحون الاخبار المعموله عند المتقدمين الموافقه لفتاوى أكثرهم على أخبار صحيحه الاسانيد.

أقول:إذا كانت فتواه فى أمر كروايته فيه،فكيف ظنك بما اذا اجتمعنا فيه؟ و قد تحقق هنا ما كان باعنا لهم على تمسكهم بما يجدونه فى شرايعه،و هو اعواز النصوص،اذ لا نص فيه سوى ما ذكره فى رسالته الى ولده،و رواه هو فى عرض المجالس،فكيف يتمسكون بما يجدون من فتواه فى غير هذا الموضع،و لا يتمسكون به فيه و هو أولى به لما سبق.

بل نقول:عملهم بمضمونه و افتاؤهم به أول دليل و أعدل شاهد على صحه سنده و ثبوته عندهم،و هذا القدر من الظن يكفينا للعمل بمضمونه،و خاصه اذا وافق مضمونه مقتضى الدليل،كما مضى و سيأتى.

و ليس هذا من مقوله التقليد،كما يظهر بالنظر الحديد،بل هو استدلال بالقرائن الواضحه الجليه على صحه السند و ثبوته،لان جماعه من العدول و الموثقين اذا نقلوا حديثا و عملوا بمضمونه و أفتوا به،يغلب على الظن أنه حجه،لان عدالتهم مانعه من عملهم و افتائهم بغير حجه شرعيه،و المفروض أن لا- حجه لهم فيهما الا هذا الحديث،كما ظهر مما نقلناه من صاحب الرساله رحمه الله.

اللهم الا أن يقال:انهم كانوا يعملون بالاخبار الضعيفه،كما صرح الشيخ فى الفهرست،و كذا الصدوق فى الفقيه،بأن فى الاخبار الضعيفه ما هو معتمد

بين الطائفة. و هذا عذر واضح لهم في العمل بها.

و لكنه لا- يجدينا نفعا، لما تبين من كثره وقوع الخطأ في الاجتهاد، و ان مبنى الامر على الظن لا اليقين، فالموافقه لهم فيما قالوه و أفتوا به تقليد لا يسوغ و فيه أن هذا خبر محذوف السند لم يعرف ضعفه، نعم هو مرسل باصطلاح المتأخرين، و لكن ارسالهم له و حذفهم (1) سنده مع عملهم بمضمونه و افتائهم به، يفيد أنه كان مسندا لديهم حجه عندهم، و الا لما عملوا بمضمونه و لا أفتوا به.

فاذا لم يكن من الفرقة المحقه خبر يخالفه و جب العمل به، و لا سيما اذا أيد بغيره من الدليل، لان ارسالهم هذا منجبر بعملهم به و اعتمادهم عليه، كيف لا و جم من متأخري أصحابنا عملوا بالمرسل من غير أن يسبقهم به أحد من السلف.

فكيف اذا وجد فيهم جماعه قد عملوا به و بنوا افتائهم عليه، و لا معارض له من جهه الاخبار، بل له معاضد من حيث الاعتبار، لان الحدث الواقع في الاثناء ممتنع خلوه عن أثر، فهو موجب اما اعاده الغسل أو الوضوء و الثاني كما عرفته، فتعين الاول.

الفصل الرابع: مذهب السيد المرتضى في المسأله

[مذهب السيد المرتضى في المسأله]

سيدنا المرتضى لما لم يكن عاملا بخبر الواحد ترك العمل بمضامين الاخبار و استدل على عدم وجوب الاعاده بما سبق، فتبعه في ذلك بعض المتأخرين، و قد حوا

ص: ١٨٢

١ - ١) الظاهر أن هذا الحذف كان من الصدوق في عرض المجالس، و أما أبوه فانما أفتى عين الحديث بعينه من غير اشعار بكونه حديثا، و هذا يدل على غايه اعتماده على هذه، كما يظهر بأدنى تأمل «منه».

فى الخبرين المذكورين بما سبق من عدم كون أحدهما مسندا و الآخر عاما و فيه ما عرفته.

و به يظهر أن مذهب السيد ليس سيد المذاهب، كما ظنه الفاضل الاردبيلي فى شرحه على الارشاد (١) عند شرح قول مصنفه «و لو أحدث فى أثنايه بما يوجب الوضوء أعاد» و تبعه فى ذلك تلميذه سيدنا فى المدارك (٢). بل المذهب الخالى عن التشويش فى هذه المسأله ما ورد عليه النص الدال على وجوب الاعاده.

و أما مذهب السيد، فهو كما ينافيه هذا النص الصريح، كذلك ينافيه اطلاق النصوص الداله على عدم جواز الوضوء مع غسل الجنابه، بل و مع غيره أيضا على أن مذهبه خلاف ما يقتضيه الاخبار الوارده فى الحث على مراعاة الاحتياط و تحصيل البراءة اليقنيه فى الاحكام و العبادات كما سيأتى.

و منه يعلم أن الحدث الموجب للوضوء لو تخلل فى غير غسل الجنابه من الاغسال يوجب بطلان حكم الاستباحه و اعادته من رأس، اذ لا وضوء معه أيضا، فلا يسوغ اتمامه و الوضوء معه.

فقول الشهيد الثانى فى شرح الشرائع: انما الخلاف فى غسل الجنابه، أما غيره فيكفى اتمامه و الوضوء معه بغير اشكال. محل اشكال أيضا، و هو مبنى على عدم كفايه غير غسل الجنابه عن الوضوء، كما هو المشهور.

و لكن ظاهر كثير من الاخبار الصحيحه و الموثقه، كموثقه عمار قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابته أو يوم الجمعة أو يوم عيد، هل عليه الوضوء قبل ذلك أو بعده؟ فقال: لا ليس عليه قبل و لا بعد قد أجزأه الغسل و المرأه مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض أو غير ذلك، فليس عليها الوضوء لا

ص: ١٨٣

١-١) مجمع الفائدة ١٤٠/١.

٢-٢) مدارك الاحكام ٣٠٧/١.

قبل و لا بعد قد أجزأها الغسل (١).

يفيد عدم الحاجه الى الوضوء فى شىء من الاغسال، كما هو مذهب المرتضى

الفصل الخامس: تحقيق حول استدلال العلامه فى المسأله

[تحقيق حول استدلال العلامه فى المسأله]

استدل العلامه فى النهايه على وجوب الاعاده، بأن الحدث الاصغر لو تعقب كمال الغسل أبطل حكم الاستباحه، ففى أبعاضه أولى، فلا بد من تجديد طهاره لها و هو الان جنب، اذ لا يرتفع الا بكمال الغسل، فيسقط اعتبار الوضوء (٢).

و أجاب عنه بعض (٣) المتأخرين بمنع الاولويه، قال: بل القدر المسلم أن الحدث الاصغر اذا لم يجامع الاكبر فهو سبب لوجوب الوضوء، و اذا جامع الاكبر فلا تأثير له أصلا، لا بد لذلك من دليل، ألا يرى أنه بعد الغسل يقتضى الوضوء، و فى الاثناء لا يقتضيه عندكم، فلم لا يجوز أن لا يؤثر فى الاثناء أصلا أو يؤثر تأثيرا يرتفع ببعض الغسل، لا بد لنفيه من دليل.

أقول: الحدث الاصغر اذا وقع مع الاكبر أو بعده و قبل الشروع فى الغسل فلا تأثير له أصلا. و أما اذا وقع فى الاثناء، ففى تأثيره و عدمه خلاف، فمن قال بوجوب الاعاده أو الوضوء معه، قال بتأثيره فى ابطال حكم الاستباحه، فالفريقان متفقان على تأثيره، و أثره مختلفان فى موجهه. و أما من قال باتمامه خاصه، قال بأنه لا تأثير له أصلا، فوجوده عدمه عنده.

ص: ١٨٤

١-١) تهذيب الاحكام ١/١٤١.

٢-٢) نهايه الاحكام ١/١١٤.

٣-٣) المراد بهذا البعض صاحب الذخيره «منه».

و لعل القول بالتأثير أمتن، لان لكل جزء من أجزاء الغسل تأثيرا ناقصا في رفع الحدث و حصول الاستباحه و تحققها، كما أن للغسل بتمام أجزائه تأثيرا تاما فيه، فاذا تعقبه الحدث الاصغر أبطل تأثيره في حصول الاستباحه، و يبطل بطلانه تأثير كمال الغسل في حصولها، ضروره انتفاء تأثير الكل بانتفاء جزئه.

و بالجمله لا تأثير له بالنظر الى الغسل و كل جزء منه، فانه لا يبطلهما و لكن له تأثير بالنظر الى كفايته عن الاعاده و الوضوء، و أما أنه اذا تعقب أبعاضه أبطل حكم الاستباحه بطريق أولى، فلان رفع التأثير عن جزء الشيء و ابطال حكمه أسهل من رفع التأثير عن الكل و ابطال حكمه، فان كان الشيء مؤثرا في الكل رافعا تأثيره و هو على كمال قوته و تأثيره التام، فكونه مؤثرا في الجزء رافعا تأثيره و هو في غايه ضعفه أولى، و لعله أمر ضرورى.

و انما يقول المنازع فيه بخلافه زعما منه أن بين الصورتين فرق، و هو أن بعد تمام الغسل قد ارتفع الحدث و أبيضت العباده، فأمكن طء حكم الحدث، و هو بطلان الاستباحه بخلاف ما قبله، لان الحدث لا يرتفع الا بتمام الغسل.

و هو مجاب بأن هذا ليس فرقا يعتد به، و ذلك لان الحدث الواقع فى الاثناء بعد تمام جزء من الغسل، يبطل تأثيره فى حصول الاستباحه، و بعد بطلان التأثير لا يتحقق الاثر.

فحاصل الفرق أن فى الصوره الاولى كانت الاستباحه متحققه، ثم رفعت بالحدث المتعقب، و فى الثانيه لم تكن متحققه، و لكن منع من تحققها مانع، و هو الحدث المتعقب، و هذا لا يضر بأصل المقصود.

فظهر أن الاولويه المذكوره غير قابله للمنع، و منه علم أن الحدث الواقع فى الاثناء له تأثير بين فى رفع حكم الاستباحه، فلا بد من تجديد طهاره لها، و هو الان كما كان جنب، و طهاره الجنب لتحصيل الاستباحه انما هى بالغسل دون

الوضوء، فيسقط حينئذ اعتباره.

و يؤكد الخبر المذكور في عرض المجالس، بل هذا الذي أفاده المستدل بيان في الحقيقه للحكمه في أمره عليه السّلام باعاده الغسل اذا تخلله الحدث الاصغر.

ثم أنت خبير بأن القول بتأثيره في رفع الاستباحه اذا لم يجامع الا-كبر و عدمه اذا جامع، قول بالفرق بين الصورتين، و الفارق مطالب بالدليل لا النافي فتأمل.

و اعلم أن هنا مقدمتين متعارضتين، بيانه موقف على مقدمه هي أن مما يجرى مجرى الاصل الاستصحاب، و حقيقته ترجع الى أن الاصل بقاء الشيء على ما كان كان نقول: هذا شيء كان مؤثرا، و الاصل بقاءه على تأثيره حتى يعلم خلافه، فاذا علم خلافه و هو عدم التأثير، فالاصل بقاءه عليه الى أن يعلم تأثيره.

اذا تمهد هذا فنقول: للقاتل بالتأثير أن يقول: ان الحدث الاصغر كان له تأثير في ابطال حكم الاستباحه في صورته الانفراد، و الاصل بحكم الاستصحاب بقاءه في صورته الاجتماع الى أن يعلم بدليل زواله، و الاصل أيضا عدم الفرق في ذلك بين صورتى الانفراد و الاجتماع.

و للقاتل بعدمه أن يقول: انه لم يكن مؤثرا وقت اجتماعه مع الاكبر قبل الاخذ في الغسل، و الاصل بحكم الاستصحاب بقاءه عليه في الاثناء، و الاصل أيضا عدم الفرق في ذلك بين صورتى مجامعته له قبل الغسل أو في الاثناء.

و الخبر المذكور في عرض المجالس، و بعد عدم تأثيره في الاثناء مع تأثيره بعد تمامه، و ذهاب الفريقين و هم معظم أعيان الفقهاء الى تأثيره، مع ما تقرر عندهم أن الاحتمالات البعيده لا تقدر في الظواهر، يؤيد القول بالتأثير.

و أما ما اشتهر بين الطلبة اذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال، فانما هو في العقلية الصرفه المطلوب فيها اليقين. و أما في النقلات التي يكتفى فيها بمجرد

و به یندفع ما یمکن أن یرقال: ان العقل غیر مستقل فی الاحکام الشرعیه، فلعل الحدث الاصغر اذا تعقب کمال الغسل أثر فی ابطال حکم الاستباحه اذا تعقب أبعاضه لم یؤثر فیہ، فتأمل.

و أما التنویر الذی ذکره، ففیہ أن الحدث الواقع بعد الغسل انما یقتضی الوضوء، لانه یبطل حکم الاستباحه الحاصله من الغسل الکامل لا الغسل نفسه، فلا بد حینئذ لم یرید الدخول فی العبادات من تجدید طهاره لها، و هو الان لیس بجنب، و طهاره غیر الجنب للاستباحه انما هی بالوضوء.

و أما الحدث الواقع فی الاثناء، فانما لا یقتضیه بل تقتضی الاعاده، لانه لما أبطل حکم الاستباحه فلا بد من تجدید طهاره لها، و هو الان کما کان جنب، و طهارته للاستباحه انما هی بالغسل، فیسقط اعتبار الوضوء، فعدم اعتبار الوضوء لعدم اقتضائه له هنا لمانع، و لا مانع له من اقتضائه الغسل، فاذا رفع المانع و وجد المقتضی أثر و تحقق المقتضی.

و مثل هذا قوله أو یؤثر تأثيراً یرتفع ببعض الغسل، لان رافع الحدث فی الشریعه المطهره: اما طهاره کبری، أو طهاره صغری، و لا ثالث لهما، فبعض کل منهما لا یرفع رافعا، لعدم تأثير السبب الناقص فی المعلول بالایجاد، فهذا هو الدلیل.

ثم قال قدس سره: و قریب منه، أى من کلام العلامه کلام الشہید فی الذکرى حیث رجح وجوب الاعاده لامتناع الوضوء فی غسل الجنابه، و امتناع خلو الحدث عن أثر هنا مع تأثيره بعد الکمال. و جوابه یرتفع مما قررناه.

أقول: و جوابه أيضا یرتفع مما قررناه.

ثم نقل قدس سره عن الشارح الفاضل دلیلاً آخر علی وجوب الاعاده، و هو

أن غسل الجنابه يرفع أثر الحدث الا-كبر و الاصغر على تقدير وجوده قبل الغسل فهو مؤثر تام لرفعهما معا، فكل جزء منه مؤثر ناقص في رفعهما، بمعنى أن له صلاحية التأثير.

ولهذا لو أخل بلمعه يسيره من بدنه لم يرفع الحدث أصلاً، لأن كمال التأثير موقوف على كل جزء من الغسل، فإذا فرض عروض حدث أصغر في أثناءه، فلا بد لرفعه من مؤثر تام، وهو اما الغسل بجميع أجزائه كما قررناه، أو الوضوء، و الثاني منتف في غسل الجنابه، للاجماع على عدم مجامعه الوضوء الواجب له و ما بقى من أجزاء الغسل ليس مؤثراً تاماً لرفعه، فلا بد من اعادته من رأس.

ثم أجاب عنه، بأننا لا نسلم أن غسل الجنابه يرفع أثر الحدث الاصغر، إذ لا نسلم أن الحدث الاصغر اذا جامع الجنابه يكون له أثر يحتاج الى رافع و لا- دليل اذ لا يستقل العقل بالحكم عليه و لا اجماع فيه، انما الاجماع على أن الاحداث اذا حصلت مع عدم مجامعتها للجنابه كانت سبباً لوجوب الوضوء، و لا دلالة للكتاب أيضاً عليه.

فلا يتخيل هنا دليل الا الاخبار الداله على أن الاحداث موجب للوضوء، و تلك الاخبار مخصصه بما عدا صور مقارنه الجنابه كما ذكرنا، و على تقدير العموم غير نافع، لانه خلاف المدعى، سلمنا أن الاحداث مطلقاً يحتاج الى رافع، لكن لم لا يجوز أن يكون بعض الغسل كافياً لرفعه في صورته التخلل.

و كفايه الشىء لشىء في بعض الصوره لا يقتضى العموم و الانسحاب فى غيره، ثم دعواه الاجماع على عدم مجامعه الوضوء الواجب له فى المسأله المتنازع فيها، محل نظر.

أقول: الحدث الاصغر اذا وقع قبل الاكبر، و كانت هناك استباحه حاصله من طهاره يبطل حكمها، فابطاله حكم الاستباحه أثر له يحتاج الى رافع، فاذا

وقع بعده الا-كبر يمنع من اللبث فى المساجد مثلا،فهذا أثر له يحتاج الى رافع أيضا،و غسل الجنابه يرفع أثريهما،فهو مؤثر تام لرفعهما معا.

فلو فرض وقوع الاصغر فى الاثناء،فلا بد له من رافع أيضا،و لا يكون بعض الغسل،لما سبق من امتناع كون بعض السبب سببا و لا الوضوء للاجماع،و قد عرفت سابقا أنه ثابت فى محل النزاع،فيكون رافعه هو الغسل بجميع أجزائه، فلا بد من اعادته من رأس،و لا قائل بالفصل،فيتم المدعى كليا.

و أنت بعد احاطتك بما أسلفناه يمكنك دفع أمثال هذه المنوع،مع أن المقدمه الممنوعه مستدركه لا حاجه اليها فى اتمام الدليل،فلا يضر منعها.

لانا نقول:الحدث الواقع فى الاثناء له أثر،و هو رفعه حكم الاستباحه، كالواقع بعد كماله،فيحتاج الى رافع،و هو اما الغسل بتمام أجزائه أو الوضوء، و الثانى منفى بالاجماع،فتعين الاول.

و القول بأن الواقع فى الاثناء لا يرفع حكم الاستباحه،فلا يحتاج الى رافع بخلاف الواقع بعد كماله،قول بالفرق فيطالب بالدليل.

فان قيل:دليله أن الثانى اجماعى،بخلاف الاول للمخالف المنقول عن ابن ادريس و تابعيه.

فجوابه عين ما سبق،فانا نطالبهم بالدليل على هذا الفرق.و أما الفرق بأن بعض الغسل هنا كاف لرفعه و ليس هناك ذاك،فليس كما عرفته بشىء،لاستحاله كون جزء العله عله،فتأمل.

الفصل السادس: حاصل الابحاث السابقه

[حاصل الابحاث السابقه]

و بما قررناه سابقا و آنفا يندفع به جميع ما ذكره رحمه الله فى تقويه القول

باتمام الغسل خاصه، و تضعيف القول بوجوب الوضوء معه، و هو قوله «و يدل عليه» أى: على الاكتفاء بمجرد الاكمال قوله تعالى وَ لَا جُنْبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا (١).

وجه الاستدلال أنه سبحانه منع عن مقاربه الصلاه الى غايه حصول الاغسال فبعد حصوله لم يكن جواز الصلاه متوقفا على شيء آخر تحقيقا لمعنى الغايه و وجوب مخالفه ما بعدها لما قبلها.

و لما رواه الشيخ عن يعقوب بن يقطين فى الصحيح عن أبى الحسن عليه السلام قال: سألته عن غسل الجنابه هل فيه وضوء أم لا فيما نزل به جبرئيل عليه السلام، فقال:

الجنب يغتسل يبدأ-الى أن قال: ثم قد قضى الغسل و لا وضوء عليه (٢).

وجه الاستدلال بهذا الحديث أن من أحدث فى الاثناء، ثم أتم الغسل كما وصف عليه السلام، يصدق عليه أنه قد قضى و لا وضوء عليه.

و بالجملة كلامه عليه السلام فى قوله قولنا من فعل كذلك فقد قضى الغسل و لا وضوء عليه، و المحدث فى الاثناء داخل فى الموضوع، فيكون داخلا فى المحمول أيضا، اذ التخصيص خلاف الاصل.

لا- يقال: الاخبار الداله على أن الحدث يوجب الوضوء عام، خرج منه الاحداث الواقعة قبل الاغتسال بالادله، فتكون الاحداث الواقعة فى أثنائه داخله فى عموم الاخبار المذكوره.

لانا نقول: محصل ما يستفاد من تلك الاخبار يرجع الى قضيه هى قولنا: كل من أحدث حدثا أصغر وجب عليه الوضوء.

و محصل هذا الخبر الذى احتجنا به الى قضيه أخرى هى قولنا: كل من

ص: ١٩٠

١- ١) سورة النساء: ٤٣.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١/١٤٢.

اغتسل من الجنابه و فرغ منه لم يجب عليه الوضوء حينئذ،و النسبه بينهما عموم من وجه،فاما أن يخصص الاول الثانى،أو الامر بالعكس.

لا وجه للاول،لانه على هذا التقدير يرجع محصل القضيهِ الثانيه الى قولنا كل من اغتسل من الجنابه لم يجب عليه الوضوء،الا أن يصدق عليه أنه أحدث حدثا أصغر،و هو خلاف الاجماع،و خلاف ما علم من الكتاب و الاخبار.

و فيه مناقشه دقيقه تندفع بالتأمل الصادق،نعم لو كان خبر خاص يخصصه باخراج محل النزاع لم يكن مخالفا للاجماع و كان صحيحا،و ليس فليس.

نعم يرد عليه أن النظر فى الاخبار الوارده عنهم عليهم السّلام انما يكون مقصورا على الافراد الشايعه الغالبه،لا الافراد النادره التى لا تتبادر اليها الاذهان.

و يدل عليه أيضا قول الصادق عليه السّلام فى صحيحه زراره:ليس قبله و لا بعده وضوء (١).وجه الاستدلال قريب من السابق.و بالجملة فصح تقسيمه الى قولنا سواء أحدث فى الاثناء أم لا،و ذلك آيه العموم.

و يرد عليه ما أشرنا اليه،و قول الصادق عليه السّلام فى موثقه عمار الساباطى و قد سئل عن الرجل اذا اغتسل من جنابته أو يوم جمعه أو يوم عيد،فهل عليه وضوء قبل ذلك أو بعده؟فقال:لا ليس عليه قبل و لا بعد قد أجزأه الغسل الحديث (٢).

و يؤيده فى الجملة قوله عليه السّلام فى بعض الاخبار الصحيحه:الغسل يجزئ عن الوضوء،و أى وضوء أطهر من الغسل (٣).و بعض الاخبار الداله على أن الوضوء بعد غسل الجنابه بدعه،و النظر الذى أشرنا اليه يتطرق الى الكل،الى هنا كلامه رفع مقامه.

ص: ١٩١

١-١) تهذيب الاحكام ١٤٨/١.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٤١/١.

٣-٣) تهذيب الاحكام ١٣٩/١.

و حاصله كما أفاده أن كل من اغتسل من الجنابه و فرغ منه لم يجب عليه الوضوء، و هو مسلم أن لو كان هذا المتنازع فيه غسل جنابه يحصل به حكم الاستباحه، و قد سبق أنه لا يحصل به، لا ممتناع كون جزء عله الاستباحه عله تامه لها.

الفصل السابع: تحقيق حول كلام الشيخ البهائي في المسأله

[تحقيق حول كلام الشيخ البهائي في المسأله]

و أما ما أفاده شيخنا بهاء الدين تبعاً للاخريين في كتابه الموسوم بحبل المتين بعد صحيحه محمد بن مسلم، قال دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فسطاطه و هو يكلم امرأه فأبطأت عليه.

فقال: ادنه هذه ام اسماعيل جاءت و أنا أزعم أن هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجها عام أول كنت أردت الاحرام، فقلت: ضعوا لي الماء في الخباء، فذهبت الجاربه فوضعت، فاستخففتها و أصبت منها.

فقلت: اغسلي رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا - تعلم به مولاتك، فاذا أردت الاحرام فاغسلي جسديك و لا تغسلي رأسك فتستريب مولاتك، فدخلت فسطاط مولاتها فذهبت تتناول شيئا، فمست مولاتها رأسها، فاذا لوجه الماء، فحلقت رأسها فضربتها، فقلت لها: هذا المكان الذي أحبط الله فيه حجك (١).

و رواه ابراهيم بن عمر اليماني المختلف فيه، فان النجاشي (٢) وثقه، و ابن

ص: ١٩٢

١-١) تهذيب الاحكام ١/١٣٤.

٢-٢) رجال النجاشي ص ٢٠.

الغضائرى (١)ضعفه،قال الشهيد الثانى:ان النجاشى حكى توثيقه عن أبى العباس وغيره،و أبو العباس مشترك،و غيره غير معلوم،و أيضا الجرح مقدم،فما ثبت توثيق الرجل.

عن أبى عبد الله عليه السلام قال:ان عليا عليه السلام لم ير بأسا أن يغسل الجنب رأسه غدوه،و يغسل سائر جسده عند الصلاه (٢).

بقوله:لا يذهب عليك أنه يمكن أن يستنبط من ظاهر الحديثين أن تخلل الحدث الاصغر فى أثناء غسل الجنابه غير مبطل له.

فان اطلاق الصادق عليه السلام اتمامها الغسل اذا أرادت الاحرام يشمل ما اذا تخلل بين غسل رأسها و ارادتها الاحرام حدث و عدمه،و كذلك اطلاق أمير المؤمنين عليه السلام اتمام الغسل من الغدوه الى الظهر،بل الى ما بعده،مع أن توسط مثل هذه المده مظنه لتخلل الحدث،كما لا يخفى.

و أما المرسله التى أوردها الصدوق فى عرض المجالس المتضمنه للتسويه فى وجوب الاعاده بين تخلل الحدث الاصغر و الا-كبر،فلو لا الارسال لم يكن لنا عنها مندوحه.و استقصاء الكلام فى هذه المسأله،و تفصيل الاقوال فيها مبسوطه فى مظانه من كتب الفقه.

و كان والدى قدس الله روحه يميل الى مذهب السيد المرتضى رضى الله عنه من وجوب الاتمام و الوضوء،و لعله أجود الاقوال،و الله أعلم بحقيقه الحال (٣).

فمحل تأمل،اذ لا دلالة فيهما على زائد من جواز تبويض الغسل بتغسيل الرأس فى زمان،و تأخير غسل الجسد الى زمان آخر،و هو المراد من الحديثين.

ص:١٩٣

١-١ (١) رجال العلامه ص ٦.

٢-٢ (٢) تهذيب الاحكام ١/١٣٤.

٣-٣ (٣) الحبل المتين ص ٤١.

و أما دلالتهما على أن الحدث المتخلل غير مبطل فحاشا، لأن طول الزمان المتوسط بين الغسلين لو سلم له أن المراد به حقيقته لا المبالغه فى جواز التبعض و عدم وجوب الموالاه بين غسل أعضاء الغسل كما فى الوضوء، لا يدل عليه و لا يقتضيه بوجه.

و لو صح بمثل هذا الاطلاق استنباط صحه مثل هذا الغسل لصح أن يستنبط منه عدم حاجته الى انضمام الوضوء اليه، فكان مؤيدا لمذهب ابن ادريس لا السيد، فكونه حيثند أجود المذاهب محل نظر.

و ليس ببعيد كثيرا أن يراد بالصلاه المذكوره فى الحديث صلاه الصبح لا صلاه الظهر، فان الغدوه بالضم عباره عما بين الفجر و طلوع الشمس، كما فى القاموس (١).

فيحتمل أن يكون المراد أنه عليه السلام كان لم ير بأسا أن يغسل الجنب رأسه عند طلوع أول الفجر، و يؤخر غسل سائر جسده لمانع أو غيره الى زمان يريد فيه صلاه الصبح، فعند ذلك يغسله و يصليها، فتأمل.

على أن هاتين الروايتين مطلقتان، و مرسله الصدوق مفصله، و المفصل يحكم على المطلق، و قد عرفت أن هذا الارسال غير ضائر، فتدبر.

الفصل الثامن: ما يقتضيه الاحتياط فى المسأله

[ما يقتضيه الاحتياط فى المسأله]

لا- شك أن اعاده هذا الغسل أقرب الى طريق الاحتياط، للاتفاق ظاهرا على صحته، لأن القائل بالاتمام مع الوضوء أو بدونه لا يقول بحرمة الاعاده و لا بطلانها بل يقول بعدم وجوبها، أو عدم الحاجه اليها، كما يظهر من النظر الى دليلهم.

ص: ١٩٤

حيث قال المستدل: على الاول فى مقام التفريع، فيسقط وجوب الاعاده، قال المستدل على الثانى فى مثل هذا المقام، فلا معنى للاعاده، فغسل المعيد اذا اكنفى فيه بنيه القربه صحيح بالاتفاق، غايه الامر أنه لا يسوغ الدخول فى العبادات، و ما يشترط فيه الطهاره بدون الوضوء أو التيمم، على مذهب السيد من شايعه، كما ستأتى الاشاره اليه، و هذا كلام آخر.

و بالجمله هذا الغسل و هو المعتاد و ان لم يكن رافعا للحدث الواقع فى الاثناء على هذا المذهب، الا أنه صحيح فى نفسه، و لا دليل على بطلانه، و لا قول به، بخلاف غسل المتم مع الوضوء أو بدونه، فانه غير صحيح عند من قال بأن الحدث الواقع فى أثناء غسل الجنابه يوجب اعادته، و لو بقى جزء لا يتجزى من البدن.

و أيضا فان الذمه كانت مشغوله بالغسل يقينا، فلا بد من تحصيل اليقين ببرائتها و لا يعلم ببرائتها يقينا باتمام مثل هذا الغسل مع الوضوء أو بدونه، فانه مختلف فيه بين الفقهاء، بخلاف ما اذا أعاده من رأس، فانه تحصل بها البراءه اليقنيه، لاتفاق الكل ظاهرا على صحته.

و يمكن أن يقال: قد ثبت بقوله عليه السّلام «لا صلاه الا بطهور» (١) اشتراط صحه الصلاه بالطهور، و حصوله فى محل البحث بدون الاعاده بل بمجرد الاتمام مع الوضوء أو بدونه مشكوك، و الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط، فتجب الاعاده تحصيليا للبراءه اليقنيه من التكليف الثابت فى الذمه، فتأمل.

قال بعض المحققين: ان من الطريق المنجيه يقينا التى يتحتم ارتكابها لاهل التقليد بمذهب أهل البيت عليهم السّلام الاحتياط بحسب ما يمكن فى العبادات و الاحكام الشرعيه، و هو طريق الابرار الاخيار الذين يخافون الله.

ص: ١٩٥

وقد ورد الامر به عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ أَهْلِ بَيْتِهِ الْمُعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، مثل قولهم «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (١) «و ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط» أمثال ذلك لا تحصى.

وقد أجمع العلماء كلهم على أنه طريق منج، و وافق العقل على ذلك، و الاحتياج اليه في زماننا أكثر لفقد المجتهد ظاهراً، و كثير منه يقع مستحجاً، كصيام آخر يوم من شعبان و ترك النجس و المحرم غير المحصور، و اعاده الصلاه لو شك بعد الانتقال من فعل أو بعد الفراغ، و اعاده الزكاه لو شك في استحقاق القابض، و الشك في الحدث بعد يقين الطهاره و أمثال ذلك.

و كثير منه واجب، كالقول بوجوب السوره، و نجاسه الغساله، و نجاسه ما دون الكر و ان لم يتغير، و أمثال ذلك مما وقع الخلاف بين الفقهاء رحمهم الله انتهى كلامه رفع في عليين مقامه.

و أنت خير بأن وجوب اعاده الغسل في الصورة المفروضه مما وقع الخلاف فيه بين الفقهاء رضوان الله عليهم، فوجب اعادته بناء على هذا التحقيق، و هو داخل تحت عموم قوله «و أمثال ذلك».

و لا- يبعد أن يقال: ان مراد متأخرى أصحابنا بوجوب اعاده الغسل هنا هو الوجوب الاحتياطي، و اذا انضم اليه ما دل عليه الخبر المذكور في عرض المجالس و الذي دل على عدم جواز الوضوء بعد الغسل، و ما دل على امتناع كون بعض السبب سبباً و غير ذلك، يصير قويا فيفيد ظنا واجبا اتباعه، فتأمل.

و اعلم أن الاحوط من ذلك أن تتوضؤ بعد اعادتك الغسل بنيه القربه اذا أردت الدخول في الصلاه، أو ما يشترط فيه الطهاره، لتخرج بذلك عن الخلاف.

و ذلك لان على مذهب من لم يحكم بوجوب الاعاده بوقوع الحدث في

ص: ١٩٦

أثنائه كالسيد و تابعيه، لا يرفع الحدث بمجرد الاعاده لان اعاده غسل العضو المغسول قبل الحدث الاصغر لا دخل له على هذا المذهب فى رفعه، فيكون رافعه حينئذ غسل بقيه الاعضاء، فيلزم منه أن يكون بعض السبب سببا. و الوضوء انما يكون منفايا مع غسل الجنابه اذا كان بنيه الوجوب، و أما اذا كان بنيه القربه أو الندب فلا.

فتأمل فى أطراف الكلمات المذكوره فى هذا المقام، ثم اتبع ما هو أحق بالاتباع و أحوط للدين، و الحمد لله رب العالمين، و الصلاه على خاتم النبیین و أشرف المرسلین محمد و أهل بيته المعصومين و عترته الطاهرين و السلام عليهم أجمعين الى يوم الدين.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى أول يوم من شعبان المكرم سنه (١٤١١)هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٥٤)

رساله في المسائل الفقيه المتفرقه

اشاره

في المسائل الفقيه المتفرقه

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

ص: ١٩٩

١-مسأله وجوب قطع يد السارق و في هذه المسأله منقبه لفاطمه عليها السلام

[وجوب قطع يد السارق و في هذه المسأله منقبه لفاطمه عليها السلام]

في كتاب المناقب لابن شهر آشوب، عن صحيح الدارقطني أن رسول الله صلى الله عليه و آله أمر بقطع لص فقال اللص: يا رسول الله قدمته في الاسلام و تأمره بالقطع، فقال: لو كانت ابنتي فاطمه، فسمعت فاطمه عليها السلام فحزنت، فنزل جبرئيل بقوله لَيْسَ أَشْرَكَتَ لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ (١).

فحزن رسول الله صلى الله عليه و آله فنزل لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (٢) فتعجب النبي صلى الله عليه و آله من ذلك، فنزل جبرئيل و قال: كانت فاطمه حزنت من قولك، فهذه الايات لموافقها لترضى (٣).

أقول: قدم بمعنى تقدم، كما في القاموس (٤) و نهايه ابن الاثير (٥)، يقال

ص: ٢٠١

١-١) سورة الزمر: ٦٥.

٢-٢) سورة الانبياء: ٢٢.

٣-٣) المناقب ٣/٣٢٤.

٤-٤) القاموس ٤/١٦٢.

٥-٥) نهايه ابن الاثير ٤/٢٥.

قدم بالفتح يقدم قدما، أى: تقدم.

فقوله «قدمته» أى: سبقت الأمور المدلول عليه بأمر فى الاسلام «و تأمره بالقطع» أى: بقطعى، فاللام عوض عن المحذوف، و لعله ظن أن من قدم غيره فى دخول الاسلام لا يجوز له قطعه، لشرافته بكونه أقدم منه اسلاما.

فقال: لو كانت ابنتى فاطمه قدمته فى الاسلام و كانت لسه، لامرته بقطعها، لعدم جواز تعطيل حدود الله، و عدم منع القدم من قطع القادم بعد الاستحقاق بالجريمه، فخبير «كان» مع جواب «لو» محذوفان.

و أما قولنا «و كانت لسه» فالمقتضى لهذا التقدير عدم استقامه الكلام بدونه، و قد تقرر فى الاصول أن هذا من القرائن على الحذف، كما فى قوله «رفع عن امتى الخطأ و النسيان و ما استكرهوا عليه» (١) و المحذوف قد يكون جمله، و قد يكون أكثر منها، كما فى أَنَا أُتْبِكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ. يُوسُفُ أَيُّهَا الصِّدِّيقُ (٢).

و انما حذفه للاحتراز عن نسبه اللصوصيه اليها صريحا، و كذا عن اضافه ما يتفرع عليه من الامر بقطعها.

فرعى فى هذا الكلام جانبى تعظيم الله برعايه حدوده و اجرائها، و لو على أقرب الناس اليه، و تعظيم ابنته فاطمه عليها السلام و احترامها، حيث لم يصف اللصوصيه اليها الا بطريق الفرض و التقدير، و مع ذلك لم يصرح به و بما يستتبعه من القطع لفظا، بل أجمل القول فيه و أبهمه.

فسمعت فاطمه عليها السلام هذا القول بواسطه أو بدونها، فحزنت لانها فهمت منه، أى: من القيد المذكور- اشتراكها غيرها فى امكان تحقق اللصوصيه و وقوعها فى حقها، أو لدلالته على ضرب من عدم المحبه و الموده.

ص: ٢٠٢

١- ١) عوالى اللثالى ٢٣٢/١.

٢- ٢) سوره يوسف: ٤٥-٤٦.

والاول أوفق بقوله «لَيْسَ أَشْرَكَتَ» أى: بعد ذلك فاطمه عليها السّلام بغيرها فى امكان صدور اللصوصيه فيها و لو بالفرض «لِيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ» و هذا على سبيل الفرض و التقدير، لامتناع صدور الاشتراك منه بعد ما نهى عنه، و المحالات قد تفرض لغرض، و هو هنا استرضاء فاطمه عليها السّلام و تسليتها.

فحزن رسول الله صلّى الله عليه و آله، لدلاله هذا الكلام على جواز شركه و حبط عمله، مع عدم علمه بسبب نزوله، و انما أجمل الامر و أبهمه حتى صار سببا لحزنه ليكون ذلك مصداقا لقوله تعالى كما تدين تدان (١).

و من العجب أنه تعالى لم يكتف بهذا القدر، بل بالغ فيه، فأكد اجلال قدر فاطمه عليها السّلام و تأديب نبيه صلّى الله عليه و آله بانزال قوله «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» مريدا به لا يزم معناه، حيث جعل اشراكها بغيرها فى امكان اللصوصيه بمنزله اشراك غيره تعالى به فى الالوهيه.

فتعجب النبي صلّى الله عليه و آله من ذلك، لان هذا الكلام انما يناسب أن يخاطب به المشرك، و هو صلّى الله عليه و آله كان موحدا مع عدم علمه بالسبب، و انها سمعت قوله فحزنت و تلك الايات نزلت لتسليتها و تطيب نفسها.

فأخبره جبرئيل بذلك، فقال: انها كانت حزنت من قولك، فنزلت هذه الايات لموافقتها لترضى.

و الغرض المسوق له الكلام اظهار عصمتها و جلاله قدرها عليها السّلام عند الله جل قدره، و لذلك ذكره محمد بن شهر آشوب السروى من سواد المازندران فى كتاب المناقب.

هذا ما استفاده الذهن الكليل و الفكر العليل من سياق هذا الكلام باستعانه قرائن المقام، و العلم عند الله و عند أهله عليهم السّلام.

ص: ٢٠٣

٢-مسأله سقوط الزكاه عن الكافر بالاسلام

[سقوط الزكاه عن الكافر بالاسلام]

قال فى المدارك: وقد نص المحقق فى المعتبر و العلامه فى جملة من كتبه على أن الزكاه تسقط عن الكافر بالاسلام، وان كان النصاب موجودا، لقوله عليه السلام «الاسلام يجب ما قبله».

و يجب التوقف فى هذا الحكم، لضعف الروايه المتضمنه للسقوط سندا و متنا، و لما روى فى عده أخبار صحيحه من أن المخالف اذا استبصر لا يجب عليه اعاده شىء من العبادات التى أوقعها فى حلال ضلالتة سوى الزكاه، فانه لا بد أن يؤديها، و مع ثبوت هذا الفرق فى المخالف يمكن اجراؤه فى الكافر.

و بالجملة فالوجوب على الكافر متحقق، فيجب بقاؤه الى أن يحصل الامتثال أو يقوم على السقوط بالاسلام دليل يعتد به (١).

أقول: ظاهر الفاضل الامردبيلى رحمه الله فى آيات أحكامه يفيد أن سقوط الزكاه عن الكافر بالاسلام مما لا خلاف فيه بين الاصحاب، فانه قال بعد قوله تعالى وَ وَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ (٢).

فيها دلالة على وجوب الزكاه على الكفار، لانه يفهم منها أن للوصف بعدم ايتاء الزكاه دخلا فى ثبوت الويل لهم، و لكن علم من الاجماع و غيره عدم الصحة منهم الا- بعد الاسلام، و كذا علم بالاجماع سقوطها عنهم بالاسلام، و يدل عليه الخبر المشهور «الاسلام يجب ما قبله» (٣).

ص: ٢٠٤

١- ١) مدارك الاحكام ٤٢/٥.

٢- ٢) سورة فصلت: ٧.

٣- ٣) زبده البيان ص ١٨٠.

و لا- ينافيه شكه في تحقق الاجماع في شرحه على الارشاد، حيث قال: أما لو كان صاحب المال كافرا أوجبت-أى: الزكاه- عليه، على ما هو رأى الاصحاب فلو أسلم لم يضمن، يعنى يسقط عنه الزكاه، كأنه للاجماع و النص، مثل «الاسلام يجب ما قبله» (١).

لان تصنيفه آيات أحكامه بعد شرحه على الارشاد، فيمكن أن يكون ما كان هناك مشكوكا صار هنا متيقنا بتبعه في كلامهم و تصفحه فيه طول هذه الازمان.

و بالجمله نقل مثله الاجماع مع احتياطه في الفتوى يفيد الظن بتحقيقه و ثبوته و كفى به ناقلا.

اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

فان قلت: قوله «و يدل عليه الخبر المشهور» يفيد أنه خبر شايح ذايح عند أهل الحديث، قد نقله منهم رواه كثيرون، فما وجه قول صاحب المدارك:

لضعف الروايه المتضمنه للسقوط سندا و متنا.

قلت: الحديث المشهور له معان:

الاول: ما شاع عند أهل الحديث خاصه دون غيرهم، بأن نقله منهم رواه كثيرون، و لا يعلم هذا القسم الا أهل الصناعه.

الثانى: ما شاع عندهم و عند غيرهم، كحديث «انما الاعمال بالنيات» (٢) و أمره واضح، و هو بهذا المعنى أعم من الصحيح.

الثالث: ما شاع عند غيرهم خاصه، و لا أصل له عندهم، فاذا حمل المشهور في كلامه رحمه الله على أحد المعنيين الاخرين، زال التناقى و التدافع بين القولين.

نعم يرد عليه قدس سره أنا لو سلمنا له ضعف سند الروايه، فلا نسلم ضعف

ص: ٢٠٥

١-١) مجمع الفائدة ٢٦/٤.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٨٦/٤، ح ٢.

متنه،لانه حديث مشهور مذکور في طريق العامه و الخاصه،و قد تلقاه بالقبول جم غفير من الفحول،و جمع كثير من ذوى الاحلام و العقول من غير قدح فيه لا في متنه و لا في سنده.

قال ابن الاثير في نهايته:الجب القطع،و منه الحديث«ان الاسلام يجب ما قبله،و التوبه تجب ما قبلها»أى:يقطعان و يمحوان ما قبلهما من الكفر و المعاصى و الذنوب (١).

ثم أنت خبير بأن اجراءه حكم المخالف على الكافر و ايجابه الزكاه به عليه قياس لا نقول به،مع ثبوت الفرق بينهما بوجود أخبار صحيحه داله على وجوبها على المخالف بعد استبصاره،و وجود الاجماع و الخبر المشهور الدالين على عدم وجوبها على الكافر بعد اسلامه.

روى الصدوق في الصحيح عن زراره و بكير و الفضيل و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه العجلي،عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السّلام في الرجل يكون في بعض هذه الاهواء الحروريه و المرجئه و العثمانيه و القدريه،ثم يتوب و يعرف هذا الامر و يحسن رأيه،يعيد كل صلاه صلاها أو صوم أو زكاه أو حج أو ليس عليه اعاده شىء من ذلك؟ قال:ليس عليه اعاده شىء من ذلك غير الزكاه،فانه لا بد أن يؤديها،لانه وضعها في غير موضعها،و انما موضعها أهل الولايه (٢).و له نظائر.

فان قلت:قد روى على بن ابراهيم في تفسيره عن أبان بن تغلب،قال قال أبو عبد الله عليه السّلام:يا أبان أ ترى أن الله طلب من المشركين زكاه أموالهم و هم

ص:٢٠٦

١-١) نهايه ابن الاثير ٢٣٤/١.

٢-٢) فروع الكافي ٥٤٥/٣.

يشركون به، حيث يقول وَ وَيْلٌ لِلْمُشْرِكِينَ (١) الآية، قلت له: جعلت فداك فسر له.

فقال: ويل للمشركين الذين أشركوا بالامام الاول، وهم بالائمه الاخرين كافرون. يا أبان انما دعا الله العباد الى الايمان به، فاذا آمنوا بالله و برسوله افترض عليهم الفرائض (٢).

و هذا صريح في أن الكفار غير مكلفين بالاحكام الشرعيه ما داموا باقين على الكفر، فكيف حكموا بوجوب الزكاه عليهم و الحال هذه؟ قلت: مدار الاستدلال بالآيات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر، و ظاهر هذه الآيه دليل على وجوبها عليهم.

فهذا الخبر بظاهره لما كان مخالفا للمذهب المشهور المنصور، و لظاهر هذه الآيه و ظواهر كثير من الآيات و الروايات، و جب تأويله على تقدير امكانه، أوردته على تقدير عدمه، لما ورد عنهم عليهم السلام في كثير من الصحاح و الحسان و الموثقات اذا جاءكم عنا حديث فاعرضوه على كتاب الله، فاذا وافقه فخذوه، و ان خالفه فردوه.

هذا و قد ظهر بما حررناه أن توقفه قدس سره في هذا الحكم في غير موقفه و بالله التوفيق.

٣- مسأله حكم الزكاه في غلات اليتيم

[حكم الزكاه في غلات اليتيم]

قال في المدارك: و استدل الشيخ في التهذيب على وجوب الزكاه في غلات

ص: ٢٠٧

١- ١) سورة فصلت: ٦.

٢- ٢) تفسير القمي ٢/٢٦٢.

اليتم بما رواه في الصحيح عن زراره و محمد بن مسلم، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليهم السلام أنهما قالا: مال اليتيم ليس عليه في العين و الصامت شيء، و أما الغلات فان عليها الصدقه واجبه (١).

ثم قال: فأما ما رواه علي بن الحسن، عن حماد، عن حريز، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سمعه يقول: ليس في مال اليتيم زكاه، و ليس عليه صلاه و ليس على جميع غلاته من نخله أو زرع أو غله زكاه و ان بلغ، فليس عليه لما مضى زكاه و لا عليه لما يستقبل حتى يدرك، و ان أدرك كانت عليه زكاه واحده، و كان عليه مثل ما على غيره من الناس (٢).

فليس بمناف للروايه الاولى، لانه عليه السلام قال: و ليس على جميع غلاته زكاه و نحن لا نقول ان على جميع غلاته زكاه، و انما يجب على الاجناس الاربعه التي هي: التمر و الزبيب و الحنطه و الشعير.

و انما خص اليتامى بهذا الحكم، لان غيرهم مندوبون الى اخراج الزكاه عن سائر الحبوب، و ليس ذلك في أموال اليتامى، فلا جل ذلك خصوا بالذكر.

و لا يخفى ما في هذا التأويل من البعد و شدة المخالفه للظاهر، مع أنها ضعيفه السند، بأن راويها مشترك بين الثقه و غيره، و لو كانت صحيحه السند لوجب حملها على نفى الوجوب، توفيقا بين الروايتين.

و كيف كان فالاصح الاستحباب في الغلات، كما اختاره المرتضى و ابن الجنيد و ابن أبي عقيل و عامه المتأخرين، لان لفظ الوجوب الواقع في روايه زراره و ابن مسلم، لم يثبت اطلاقه في ذلك العرف حقيقه على ما رادف الفرض، بل ربما كان الظاهر خلافه، لانه قد اطلق في الروايات الكثيره على ما تأكد استحبابه، و ان

ص: ٢٠٨

١-١) تهذيب الاحكام ٢٩/٤.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٩/٤.

لم يستحق بتركه العقاب (١).

أقول: ظاهر كلام الشيخ يفيد أنه حمل السلب على رفع الإيجاب الكلي لا على السلب الكلي، لثلاثين ما سبق من وجوب الزكاة على غلات الطفل، وليس هذا بأبعد من حمل الوجوب المرادف للفرض، بل أكد منه في الرواية الأولى على الاستحباب.

و حمل السلب الظاهر في نفي الوجوب و الاستحباب معا على نفي الوجوب فقط بل هذا أبعد، لأنه تأويل في الروايتين معا، بخلاف ما اختاره الشيخ، بل ليس فيه بعد و لا تأويل، بل هو من مقتضى ظاهر ما استفاد من لفظ الخبر.

ثم المشهور أن الواجب يرادف الفرض، وهما سيان، بل استفاد من كلام المحقق الثاني الشيخ على في بعض حواشيه أن الواجب أكد من الفرض.

حيث قال: الواجب ما لا يسقط عن المكلف أصلا، كعرفه الله تعالى، و الفرض ما يسقط مع العذر، كالصلاة و باقى العبادات.

و منهم من فرق بينهما، بأن الواجب ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من حيث شخص بعينه، و تجوز فيه النيابة اختيارا، كالزكاة و نحوها. و الفرض ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه عن شخص بعينه و لا تجوز فيه النيابة، كالصلاة و الصوم و نحوهما. و منه يعلم وجه إثارة الواجب هنا على الفرض، فتأمل.

نعم قد أطلق مجازا في بعض الاخبار على المؤكد استحبابه مع وجود صارف من حمله على معناه الحقيقي من العقل أو النقل، فحيث لا صارف عنه كما هنا على ما سيظهر عن قريب، و جب حمله على حقيقته.

و أما ضعف سند الرواية لو سلم ذلك، فليس مما يضر بدليله، بل هو يؤيده و يشيده، فإنه يبقى حينئذ سالما عن المعارض، فيكون الواجب أعرف في افاده

ص: ٢٠٩

الوجوب، اذ لا داعى حينئذ الى صرفه و تأويله الى تأكيد الاستحباب، بل يجب ابقاؤه على معناه الظاهر المرادف للغرض.

بل لا حاجة حينئذ فى اتمام الدليل الى تأويل هذه الروايه الضعيفه السند، قريبا كان التأويل أم بعيدا، الا أن الشيخ رحمه الله لما التزم فى صدر الكتاب أن يوفق بين الاخبار مهما أمكن، ارتكب هنا هذا التأويل من غير حاجة له فى اتمام دليله اليه.

مع أن القول باشتراك الراوى بين الثقه و غيره و هم منه، فان راويها الطاطرى و هو و ان كان واقفيا الا أنه ثقه، نعم طريق الشيخ اليه فى هذا الكتاب مجهول، كما سيأتى مفصلا و هذا كلام آخر، و كذا الكلام فى أبى بصير، فانه صحيح و اشتراكه بين الثقه و غيره و هم.

و بالجمله تأويل الوجوب فى الحديث الصحيح الى تأكد الاستحباب، ثم القول باستحباب الزكاه فى غلات الطفل مما لا داعى اليه و لا دليل عليه، فيبقى حكمهم هذا بلا دليل.

و أما أصاله عدم الوجوب، فانما يصار اليها اذا لم يرد على خلافه نص صحيح صريح، نعم هذا الاصل انما يكون دليلا للقائل بأن خبر الواحد و ان كان صحيحا مما لا يفيد علمه و لا عملا، كالمترضى و من يذهب مذهبه. و أما عامه المتأخرين العاملين بخبر الواحد، فليس لهم دليل على ما ذهبوا اليه على ما علمناه.

قيل: و عمدته دليلهم على الاستحباب عدم تكليفهم أى الاطفال. و فيه أن الوجوب فى أموالهم لا يستلزم تكليفهم و وجوب شىء عليهم، و الا لزم عدم الاستحباب أيضا، لانهم ليسوا بمخاطبين و لو ندبا على ما قالوه.

و اعلم أن العلامه فى المختلف صرح بأن روايه أبى بصير هذه موثقه، و الظاهر أنه حمل عليها هذا على بن الحسن الطاطرى الواقفى الثقه من

أصحاب الكاظم عليه السّلام، لا على بن الحسن بن فضال الفطحي الثقه، كما حمله عليه بعضهم، لأنه من أصحاب الهادي و العسكري عليهما السّلام، و حماد هذا من أصحاب الصادق و الكاظم عليهما السّلام، و قد توفي في عهد الرضا عليه السّلام.

و قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله: رواه أبي بصير غير صحيحه، بل غير موثقه، لأنها نقلت في الكتابين عن علي بن الحسن، و الطريق اليه غير ظاهر، مع اضطراب في المتن.

أقول: على بن الحسن الذي يروى عنه الشيخ في الكتابين منحصر في الطاطري و ابن فضال، و طريقه الى الثاني و ان كان موثقا الا أن طريقه الى الاول مجهول، كما يظهر من مشيخته.

حيث قال: و ما ذكرته عن علي بن الحسن الطاطري، فقد أخبرني به أحمد ابن عبدون، عن علي بن محمد بن الزبير، عن أبي الملك أحمد بن عمر بن كيسبه عن علي بن الحسن الطاطري (١). الطريق هنا و في النجاشي مجهول، و في الفهرست موثق.

قال عظم أجره: و ما ذكرته في هذا الكتاب عن علي بن الحسن بن فضال، فقد أخبرني به أحمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر سماعا و اجازته، عن علي بن محمد بن الزبير، عن علي بن الحسن بن فضال (٢) انتهى.

الطريق فيها موثق، لكنه غير مراد هنا، بل المراد به الاول، و لذلك قال رحمه الله: ان الطريق اليه غير ظاهر باعتبار الطريق المذكور هنا، فانه مجهول كما سبق لكن جهاله سند الروايه أو ضعفه غير ضار بدليل الوجوب، بل ينفعه كما عرفت.

و لذلك قال رحمه الله بعد كلامه المنقول: فالدليل يقتضى الوجوب، و يؤيده

ص: ٢١١

١- ١) التهذيب، المشيخه ص ٧٦.

٢- ٢) التهذيب، المشيخه ص ٥٥-٥٦.

بعد الاستحباب، وانه اذا جاز التصرف في مال اليتيم من غير نزاع الاعطاء الى غيره، فالاحوط كونه بنيه الوجوب، ليحصل بها البراءة على اليقين، لعدم تكليفه مره أخرى اتفاقا بعد البلوغ.

نعم لو لم يجوزوا ذلك لقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (١) وغيرها، و حملوا الصحيحه على التقيه، لان الوجوب مذهب الجمهور كان القول بعدم الوجوب حسنا، فلما ندبوا ذلك بغير خلاف على الظاهر فالوجوب أولى، كما هو مذهب الشيخ في الكتابين. و عن السيد المرتضى أنه قال: انه مذهب أكثر الاصحاب أن الامام يأخذ الصدقه عن زرع اليتيم و ضرعه (٢).

أقول: الدليل على الاول تمام، و أما الثانى و هو وجوب الزكاه فى ضرعه و مواشيه، فلا دليل عليه سوى العمومات، و لكنها معارضه بالعمومات الداله على عدم وجوب الزكاه على مال اليتيم، و الاصل عدم الوجوب بل الاستحباب أيضا، حيث لا دليل عليهما، و لقوله تعالى وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ خرج ما خرج بالدليل و بقى الباقي تحته، و الله يعلم.

٤- مسأله أقل ما يجزئ فى استنجا البول

[أقل ما يجزئ فى استنجا البول]

قال فى المدارك بعد قول المصنف «و أقل ما يجزئء مثلا ما على المخرج»:

هذه العبارة مجمله، و الاصل فيها ما رواه الشيخ عن نسيط بن صالح، عن ابى عبد الله عليه السلام قال: سألته كم يجزئء من الماء فى الاستنجا من البول؟ فقال: مثلا

ص: ٢١٢

١- ١) سورة الانعام: ١٥٢.

٢- ٢) مجمع الفائدة ١١/٤-١٢.

ما على الحشفه من البلل (١).

و هي ضعيفه السند، لان من جمله رجالها الهيثم بن أبى مسروق، و لم ينص عليه الاصحاب بمدح يعتد به، و مروك بن عبيد و لم يثبت توثيقه (٢).

أقول: هيثم بن أبى مسروق النهدي فاضل كأبيه عبد الله كما صرح به حمدويه و قريب الامر كما صرح به النجاشي (٣)، روى عنه سعد بن عبد الله كما صرح به الكشي، له كتاب يرويه عنه محمد بن علي بن محبوب، و محمد بن الحسن الصفار كما صرحوا به، و كل واحد من هذه الاوصاف بانفراده يدل على مدحه.

أما الاول و الثاني، فقد صرح بدلاله كل منهما على المدح شيخنا الشهيد الثاني في الدرايه.

و أما الثالث و الرابع، فقد صرح بدلاله كل منهما على المدح مولانا عنايه الله القهبائي في بعض حواشيه على كتابه المسمى بمجمع الرجال، فاذا كان كل بحياله يدل على مدحه، و بذلك يلحق حديثه اذا لم يكن في الطريق قاذح من غير جهته بالحسن، كما صرح بمثل ذلك الشيخ في الدرايه، قائلاً بأن الحسن عبارته عن روايه الممدوح من أصحابنا مدحا لا يبلغ حد التعديل. فما ظنك اذا اجتمع كلها فيه كما صرحوا به، فانه كاد أن يفيد توثيقه و أكثر، فكيف يقال: انهم لم ينصوا عليه بمدح يعتد به.

و أما مروك بن عبيد، فنقل الكشي عن محمد بن مسعود أنه قال: سألت علي ابن الحسن، عن مروك بن عبيد بن سالم بن أبى حفصه، فقال: ثقه شيخ صدق (٤).

ص: ٢١٣

١-١) تهذيب الاحكام ٣٥/١.

٢-٢) مدارك الاحكام ١٦٢/١-١٦٣.

٣-٣) رجال النجاشي ص ٤٣٧.

٤-٤) اختيار معرفه الرجال ٨٣٥/٢، برقم: ١٠٦٣.

و قال الشيخ فى الفهرست: له كتاب رويناه عن جماعه (١).

و قال النجاشى قال أصحابنا القميون: نوادره أصل (٢).

و لم يقدر فيه أحد من أئمه الرجال مع تصریحهم بما سبق، فكيف يقال: لم يثبت توثيقه، و يحكم بضعف سند الروايه، و هى حسنه كالصحيحه.

نعم عليها اشكال مشهور، و هو أن الغلبه و الجريان معتبر فى الغسل، و ظاهر أن هذا متتف من كل من المثليين، اذ المماثل لما على الحشفه من البلل لا يغلب عليه، فلا يحصل الجريان، فكيف يكون مجزيا.

و أجيب بأن الحشفه تتخلف عنها بعد خروج البول قطره غالبا، فلعل المماثله بين هذه و ما يرد عليها من الماء الذى مثلها، و لا ريب أن القطره يمكن اجراؤها على المخرج و غلبتها على البلل الذى فى حواشيه.

و هنا اشكال آخر، و هو أنهم شرطوا تخلل الفصل بين المثليين، لتحقق تعدد الغسل، قالوا: فلو ورد المثلان من الماء دفعه واحده كان ذلك غسله واحده، مع أن نشيط بن صالح روى أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: يجزىء من البول أن تغسله بمثله، و أجاب عنه الشيخ فى الاستبصار بأن هذا الخبر لا ينافى الاول، لاحتمال أن يكون الضمير فى قوله بمثله راجعا الى البول لا الى ما بقى منه، و ذلك أكثر من الذى اعتبرنا من مثلى ما عليه (٣).

و فيه تأمل، لأن قوله «يجزىء» ينافر بمفهومه ما احتمله، فانه يفيد عدم اجزائه ما هو أقل منه، و لا ريب أن غسل مخرج البول و تطهيره يمكن بأقل من مثله بكثير.

ص: ٢١٤

١-١) الفهرست ص ١٧٠.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٤٢٥.

٣-٣) الاستبصار ١/٥٠.

و أيضا فان البول يختلف كما باختلاف الاشخاص و الاوقات،فتاره يكون كثيرا و أخرى قليلا،فكيف يحد تطهيره بمثله؟و يلزم منه وجوب أن يكون الغسل كثيرا اذا كان البول كثيرا،و قليلا- اذا كان قليلا-و لا- دخل لقله البول و كثرته في الحاجه الى قله الغسل و كثرته،لان مخرج البول و حواشيه ينجس بخروجه، قليلا كان أم كثيرا،فتطهيره لا يتفاوت على الحالين.

و يمكن التوفيق بينهما بأن أقل ما يجزىء من الماء في الاستنجاء من البول مثل ما يبقى منه على الحشفه من القطره،فان تلك القطره كما سبق يمكن اجراؤها على المخرج و ما على حواشيه من البلل و أكمل منه في ال-جاء و الاجزاء مثلا ما عليها من القطره،لما فيها من قوه الغلبه و شدتها و الاستظهار في ازاله النجاسه.

و أما ما قيل ان المثلين كناية عن الغسله الواحده،لا-شتراط الغلبه في المطهر و هو لا- يحصل بالمثل،فان أراد به مثل ما على الحشفه من البلل،فمسلم أنه لا يغلب عليه،و لكنه لا يضر بما قلناه،و ان أراد به مثل ما عليها من القطره،فممنوع عدم حصوله به،و السند ما مر،فتأمل.

٥-مسأله ما لو مسح العضو و عليه بلل

[ما لو مسح العضو و عليه بلل]

قال العلامة في جواب من سأله عن توضأ و هو قائم في الماء،فاذا أكمل وضوءه أخرج رجليه و هي تقطر بالماء،فمسح عليهما بنداوه الوضوء الذى فى يده ثم أعادها الى الماء هل يصح وضوءه؟:كان والدى يفتى بالمنع من ذلك، و هو جيد،لانه يكتسب فى المسح ماء جديدا،و هو ممنوع منه (١).

ص:٢١٥

(١-١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٦٣.

أقول:فيه أنه لا يصدق عليه أنه استأنف للمسح ماءً جديداً، بأن كان وضع يديه في الماء، ثم مسح بذلك الماء رجليه، كما هو من دأب المخالفين، وهو ممنوع منه.

بل يصدق عليه أنه استعمل فيه نداؤه الوضوء مما بقى في يديه من البلل و جفاف أعضاء المسح، كما يقتضيه كلامه ليس بشرط في صحه الوضوء، ولا يدل عليه شيء من الاخبار، بل كثير منها المذكوره في التهذيب وغيره يشعر بخلافه و الاصل و اطلاق الامر و صدق الامتثال يقتضى صحته. وقد ورد «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (1) وهذا مما لم يرد فيه نهى.

نعم الاولى و الاحوط أن يرفع رؤوس أصابعه بعد اخراجها من الماء و يخفض عقبه و يصبر هنيهة ليميل الماء بأجمعه الى العقب، و هو لا ينافى الموالاته، ثم يمسخ عليها كما هي ليكون ذلك أبعد من احتمال التقاطر و الاستئناف.

و قال العلامة في المنتهى: و لو مسح العضو و عليه بلل يكون المسح مجزياً (2) و هو خيره ابن ادریس، بل صرح المحقق في المعتمد بما هو أبلغ من ذلك، فقال:

لو كان في ماء و غسل وجهه و يديه ثم مسح برأسه و رجليه جاز، لان يديه لم تنفك عن ماء الوضوء، و لم يضره ما كان على قدميه من الماء (3).

و قال الشهيد في الذكري: لو غلب ماء المسح رطوبه الرجلين ارتفع الاشكال (4).

و ظنى أن الغلبه غير معتبره في صحه الوضوء، لما سبق من الاصل و اطلاق

ص: ٢١٦

١-١ (١) عوالى اللثالى ١٦٦/٣ و ٤٦٢.

٢-٢ (٢) منتهى المطلب ٤٣/١.

٣-٣ (٣) المعتمد ١٦٠/١.

٤-٤ (٤) الذكري ص ٨٩.

٦-مسأله حرمه شرب الفقاع و نجاسته

[حرمه شرب الفقاع و نجاسته]

قال فى المدارك بعد نقل قول المصنف «و طريق تطهيره بنزح جميعه ان وقع فيها مسكر أو فقاع» قال فى القاموس: الفقاع كرماني هذا الذى يشرب، سمي بذلك لما يرتفع فى رأسه من الزبد (١).

و ذكر المرتضى فى الانتصار أن الفقاع هو المتخذ من الشعير (٢). و ينبغى الرجوع فيه الى العرف، لانه الحكم فى مثله اذا لم يعلم اطلاقه على ما علم حله و طهارته، كماء الزبيب الذى لم يتغير عن حقيقته مثلاً، لان تسميه ما علم حله بذلك لا يقتضى تنجيسه، و هذا الحكم -أعنى: نزح الجميع للفقاع- ذكره الشيخ و من تأخر عنه.

قال فى المعتبر: و لم أقف على حديث يدل بنطقه عليه، و يمكن أن يحتج لذلك بأن الفقاع خمر، فيكون له حكمه (٣). أما الثانى فظاهره.

و أما الاولى، فلقول الصادق عليه السلام فى روايه هشام بن الحكم، و قد سأله عن الفقاع: انه خمر مجهول (٤) و قول الكاظم عليه السلام: هو خمر استصغرها الناس (٥).

ص: ٢١٧

١-١ (١) القاموس ٦٦/٣.

٢-٢ (٢) الانتصار ص ١٩٩.

٣-٣ (٣) المعتبر ٥٨/١.

٤-٤ (٤) فروع الكافى ٤٠٧/٣، ح ١٥.

٥-٥ (٥) فروع الكافى ٤٢٣/٦، ح ٩.

و يتوجه عليه أن الاطلاق أعم من الحقيقه،و المجاز خير من الاشتراك (١).

أقول:الاصل فى الاطلاق هو الحقيقه،و انما يصار الى المجاز لصارف أو مانع،و هما منتفیان هنا،و قد ورد فى أخبار كثيره من الطرفين أن الفقاع هو الخمر.و حمل جميعها على المجاز يرفع الاعتماد عن الحقيقه،و لذلك حمل الفقاع علماء الفريقين على الخمر.

قال أبو هاشم الواسطى:الفقاع نبيذ الشعير،فاذا نش فهو خمر.

و قال ابن الاثير فى النهايه:وفيه «اياكم و الغبيراء فانها خمر العالم»ثم فسر الغبيراء بضرب من الشراب يتخذه الحبش من الذره،قال:و تسمى السكركه قال:و قال ثعلب:هى خمر يعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف،أى:هى مثل الخمر التى يتعارفها جميع الناس لا فصل بينهما فى التحريم (٢).

و يرد على تفسيره ما رواه أحمد بن حنبل باسناده عن صمره،قال:الغبيراء التى نهى النبى صلى الله عليه و آله عنها الفقاع.

و قال العلامة فى بعض فوائده:الاصل فى تحريم الفقاع ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه نهى عن تناول الغبيراء،و هى الشراب المعمول من الشعير حتى أن العامه رووا عنه عليه السلام الامر بضرب عنق من داوم عليها،و لم يترك شربها بعد نهيه عليه السلام.

و هذا منه رحمه الله اشاره الى ما رووه عن ام حبيبه زوجة النبى صلى الله عليه و آله ان ناسا من أهل اليمن قدموا على رسول الله صلى الله عليه و آله ليعلمهم الصلاه و السنن و الفرائض، فقالوا:يا رسول الله ان لنا شرابا نعمله من القمح و الشعير،فقال عليه السلام:الغبيراء فقالوا:نعم،قال:لا تطعموها.

ص:٢١٨

١-١) مدارك الاحكام ١/٦٤.

٢-٢) نهايه ابن الاثير ٣/٣٣٨-٣٣٩.

قال الساجي صاحب كتاب اختلاف الفقهاء في حديثه: قال عليه السلام ذلك ثلاثا.

و قال أبو عبيد القاسم بن سلام: ثم لما كان بعد ذلك بيومين ذكروها له عليه السلام فقال: الغبيراء؟ فقالوا: نعم، قال: لا تطعموها، ثم لما أرادوا أن ينطلقوا سألوه عليه السلام أيضا، فقال: الغبيراء؟ فقالوا: نعم، فقال: لا - تطعموها، قالوا: فانهم لا - يدعونها، فقال عليه السلام: من لم يتركها فاضربوا عنقه (١).

و قد ورد في طريقنا أخبار كثيرة تدل على تحريم الفقاع، و انه يجري مجرى الخمر في جميع أحكامها من حد شاربيها ورد شهادته و في نجاستها، الى غير ذلك.

قال سليمان بن جعفر قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام ما تقول في شرب الفقاع؟ فقال: هو خمر مجهول يا سليمان فلا تشربه، أما أنا يا سليمان لو كان الحكم لي لجلدت شاربه و لقتلت بايعه (٢).

و قال الوشاء: كتبت الى الرضا عليه السلام أسأله عن الفقاع، فكتب حرام و هو خمر، و من شربه كان بمنزله شارب الخمر، قال و قال لي أبو الحسن عليه السلام: لو أن الدار داري لقتلت بايعه، و لجلدت شاربه. و قال أبو الحسن الاخير عليه السلام: حده حد شارب الخمر، و قال عليه السلام: هي خمر استصغرها الناس (٣).

و قال الحسن بن الجهم و ابن فضال: سألتنا أبا الحسن عليه السلام عن الفقاع، فقال: حرام هو خمر مجهول، و فيه حد شارب الخمر (٤).

و قال محمد بن سنان: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الفقاع، فقال: هي الخمر بعينها (٥).

ص: ٢١٩

١-١ السنن الكبرى للبيهقي ٢٩٢/٨.

٢-٢ فروع الكافي ٤٢٤/٦، ح ١٠.

٣-٣ فروع الكافي ٤٢٣/٦، ح ٩.

٤-٤ فروع الكافي ٤٢٣/٦، ح ٨.

٥-٥ فروع الكافي ٤٢٣/٦، ح ٤.

و قال الحسين القلانسي: كتبت الى أبي الحسن الماضي عليه السّلام أسأله عن الفقاع فقال: لا تقربه فانه من الخمر (١).

و قال أبو جميل البصرى: كنت مع يونس بن عبد الرحمن ببغداد و أنا أمشى معه فى السوق، ففتح صاحب الفقاع فقاعه و أصاب يونس، فرأيته قد اغتم لذلك حتى زالت الشمس، فقلت له: ألا تصلى؟ فقال: ليس أريد أن أصلى حتى أرجع البيت و أغسل هذا الخمر من ثوبى.

قال فقلت: هذا رأيك أو شىء رويته، فقال: أخبرنى هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله عليه السّلام عن الفقاع، فقال: لا تشربه فانه خمر مجهول، و اذا أصاب ثوبك فاغسله (٢).

و قال الصادق عليه السّلام فى جواب عمار لما سأله عن الفقاع: هو خمر (٣).

الى غير ذلك من الاخبار، و هى كما ترى يفيد الظن الغالب بأن الفقاع من أنواع الخمر حقيقه، لقوله عليه السّلام فى عدّه أخبار «هو خمر مجهول» و قوله «و هو خمر» و قوله «هى خمره» و قوله «فانه من الخمر» و قوله «هو خمر» و قوله «هى الخمره بعينها» و هم اذا لم يؤمنوا بهذا الحديث فى افادته الحقيقه، فبأى حديث بعده يؤمنون؟ و اذا كان خمر حقيقه، فيترب عليه ما يترتب عليه من الاحكام.

و فوق هذا كلام، و هو أن الفقاع اذا كان نجسا، كما دل عليه حديث يونس ابن عبد الرحمن عن هشام بن الحكم عن الصادق عليه السّلام، و لم يقدر له منزوح، ينزح بوقوعه فى البئر جميع مائها على أشهر الافوال و أصحابها، فهذا حديث يدل بنطقه عليه من غير حجه الى الاحتجاج لذلك بأن الفقاع خمر، فيكون له حكمه.

ص: ٢٢٠

١- ١) فروع الكافى ٤/٢٢٢، ح ٣.

٢- ٢) فروع الكافى ٤/٢٢٣، ح ٧.

٣- ٣) فروع الكافى ٤/٢٢٢، ح ٢.

و العجب أنه قدس سره قد نقل روايه هشام، و فيها ما يدل على نجاسه الفقاع و لم يتفطن لما ذكرناه، و الله المستعان و عليه التكلان.

٧- مسألة عدم وجوب اعلام الفقير بأن المدفوع اليه زكاه

[عدم وجوب اعلام الفقير بأن المدفوع اليه زكاه]

قال فى المدارك بعد قول المصنف «و لا يجب اعلام الفقير أن المدفوع اليه زكاه، فلو كان ممن يترفع عنها و هو مستحق، جاز صرفها اليه على وجه الصله»:

انما جاز ذلك لان المفروض كون المدفوع اليه مستحقا، و الدفع مشتملا على الامور المعتره فيه من النيه الصادره من المالك، أو وكيله عند الدفع، أو بعده مع بقاء العين، و ليس ثم ما يتخيل كونه مانعا إلا عدم الاعلام، و هو لا يصلح للمانع، تمسكا بمقتضى الاصل.

و ما رواه الكليني و ابن بابويه عن أبى بصير قال قلت لابي جعفر عليه السلام: الرجل من أصحابنا يستحي أن يأخذ الزكاه فأعطيه من الزكاه و لا أسمى له أنها من الزكاه؟ فقال: اعطه و لا تسم له و لا تذلل المؤمن (١).

و مقتضى الروايه استحباب الدفع الى المترفع عنها على هذا الوجه، و به جزم العلامة فى التذكرة، و قال: انه لا يعرف فيه خلافا، لكن الروايه ضعيفه السند باشتراك الراوى بين الثقه و الضعيف.

و مع ذلك معارضه بما رواه الكليني فى الحسن، عن محمد بن مسلم، قال قلت لابي جعفر عليه السلام: الرجل يكون محتاجا، فنبعث اليه بالصدقه، فلا يقبلها على وجه الصدقه يأخذه من ذلك ذمام و استحياء و انقباض، أ فنعطياها اياه على غير ذلك

ص: ٢٢١

الوجه و هي منا صدقه؟ فقال: لا، اذا كانت زكاه فله أن يقبلها، فان لم يقبلها على وجه الزكاه فلا تعطها اياه، و ما ينبغي له أن يستحي مما فرض الله عز و جل، انما هي فريضه الله فلا يستحي منها (١)(٢).

أقول: سند الروايه الاولى فى الفقيه حسن على المشهور بابراهيم بن هاشم و صحيح على ما حقق عندنا، و ذهب اليه الشهيد الثانى فى شرح الشرائع، و الفاضل الاردبيلى فى آيات أحكامه.

و السند فى أصل الكتاب هكذا: روى عاصم بن حميد عن أبى بصير (٣).

و فى مشيخته هكذا: و ما كان فيه عن عاصم بن حميد، فقد روته عن أبى و محمد بن الحسن الصفار رضى الله عنهما، عن سعد بن عبد الله، عن ابراهيم بن هاشم، عن عبد الرحمن بن أبى نجران، عن عاصم بن حميد (٤).

نعم هو ضعيف فى الكافى باشماله على سهل بن زياد الادمى الرازى، لا لاشتراك أبى بصير بين الثقه و الضعيف، فانه و ان كان كذلك على المشهور، و تبعهم فى ذلك صاحب المدارك، الا أنه مندرج تحت قولهم «رب مشهور لا أصل له» كما بيناه فى بعض رسائلنا، و صرح به صاحب الذخيره قدس سره فى بحث تحقيق الكر، و صاحب مجمع الرجال فى حواشيه عليه.

و هو الظاهر من الفاضل الاردبيلى فى شرح الارشاد، حيث حكم بأن روايه أبى بصير ضعيفه فى التهذيب و حسنه فى الفقيه، فلو كان أبو بصير عنده مشتركا

ص: ٢٢٢

١-١) فروع الكافى ٣/٥٦٤، ح ٤.

٢-٢) مدارك الاحكام ٥/٢٠٣-٢٠٤.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢/١٣.

٤-٤) من لا يحضره الفقيه ٤/٤٧٧.

بين الثقة و الضعيف،لما حكم بكونها حسنه السند فى الفقيه،و هو مشتمل على أبى بصير كما عرفت.

و بالجمله فهذا السند على ما فى الفقيه بين حسن و صحيح.و مثله سند الروايه الثانيه على ما فى الكافى،فانه رواها عن على بن ابراهيم عن أبيه،عن حماد،عن حريز،عن محمد بن مسلم.

فهما اذا كانتا متكافئتان فى السند و متناقضتان فى الدلاله،فان احدهما دلت على جواز دفع الزكاه لا على وجهها،بل على وجه الصله و الهديه و نحوهما، و الاخرى دلت على عدم جواز الدفع الا على وجه الزكاه و الصدقه،و حمل هذه على كراهه ردها من المستحق و المبالغه فى زجره من المنع و تحريمه نفسه ما عينه الله له.

و على احتمال وجود ما يخرج عن الاستحقاق،فلا يجوز اعطاؤها اياه،أو على الاظهار أنه ليس بزكاه،فلا يبعد منع مثله عن الذى لا- يقبلها،لاحتمال عدم الاستحقاق و غيره،و حمل الاولى على الاعطاء الغير المانع الذى فيه الاحتمال المذكور،و على وجه لا يعرف أنه زكاه،لا على وجه يعلم أنه ليست بزكاه على الجواز مع الكراهه.

ثم أيد روايه أبى بصير بروايه ابن سنان،قال قال أبو عبد الله عليه السلام:ان صدقه الخف و الظلف تدفع الى المتجملين من المسلمين،فأما صدقه الذهب و الفضه و ما كيل بالقفيز و ما أخرجت الارض فللفقراء المدقعين،قال ابن سنان قلت:

و كيف صار هذا هكذا؟فقال:لان هؤلاء يستحيون من الناس،فيدفع اليهم أجمل الامرين عند الناس (1).

و يؤيدها أيضا ما دل على اعزاز المؤمن و رفع حاجته،و انها مما اتفق على العمل

ص: ٢٢٣

بمضمونها الاصحاب،حتى قال العلامة فى التذكرة:لا نعرف فيه خلافا كما سبق مع عدم صلاحية ما تخيل مانعا من عدم الاعلام للمانع.

وقد سبق فى كلام صاحب المدارك أن المقتضى و هو كون المدفوع اليه مستحقا و الدفع مشتملا على الامور المعتره فيه موجود،فاذا وجد المقتضى و عدم المانع وجب وجود المعلول و ترتب الاثر على المؤثر،فهذا كله مما يرجح به الاولى،و على الثانية مع استوائهما فى السند كما عرفت.

و أما ما رواه فى الكافى عن عبد الله بن هلال بن خاقان،قال:سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:تارك الزكاه و قد وجبت له مثل مانعها و قد وجبت عليه (١).

فمع جهاله سنده بعبد الله الراوى،فانه مهمل،و اشتماله على الحسن بن على،و هو مشترك بين الثقة و الضعيف و لا قرينه،انما يدل على حرمه الامتناع من الاخذ،لا على عدم جواز اعطاء من لا يقبلها على وجه الصدقه حتى مؤيدا لروايه ابن مسلم كما ظن.

نعم على القول باعتبار العدالة فى مستحق الزكاه يشكل جواز اعطاؤها له، و هو لا يقبلها على وجه الصدقه فانه بامتناعه عن قبولها و قد وجبت له يصير فاسقا كمانعها و قد وجبت عليه،لكنه كلام آخر فتدبر.

و اعلم أن للاعلام قد تكون فائده تعود الى المالك،و ذلك فى صورته يكون مقصرا فى الاجتهاد بتخيل أن المدفوع اليه أهل للزكاه و لم يكن أهلا لها،فاذا دفعها اليه بدون الاعلام يمكن أن يتصور هو أنها نحلته أو هديه اهديت اليه فيقبلها.

فبعد تبين خطائه و تقصيره فى الاجتهاد و عدم امكان ارتجاعها بتلف العين و فقره الطارى أو غير ذلك يتضرر المالك،لانه يجب عليه أن يؤديها مره أخرى

ص: ٢٢٤

حتى يخرج عن العهده،و ذلك الضرر قد يندفع بالاعلام،لان المدفوع اليه اذا علم أنها زكاه و هو لا يستحقها،فلعله يردها الى مالکها،فيندفع به الضرر، لكنه لا يدل على عدم اجزاء الدفع بدون الاعلام،و الاجتهاد صواب،و المدفوع واقع موقعه،و انما الكلام فيه كما سبق.

٨-مسأله وجوب الاعتكاف بمضى يومين

[وجوب الاعتكاف بمضى يومين]

اختلفوا فى وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول،فقال المرتضى و ابن ادريس:لا يجب أصلاً،بل له الرجوع فيه متى شاء،و اختاره العلامة فى جمله من كتبه.

و قال المحقق فى المعتبر:انه الاشبه بالمذهب (١).و ذهب الشيخ فى المبسوط (٢)و أبو الصلاح الى وجوبه بالدخول فيه كالحج.و قال ابن الجنيد و ابن البراج و جماعه من المتأخرين:انه انما يجب بعد مضى يومين،فيجب الثالث.

و احتجوا عليه بصحيحه ابن مسلم عن الباقر عليه السلام،قال:اذا اعتكف يوماً و لم يكن اشترط،فله أن يخرج و يفسخ الاعتكاف،و ان أقام يومين و لم يكن اشترط فليس له أن يفسخ اعتكافه حتى يمضى ثلاثة أيام (٣).

و صحيحه أبى عبيده عنه عليه السلام قال:و من اعتكف ثلاثة أيام،فهو يوم الرابع

ص: ٢٢٥

١- (١) المعتبر ٧٣٧/٢.

٢- (٢) المبسوط ٢٨٩/١.

٣- (٣) فروع الكافي ١٧٧/٤، ح ٣.

بالخيار ان شاء زاد ثلاثه أيام اخر، و ان شاء خرج من المسجد، فان أقام يومين بعد الثلاثه، فلا يخرج من المسجد حتى يتم ثلاثه
آخر (١).

و احتج المرتضى و من شايعه بأن الاعتكاف عباده مندوبه، فلا تجب بالشروع كالصلاه المندوبه، قالوا: و لا ينتقض بالحج و العمره
لخروجهما بدليل.

قال فى المدارك: و جوابه أن الدليل كما وجد فى الحج و العمره، كذا وجد فى الاعتكاف، و هو ما سبق من الروايتين الصحيحتين
السند الواضحتى الدلاله (٢).

أقول: فيه ان المرتضى و من يذهب مذهبه لا يعمل بخبر الواحد، و يقول: انه لا يفيد علما و لا عملا، فكيف يكون هذا حجه و دليلا
عليه. و أما الحج و العمره، فانما أخرجهما بقوله تعالى «وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ» (٣) لا بخبر الواحد.

نعم هو دليل على مثل العلامه و المحقق و غيرهما ممن شايح السيد فى هذه المسأله من العاملين بخبر الواحد، لكن لهم أن يمنعوا
صراحه الخبر الاول فى وجوب الثالث، بل انما دل على كراهيه فسخره و أولويه اتمامه، و مثله الروايه الثانيه، فانها انما دلت على
كراهيه فسخره السادس لا على وجوب اتمامه، و أصل عدم الوجوب و براءه الذمه عنه معهم، فتأمل.

و يمكن أن يستدل عليه بقوله تعالى «وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ» (٤) فانه يقتضى النهى عن ابطال العمل، و الاعتكاف المندوب
عمل، فيندرج تحت النهى الدال بظاهره على التحريم.

ص: ٢٢٦

١-١) فروع الكافى ١٧٧/٤، ح ٤.

٢-٢) مدارك الاحكام ٣١٣/٦.

٣-٣) سوره البقره: ١٩٦.

٤-٤) سوره محمد: ٣٣.

و صوره القياس هكذا: الاعتكاف المندوب عمل، و كل عمل لا- يجوز ابطاله أما الصغرى فظاهره، و أما الكبرى فلان الجمع المضاف يفيد العموم، فيشمل جميع مراتب العمل، الا ما أخرجه الدليل، فلا يرد أن كليه الكبرى ممنوعه، لجواز الافطار فى الصوم الواجب و المندوب، لانها باقيه على كليتها.

و خروج الصوم و نحوه منها لما كان من باب خروج ما أخرجه الدليل لا ينافيها اذ المراد أنها كليه فيما لا دليل على خروجه من تحت النهى الدال بظاهره على التحريم، فيكون من قبيل تخصيص العام ببعض أفراده، لوجود قرينه أو دليل.

و روى عنه صلى الله عليه و آله أنه قال: اخترتوا الجنة على النار، و لا تبطلوا أعمالكم فتقذفوا فى النار منكسين خالدين فيها أبدا.

و الاولى أن يقال: ان بعض أفراد المندوب فاعله قبل الشروع فيه مخير بين فعله و تركه، فأما بعد الشروع فعليه اكماله، كالحج و الصلاه النافله، لقوله صلى الله عليه و آله «صلوا كما رأيتمونى أصلى» (1) اذ الظاهر منه أنه لم يقطع الصلاه المندوبه اختيارا، بخلاف الصوم المندوب و بعض أفراد الواجب، فانهم نصوا على جواز قطعه حال الاختيار.

و الاقوى أنه لا- يجب النفل بالشروع فيه الا- الحج و العمره، و فى الاعتكاف ما مر من الوجوب بالشروع، و الوجوب بمضى يومين، و عدم الوجوب أصلا، و لعل الاوسط أوسط.

٩- مسألة القصد فى المشى حال الطواف

[القصد فى المشى حال الطواف]

قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله فى شرحه على الارشاد: قال فى المنتهى:

ص: ٢٢٧

و يستحب أن يقصد في مشيه، بأن يمشى مستويا بين الاسراع و الابطاء، قاله الشيخ في بعض كتبه.

و قال في المبسوط: يستحب أن يرمل ثلاثا و يمشى أربعا في طواف القدوم خاصة، اقتداء برسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله لانه كذلك فعل، رواه جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام عن جابر. و الظاهر أن الروايه عن العامه و الفتوى أيضا لهم، و ذلك في الثلاثه الاول.

قال في المنتهى: اتفق الجمهور كافه على استحباب الرمل و هو الهروله في الثلاثه الاول و المشى في الاربعه الباقيه.

و دل على القول الاول روايه عبد الرحمن بن سيبه، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف فقلت: أسرع و أكثر أو أبطئ، قال: مشى بين المشيين (١) إلا أن عبد الرحمن مجهول.

و روى في الفقيه قويا عن سعيد الاعرج أنه سأل أبا عبد الله عليه السلام عن المسرع و المبطئ في الطواف، فقال: كل واسع ما لم يؤذ أحدا (٢). و هذه تدل على التسويه، و لا يبعد حملها على الجواز و عدم المبالغه فيهما.

و حمل روايه عبد الرحمن على ذلك، و يمكن حملهما على غير طواف القدوم و على الاربعه الاشواط الاخير، للجمع بين الاخبار، لبعد كذب العامه في نقل مثل هذه الائم عليهم السلام، مع عدم نقلهم عنهم الا قليلا، فتأمل (٣).

أقول: سيأتى إن شاء الله العزيز في المسأله التاليه أن عبد الرحمن هذا ثقة، فروايته صحيحه، و أما روايه سعيد بن عبد الله الاعرج، فموثقه في الفقيه كما يظهر

ص: ٢٢٨

١- ١) تهذيب الاحكام ١٠٩/٥، ح ٢٦.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٤١١/٢، ح ٢٨٤٢.

٣- ٣) مجمع الفائده ١٠٣/٧.

حيث قال رضى الله عنه: وما كان فيه عن سعيد الاعرج، فقد روته عن أبى رضى الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن أحمد ابن محمد بن أبى نصر البنظى، عن عبد الكريم بن عمرو الخثعمى، عن سعيد ابن عبد الله الاعرج الكوفى (١) انتهى. و السند موثق.

و الحديث دل على أن الاسراع و الابطاء لا- ترجيح لاحدهما على الاخر فى مطلق الطواف و فى جميع أشواطه، بل يجوز فيه الابطاء، كما يجوز فيه الاسراع ما لم يؤد الى أذيه أحد، و المنقوله عن العامه دلت على استحباب الاسراع فى الثلاثه الاول، و المشى فى الاربعه الباقيه، فينبهنا نوع منافره.

و قد تقرر فى أصولنا أن العامى اذا روى عن أحد من الاثمه عليهم السّلام، نظر فيما يرويه، فان كان مخالفا لما يرويه الخاصى و جب اطراحه، كما يشير اليه مقبوله عمر.

و أيضا فتأويله للجمع بينهما، أو تخصيصه و تقييده به، معللا بأن كذبهم فى نقل مثله عنهم عليهم السّلام بعيد غير جيد، اذ لا بعد فيه نظرا الى دواعيهم الفاسده و أغراضهم الكاسده، حتى نقل عن بعضهم و قد استبصر أنه قال: أنظروا هذا الحديث عمن تأخذونه، فاننا كنا اذا رأينا رأيا جعلنا له حديثا. مع أن هذا الحديث غير منقول عنهم عليهم السّلام، بل هو منقول عن جابر، و هو عليه السّلام ناقل عنه، و هو حاك عن فعله صلّى الله عليه و آله.

و فى فعله صلّى الله عليه و آله اذا لم يعلم جهته بالنسبه اليه، فبالنسبه الى أمته فيه مذاهب الوجوب، و الندب و الاباحه، و الوقف، و التفصيل. بأنه ان ظهر قصد القربه فالندب و الا فالاباحه، فالقطع بأنه هنا للندب لا يخلو عن شىء، فتأمل.

ان قلت: كيف جوز قدس سره كونه حديثا حتى تكلف للجمع بينه و بين

ما رواه عن جابر و هو من رعيته، و من أصول الاماميه أن الامام أولى بالاتباع من رعيته، فانه مؤيد بروح القدس، و عنده جميع ما يحتاج اليه الامه و ما كان و ما هو كائن الى يوم القيامة.

قلت: له وجه يصحح به تجويز كونه حديثاً، و هو ما رواه حريز عن أبان بن تغلب، قال: حدثني أبو عبد الله عليه السلام قال: ان جابر بن عبد الله كان آخر من بقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و كان رجلاً منقطعاً إلينا أهل البيت، و كان يقعد فى مسجد رسول الله صلى الله عليه و آله و هو معتم بعمامة سوداء، و كان ينادى يا باقر العلم يا باقر العلم، فكان أهل المدينة يقولون: جابر يهجر.

و كان يقول: و الله ما أهجر، و لكن سمعت رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: انك ستدرك رجلاً من أهل بيتي اسمه اسمي و شمائله شمائلى يبقر العلم بقراء، فذاك الذى دعانى الى ما أقول.

قال: فبينما جابر يتردد ذات يوم فى بعض طرق المدينة اذ هو فى طريق فى ذلك الطريق كتاب فيه محمد بن على بن الحسين عليهم السلام، فلما نظر اليه قال: يا غلام أقبل فأقبل، ثم قال: أدبر فأدبر.

فقال: شمائل رسول الله صلى الله عليه و آله و الذى نفس جابر بيده يا غلام ما اسمك، فقال:

اسمى محمد بن على بن الحسين بن على بن أبى طالب عليهم السلام فأقبل عليه يقبل رأسه، و قال: بأبى و أمى رسول الله صلى الله عليه و آله يقرؤك السلام و يقول لك و يقول لك.

فرجع محمد بن على الى أبيه على بن الحسين عليهم السلام و هو ذعر فأخبره الخبر فقال له: يا بنى قد فعلها جابر؟ قال: نعم، فقال: يا بنى ألزم بيتك، فكان جابر يأتيه طرفى النهار.

و كان أهل المدينة يقولون: و اعجبا لجابر يأتي هذا الغلام طرفى النهار، و هو آخر من بقى من أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله، قال: فلم يلبث أن مضى على بن الحسين

عليهما السلام، و كان محمد بن علي عليهما السلام يأتيه علي وجه الكرامه لصحبته لرسول الله صلى الله عليه و آله.

قال: فجلس فحدثهم عن أبيه، فقال أهل المدينة: ما رأينا أحدا قط أجراً من ذا، فلما رأى ما يقولون حدثهم عن رسول الله صلى الله عليه و آله، قال فقال أهل المدينة: ما رأينا أحدا أكذب من ذا يحدث عن من لم يره، فلما رأى ما يقولون حدثهم عن جابر بن عبد الله فصدقوه، و كان جابر و الله يأتيه يتعلم منه (١).

١٠- مسألة أفضلية الطواف للمجاور من الصلاة

إشارة

[أفضلية الطواف للمجاور من الصلاة]

قال الفاضل الاردبيلي في شرحه على الارشاد، بعد قول مصنفه قدس الله سرهما «و الطواف للمجاور أفضل من الصلاة و المقيم بالعكس»: دليله روايه حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطواف لغير أهل مكة لمن جاور بها أفضل أو الصلاة؟ قال: الطواف للمجاورين أفضل، و الصلاة لأهل مكة و القانطين بها أفضل من الطواف (٢).

و روايه حفص بن البختری و حماد و هشام عن أبي عبد الله عليه السلام قال: اذا أقام الرجل بمكة سنه، فالطواف أفضل، و اذا أقام سنتين خلط هذا و هذا، فاذا أقام ثلاث سنين فالصلاة أفضل (٣).

و لو لا اشتراك عبد الرحمن الذي روى عنه موسى بن القاسم في سندهما

ص: ٢٣١

١- ١) اختيار معرفة الرجال ١/٢١٧-٢٢٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٤٦/٥-٤٤٧، ح ٢٠١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤٤٧/٥، ح ٢٠٢.

لكانا صحيحين، مع أن في الكافي الاولى حسنه لابراهيم، و الثانيه صحيحه. و قال في المنتهى: هما صحيحتان و هو أعرف (1).

أقول: هذا حق على التقديرين، أما على الاشتراك، فلما سبق و أما على ما في الكافي، فلما ثبت من توثيق أبي علي ابراهيم بن هاشم القمي، كما ذهب اليه الفاضل الاردبيلي أيضا في آيات أحكامه في كتاب الصوم.

حيث قال فيه بعد أن نقل حديثين: أحدهما عن محمد بن مسلم، و الثاني عن زراره. و أما الاول و أراد به ما رواه عن محمد بن يعقوب، عن علي بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم.

فظاهر أنه حسن لوجود أبي علي ابراهيم بن هاشم، و كذا سماه في المختلف و المنتهى.

و قال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع: و لصحيحه محمد بن مسلم و زراره، و ما وجدت في كتب الاخبار غير ما ذكرته عن محمد بن مسلم، فالظاهر أنه انما عنى ذلك، فاشتبه عليه الامر أو تعمد و ثبت توثيقه عنده. و الظاهر أنه يفهم توثيقه من بعض الضوابط (2) انتهى.

و لعله منه رحمه الله اشاره الى أن اعتبار مشايخ القميين له و أخذ الحديث عنه و نشر الروايه منه على ما في الفهرست و النجاشي يعطى أنه ثقه عندهم في الروايه و النقل، لأن أهل قم كانوا يخرجون الراوي منه و يؤذونه لمجرد توهم شائبه ما فيه فكيف يجتمعون عليه و يقبلون حديثه لو لا وثوقهم به و اعتمادهم عليه، فيصير حديثه صحيحا لذلك، كما لا يخفى على من له قليل من الانصاف.

قال في الفهرست و مثله في النجاشي: ابراهيم بن هاشم أبو اسحاق القمي

ص: ٢٣٢

١-١) مجمع الفائدة ٣٨٦/٧-٣٨٧.

٢-٢) زبده البيان ص ١٥٤-١٥٥.

أصله من الكوفه و انتقل الى قم، و أصحابنا يقولون: انه أول من نشر حديث الكوفيين بقم، و ذكروا أنه لقي الرضا عليه السّلام، و الذي أعرف من كتبه كتاب النوادر و كتاب قضايا أمير المؤمنين عليه السّلام أخبرنا بهما جماعه من أصحابنا، ثم ذكر سنده اليه (١).

و قال العلامة في الخلاصه: انه عندي مقبول (٢). و في المنتهى كثيرا ما يسمى الخبر الواقع هو فيه صحيحا، و يفهم منه توثيقه.

فصح أنهما صحيحتان على التقديرين، دالتان على أفضلية الطواف للمجاورين و الصلاه للقائنين، و ان العلامة قدس سره كان عارفا بما قال و الله أعلم بحقيقه الحال.

تنبيه:

لا- يذهب عليك أن قوله رحمه الله في آيات الاحكام «و كذا سماه في المختلف و المنتهى» يناقض ظاهر قوله هنا «و قال في المنتهى هما صحيحتان».

الا- أن يقال: هذا بالنظر الى غير ما في الكافي، فبحثه معه قدس سرهما ترديدي، بأنه ان أراد أنهما صحيحتان في غير الكافي، فاشترك عبد الرحمن في الثاني مانع عنه. و ان أراد صحتهما في الكافي، فوجود ابراهيم في طريق الاول يمنع.

أو يقال: ان العلامة طاب ثراه تبع المشهور في أوائل المنتهى الى كتاب الصوم و نحوه، فحكم بأن روايه أبي علي اذا لم يكن في الطريق قادح من غير جهته حسنه، ثم لما تبين له من بعد ما رأى الايات أنه ثقة حكم بأنها صحيحه، و ذلك

ص: ٢٣٣

١-١) الفهرست ص ٤.

٢-٢) رجال العلامة ص ٤.

من كتاب الحج الى آخر الكتاب، و الاول أظهر.

و ليست عندنا الان نسخه المنتهى لرجع اليها فى تحقيق الحال و تصحيح المقال، و الحمد لله على كل حال، و الصلاه على محمد و آله خير آل.

١١-مسأله حكم التحالف فى حال الاحرام

[حكم التحالف فى حال الاحرام]

قال الفاضل الاردبيلى فى شرح الارشاد بعد روايه أبى بصير، قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المحرم يريد أن يعمل العمل، فيقول له أصحابه: و الله لا نعمله فيقول: و الله لا عملنه فيحالفه مرارا، فيلزمه ما يلزم صاحب الجدل؟ فقال: لا، انما أراد بهذا اكرام أخيه، انما يلزمه ما كان لله عز و جل معصيه (١) قال فى المنتهى:

رواها ابن بابويه فى الصحيح، و هو غير ظاهر الصحه فى الفقيه، لانه روى عن ابن مسكان عن أبى بصير، و ما صح طريقه الى ابن مسكان، مع أنه مشترك بين الضعيف و الثقة، مثل أبى بصير.

ثم قال: و هى صحيحه فى الكافى، و يمكن صحتها فى الفقيه أيضا بكون ابن مسكان هو عبد الله الثقة، و الطريق اليه صحيح لشهرته، و عدم نقل روايه عن محمد و ذكر طريقه، و كأن أبى بصير هو ليث لكثرة روايته، و كأن ذلك كله ظاهر عند المصنف، حيث لا يلتفت الى الاشتراك و يسميها صحيحه، فتأمل (٢).

أقول: وجه ظهوره عنده و عدم التفاته اليه و تسميته لها صحيحه، ان ابن مسكان و ان كان مشتركاً بين أربعة: محمد، و عمران، و عبد الله، و الحسين، إلا أن الاكثر

ص: ٢٣٤

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢/٣٣٣.

٢- ٢) مجمع الفائدة ٦/٢٩٧.

هو عبد الله، كما نص عليه الكشي في الكنى، حتى أنه يتبادر عند الاطلاق دون غيره، فهذا مع عدم ذكر الصدوق في مشيخته طريقه الى الثلاثة الباقيه قرينه على أن المراد بابن مسكان هذا هو عبد الله لا غير.

و أما ما ذكره الشارح رحمه الله، فأخص من المدعى، لان بمجرد عدم نقل الصدوق روايه عن محمد و عدم ذكره طريقه اليه لا يثبت أن المراد بابن مسكان هذا هو عبد الله، لاحتمال أن يكون المراد به هو أحد الاخيرين، فتأمل.

و أما أبو بصير المذكور في الحديث، فالمراد به: اما يحيى بن أبي القاسم أو المرادى ليث بن البخترى، أو أبو يحيى، فان المطلق قد يكون مشتركاً بينهم كما اذا روى عن الباقرين أو أحدهما عليهما السّلام، و أما اذا روى عن الكاظم عليه السّلام فانه مخصوص بيحيى بن أبي القاسم. و روايات هؤلاء الثلاثة اذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهتهم صحيحه.

لكن اشتبّه أمر أبي بصير المطلق على كثير من أصحابنا المتأخرين، فظنوا اشتراكه بين الثقة الامامى و غيره. و الظاهر أن الاشتراك توهم و له جهات.

منها: أنه مشترك بين جماعه، منهم: يوسف بن الحارث، و هو غير موثق في كتب الرجال، بل في الخلاصه و اختيار الرجال للشيخ أن يوسف هذا من أصحاب الباقر عليه السّلام، يكتنى أبا بصير بالياء بعد الصاد.

و الجواب أن أبا بصير اذا أطلق ينصرف الى المشهور المعروف بينهم، و يوسف هذا مجهول غير مذكور في الفهرست و كتاب النجاشى، فكيف ينصرف المطلق اليه، و فى كتاب الكشى أبو نصر بن يوسف بن الحارث (1). و يحتمل اتحادهما، و وقوع التصحيح فى كتاب الشيخ، على أن روايه أبي بصير هذه عن الصادق عليه السّلام، و يوسف بن الحارث من أصحاب الباقر عليه السّلام.

ص: ٢٣٥

و منها: أنه مشترك بين جماعه، منهم: عبد الله بن محمد الاسدى. و الجواب عنه نحو من السابق.

و منها: أنه مشترك بين جماعه، منهم: يحيى بن القاسم الحذاء، و هو واقفى و الجواب أن أبا يحيى بن القاسم، أو يحيى بن أبا القاسم غير يحيى بن القاسم الحذاء الواقفى، و الشاهد لذلك أمور أوردناها فى بعض رسائلنا.

و منها: أن أبا بصير كنيه ليث بن البخترى المرادى. و أورد الكشى روايات تدل على الطعن فيه. و الجواب أن الروايات الداله على فضيلته و كمال درجته و علو شأنه أكثر و أصح و أشهر، و ما ورد بالطعن فيه قابل للتأويل، فلا وجه للتوقف فى رواياته اذا لم يكن فى الطريق مانع من غيره، و قد أوضحنا حقيقه حاله فى رساله لنا، فليقف من هناك.

١٢- مسأله الطواف فى ثوب متنجس بالدم

[الطواف فى ثوب متنجس بالدم]

قال مولانا أحمد الوردبيلى رحمه الله فى شرح الارشاد، بعد نقله صحيحه البنظى، عن بعض أصحابه، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال قلت له: رجل فى ثوبه دم مما لا تجوز الصلاه فى مثله، فطاف فى ثوبه، فقال: أجزأه الطواف فيه، ثم ينزعه و يصلى فى ثوب طاهر (١)، و لا يضر بصحته ارساله لما ثبت عندهم أنه ممن اجتمعت العصابه على تصحيح ما صح عنه، و ان مرسلته مسنده الى العدل (٢).

أقول: هذا الاخير بخصوصه كما هو مفاد كلامه رحمه الله غير ثابت فى

ص: ٢٣٦

١- ١) تهذيب الاحكام ١٢٦/٥-١٢٧.

٢- ٢) مجمع الفائدة ٧١/٧.

كتبهم، لا فى الرجال و لا فى الدرايات، و انما هو داخل تحت عموم قول بعضهم ان المرسل مقبول اذا علم أن مرسله لا يرسل الا عن عدل، و هذا الدخول على تقدير حصول هذا العلم.

و فيه أن هذا القدر من العلم غير كاف فى العمل بروايته، بل لا بد له من ذكره و تعيينه، و لينظر هل له جرح أولا، فان مع الابهام لا يؤمن من وجوده، لجواز أن يكون له جرح و هو لا يعرفه.

و منه يعلم ضعف قوله و ان مرسله مسنده الى العدل، أى: العدل باعتقاده لا فى الواقع، فيجوز أن يكون فاسقا و هو لا يعرفه، و لو عينه لعرف فسقه الذى خفى عليه.

و بالجملة بعض أصحابه لا ينحصر فى العدل، لان العدل كما يروى عن مثله فقد يروى عن غيره. و على تقدير انحصاره فيه انما يقبل التعديل اذا انتفت عنه معارضه الجرح، و انما يعلم ذلك بتعيين المعدل و تسميته.

و القول بأن الاصل عدم الجرح مجاب بوقوع الاختلاف فى شأن كثير من الرواه، فرب معدل عند قوم مجروح عند آخرين. و لتفصيل هذا المطلب موضع آخر فليطلب من هناك.

و اذا ثبت أن المرسل ليس بحجه مطلقا فى الاصح من الاقوال للاصوليين و المحدثين، فلا عبره بما استنبطه قدس سره من هذه الروايه.

حيث قال: و فيها دلالة ظاهره على عدم اشتراط خلو الثوب عن نجاسه الدم و كان غيره و البدن أيضا كذلك، لعدم الفرق و عدم القائل به على الظاهر، و على عدم اخراج النجاسه الغير المتعديه عن المساجد، و صحه الصلاه مع العلم بها فى المسجد، حيث حكم عليه السيد الامام بصحة الطواف معه من غير تفصيل الى العلم و الجهل و النسيان و عدمه، بل الظاهر أنه مع العلم، و بأنه يقلع و يصلى و ما حكم باخراجه

عن المسجد ثم يصلى (١).

و ذلك لان الواجب على كل مجتهد تحصيل الظن فيما يعمل أو يفتى به، و هذا لا يحصل من الخبر المرسل، للجهد بحال المحذوف، فيحتمل كونه ضعيفا و مجرد روايه العدل عنه ليس تعديلا له بل أعم منه و على تقدير كونه تعديلا ففيه ما عرفته.

و منه يعلم أن مجرد تصحيح روايه بتعديل روايتها لا يكفي في جواز العمل بها بل لا بد من مراجعته سندها و ملاحظه حال روايتها ليؤمن من معارضه الجرح، فرب روايه عدل قوم روايتها و هي عند آخرين ضعيفه السند و بالعكس، كما سبقت اليه الاشاره.

١٣- مسأله كفاره تقبيل امرأته في الطواف

[كفاره تقبيل امرأته في الطواف]

قال الفاضل المذكور في الشرح المسطور: ينبغي حمل ما يدل عليه الكفاره في تقبيل امرأته، أي: المحرم بغير شهوه على الاستحباب، مثل صحيحه مسمع ابن أبي سيار الممدوح في الجملة.

قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام: يا أبا سيار أن حال المحرم ضيقه ان قبل امرأته على غير شهوه و هو محرم، فعليه دم شاه، و ان قبل امرأته على شهوه فأمنى فعليه جزور و يستغفر ربه، و ان مس امرأته و هو محرم على شهوه فعليه دم شاه، و من نظر الى امرأته نظر شهوه فأمنى فعليه جزور، و من مس امرأته أو لازمها من

ص: ٢٣٨

غير شهوه فلا شىء عليه (١).

للاصل و عموم ما يدل على عدم شىء فى المس بغير شهوه،و عدم توثيق مسمع و مدحه بحيث يفيد حسن الخبر (٢).

أقول:لا يخفى ما فى كلامه رحمه الله من الاضطراب و التشويش،فانه سمي حديثه صحيحا أولا،و هذا يفيد توثيقه،ثم نفى عنه الحسن آخرا،و هذا يدل على عدم مدحه فضلا عن توثيقه،و قال فيما بينهما:انه ممدوح فى الجمله.

و أنت خير بأن الرجل اذا كان اماميا ممدوحا و ان كان فى الجمله،فحديثه حسن و لا أقل منه لانه ليس بمجهول و لا ضعيف و لا موثق و لا قوى و لا غيره من أنواع الحديث الا الحسن.

و الحق أن ما ورد فى مسمع بن عبد الملك أبى سيار الملقب كردين من أصحاب الباقر و الصادق و الكاظم عليهم السلام يبلغ به حد التوثيق و ذروته.

فنقول:فى مشيخه الفقيه ان الصادق عليه السلام قال له أول ما رآه:ما اسمك؟فقال:

مسمع،فقال:ابن من؟قال ابن مالك،قال:بل أنت مسمع بن عبد الملك (٣)فى كتاب الكشى،قال محمد بن مسعود:سألت أبا الحسن على بن الحسن ابن فضال عن مسمع كردين أبى سيار،فقال:هو ابن مالك من أهل البصره و كان ثقه (٤).

و فى الفهرست له كتاب،ثم أسند باسناده اليه (٥).

ص:٢٣٩

١-١) تهذيب الاحكام ٣٢٦/٥، ح ٣٤.

٢-٢) مجمع الفائدة ٢٦/٧.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٤٥١/٤.

٤-٤) اختيار معرفه الرجال ٥٩٨/٢، برقم: ٥٦٠.

٥-٥) الفهرست ص ١٢٨-١٢٩.

و فى مشيخه الفقيه هو عربى من بنى قيس بن ثعلبه (١).

و فى النجاشى: انه شيخ بكر بن وائل بالبصره و وجهها و سيد المسامعه، و كان أوجه من أخيه عامر بن عبد الملك و أبيه، روى عن أبى جعفر عليه السلام روايه يسيره، و روى عن أبى عبد الله عليه السلام و أكثر و اختص به، و قال له أبو عبد الله عليه السلام:

انى لاعدك لامر عظيم يا أبا السيار، و روى عن أبى الحسن موسى عليه السلام، و له نوادر كبيره (٢).

فاذا كان الرجل اماميا فاضلا صاحب كتاب كبير، صحب جمعا من المعصومين عليهم السلام، و كان خصيضا بهم، و أكثر الروايه عنهم، و قد ورد فى مدحه ما سمعت و قد وثقه أبو الحسن بن فضال، و هو فقيه أصحابنا و وجههم و ثقتهم و عارفهم بالحديث، كما فى النجاشى.

حتى قال محمد بن مسعود: ما لقيت فى من لقيت بالعراق و ناحيه خراسان أفقه و لا أفضل و لا أحفظ من ابن فضال، كما فى الكشى (٣).

فكيف يسوغ أن يقال: روايته ليست بصحيحه بل و لا حسنه و لا فى طريقها مانع سواه على ما هو المفروض.

١٤- مسأله موضع المقام

[موضع المقام]

قال آيه الله العلامة فى جواب من سأله عما يقوله بعض أصحابنا و بعض العامه

ص: ٢٤٠

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٤/٤٥١.

٢- ٢) رجال النجاشى ص ٤٢٠.

٣- ٣) اختيار معرفه الرجال ٢/٨١٢.

أيضا أن المقام كان على عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لاصقا بالبيت، و ان عمر بن الخطاب هو الذى أزاله عن موضعه فى زمن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و أعاده الى موضعه فى الجاهليه، و هو الموضع الذى هو فيه الان، فاذا كان الامر على هذه الصورة كيف تصح الصلاه؟ مع أن الامر بالصلاه قد عين فيه مقام ابراهيم: المشهور عند أصحابنا أن موضع المقام حيث هو فيه الان، و لا عبره بمن خالف ذلك (١).

أقول: هذا الجواب مما لا يعجبني، فان تغيير مكان المقام على ما كان عليه فى عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قد نقله جماعه من أصحابنا، و ابن الجريرى أيضا من العامه، و ابن الجوزى فى كتاب اثاره عزم الساكن الى أشرف الاماكن، و نقله الازرقى فى تاريخ مكه، و غيرهما من مصنفى العامه، و دل عليه كثير من الاخبار.

كروايه محمد بن مسلم، قال: سألته عن حد الطواف بالبيت الذى من خرج منه لم يكن طائفا بالبيت، قال: كان الناس على عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يطوفون بالبيت و المقام، و أنتم اليوم تطوفون بين المقام و بين البيت، فكان الحد من موضع المقام اليوم، فمن جازه فليس بطائف و الحد قبل اليوم و اليوم واحد قدر ما بين المقام و بين البيت و من نواحي البيت كلها، فمن طاف فتباعد من نواحيه أكثر من مقدار ذلك، كان طائفا بغير البيت بمنزله من طاف بالمسجد، لانه طاف فى غير حد و لا طواف له (٢).

فان فيها اشاره الى أن موضع المقام الذى هو فيه الان غير موضعه الذى كان فيه على عهد رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، و انه كان فى زمنه أقرب الى البيت من موضعه الذى هو فيه اليوم، و الا لم يكن الحد اليوم و فى عهده واحدا، و لقوله «من موضع المقام اليوم».

ص: ٢٤١

١- ١) أجوبه المسائل المهنائيه ص ١٦٣-١٦٤.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٠٨/٥-١٠٩.

و يدل عليه ما فى الفقيه، قال زراره لابى جعفر عليه السّلام: قد أدركت الحسين عليه السّلام؟ قال: نعم أذكر و أنا معه فى المسجد الحرام و قد دخل فيه السيل و الناس يقومون على المقام يخرج الخارج فيقول: قد ذهب به السيل، و يدخل الداخل فيقول: هو مكانه.

قال فقال: يا فلان ما يصنع هؤلاء؟ فقلت: أصلحك الله يخافون أن يكون السيل قد ذهب بالمقام، قال: ان الله عز و جل قد جعله علما لم يكن ليذهب به، فاستقروا.

و كان موضع المقام الذى وضعه ابراهيم عليه السّلام عند جدار البيت، فلم يزل هناك حتى حوله أهل الجاهليه الى المكان الذى هو فيه اليوم، فلما فتح النبى صلّى الله عليه و آله مكة رده الى الموضع الذى وضعه ابراهيم عليه السّلام، فلم يزل هناك الى أن ولى عمر فسأل الناس من منكم يعرف المكان الذى كان فيه المقام؟ فقال له رجل: أنا قد كنت أخذت مقداره بنسج فهو عندي، فقال: ايتنى به، فأتاه فقاسه، ثم رده الى ذلك المكان (١).

فالصواب فى الجواب أن يقال: مقام ابراهيم عباره عن الحجر الذى قام عليه و غسل، فانغمست قدماه و بقى أثره فيه، فحيثما كان هذا الحجر من المسجد يصدق عليه أنه مقام ابراهيم، فاذا صلى عنده يصدق عليه أنه اتخذ من مقام ابراهيم مصلى، فيكون ممثلا فيخرج عن عهده التكليف.

و بالجمله تقرير الاثمه عليهم السّلام على الصلاه خلفه فى هذا المكان من دون أن يغيره أمير المؤمنين عليه السّلام فى زمن خلافته و بسط يده، أو يبين باقى الاثمه عليهم السّلام أن الصلاه فى موضعه الاول يدل على أن موضع صلاه الطواف هو خلف المقام و أحد جانبيه أينما وقع فى المسجد، كما يفهم من ظاهر قوله تعالى

ص: ٢٤٢

«وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ» (١).

و يدل عليه أيضا صحيحه ابراهيم بن أبي محمود، قال قلت للرضا عليه السلام:

اصلى ركعتى طواف الفريضة خلف المقام حيث هو الساعه، أو حيث كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ قال: حيث هو الساعه (٢).

و هذه مع صحتها و صراحتها فيما قلناه صريحه فى تغيير مكان المقام على ما كان عليه فى زمن رسول الله صلى الله عليه وآله، و مثلها فى الدلاله صحيحه زواره السابقه، فان طريق الصدوق فى الفقيه اليه صحيح، كما يظهر من مشيخته، و كأننا قد نقلناه فى بعض المسائل السالفه.

فانكار العلامة قدس سره أمثال هذه الصحاح من الاخبار، و عدم اعتباره لها و ذهابه الى المشهور، و قد قيل: رب مشهور لا أصل له، مما لا وجه له و لا عبره به و كأنه كان ذاهلا عنها وقت الجواب، و الا فلا باعث له عليه مع ظهور ما سبق من الجواب الصواب المستفاد من السنه و الكتاب.

ثم لا يذهب عليك أن هذه الصحاح من الاخبار مع ما نقلناه من الخاصه و العامه صريحه فى عدم ايمان الثانى بالله و برسوله، و معاندته لهما، و بقاءه على ما كان عليه من الحميه الجاهليه، و ميله اليهم و دلالتهم عليهم، فعليه و عليهم ما عليه و عليهم.

١٥- مسأله حكم حج المخالف لو استبصر

[حكم حج المخالف لو استبصر]

قال الفاضل الاردبيلي قدس سره فى شرح الارشاد بعد نقله صحيحه بريد بن

ص: ٢٤٣

١- ١) سورة البقره: ١٢٥.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٣٧/٥، ح ١٢٥.

معاويه العجلي، قال سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن رجل حج و هو لا يعرف هذا الامر ثم من الله عليه بمعرفته و الدينونه به عليه حجه الاسلام أو قد قضى فريضه، فقال:

قد قضى فريضه، و لو حج لكان أحب الى.

قال: و سألته عن رجل و هو فى بعض هذه الاصناف من أهل القبلة ناصب متدين ثم من الله عليه فعرف هذا الامر يقضى حجه الاسلام؟ فقال: يقضى أحب الى.

و قال: كل عمل عمله و هو فى حال نصبه و ضلّته ثم من الله عليه و عرفه الولايه، فانه يؤجر عليه الا الزكاه فانه يعيدها، لانه وضعها فى غير مواضعها لانها لاهل الولايه. و أما الصلاه و الحج و الصيام، فليس عليه قضاء (١).

و حسنه عمر بن اذينه، قال: كتبت الى أبى عبد الله عليه السّلام أسأله عن رجل حج و لا يدري و لا يعرف هذا الامر، ثم من الله عليه بمعرفته و الدينونه به، أ عليه حجه الاسلام أو قضى فريضه الله؟ قال: قد قضى فريضه الله و الحج أحب الى.

و عن رجل و هو فى بعض هذه الاصناف من أهل القبلة ناصب متدين، ثم من الله عليه فعرف هذا الامر، أ يقضى عنه حجه الاسلام أو عليه أن يحج من قابل؟ قال: يحج أحب الى (٢).

و حسنه زراره و بكير و الفضيل و محمد بن مسلم و بريد العجلي عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السّلام أنهما قالا: فى الرجل يكون فى بعض هذه الاهواء الحروريه و المرجئه و العثمانيه و القدرية، ثم يتوب و يعرف هذا الامر و يحسن رأيه، أ يعيد كل صلاه صلاها أو صوم أو زكاه أو حج، أو ليس عليه اعاده شىء من ذلك؟ قال:

ليس عليه اعاده شىء من ذلك غير الزكاه، فانها لا بد أن يؤديها، لانه وضعها فى

ص: ٢٤٤

١- (١) تهذيب الاحكام ٩/٥، ح ٢٣.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ١٠/٥، ح ٢٥.

غير موضعها، و إنما موضعها أهل الولاية (١).

إنها تدل على اسلام هذه الجماعه، و الا فلا معنى لصحة عباداتهم و خروجهم عن عهده فريضه الله تعالى و الاجر عليها، و كذا على أنهم غير مخلدين في النار فتأمل، و هو الظاهر (٢).

أقول: إن أريد أنها تدل على عدم خلودهم فيها بعد ما ماتوا على معرفتهم هذا الامر، فمسلم و لا نزاع فيه. و إن أريد أنها تدل عليه و هم قد ماتوا على ضلالتهم، فغير مسلم دلالتها عليه.

فإن قلت: إنها دلت على اسلامهم و صحة عباداتهم، فهم يستحقون عليها الثواب، فإما أن يقدم على العقاب، و هو مع استلزامه المطلوب و هو عدم الخلود لأنه كما يتصور من الانتهاء كذلك يتصور من الابتداء، باطل بالاتفاق، أو بعكس و هو عين المدعى.

قلت: صحة عباداتهم و استحقاقهم عليها الثواب المستلزم لعدم الخلود موقوف على الاستبصار و الولاية، فإن استبصروا صحت و إلا ردت، و كلامه رحمه الله في أنها تدل على عدم خلودهم فيها و هم قد ماتوا على ضلالتهم، و هذا غير مسلم، و هو محل النزاع.

فإن أصحابنا اختلفوا في من خالفونا في الامامه، فمنهم من حكم بكفرهم، لدفعهم ما علم من الدين ضروره، و هو النص الجلى على امامه أمير المؤمنين على عليه السلام مع تواتره. و قال الآخرون منهم: إنهم فسقه. ثم اختلفوا على أقوال:

الاول: أنهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة بعد ايمانهم.

ص: ٢٤٥

١- ١) تهذيب الاحكام ٥٤/٤، ح ١٤.

٢- ٢) مجمع الفائدة ٩٩/٦-١٠١.

الثانى: أنهم يخرجون منها اليها.

الثالث: أنهم يخرجون منها، لعدم كفرهم الموجب للخلود، ولا- يدخلون الجنة لعدم ايمانهم المقتضى لاستحقاقهم الثواب، والمسألة لا تخلو عن اشكال.

و ظاهر الاخبار الواردة فى الطرفين يؤيد الاول، فمنها ما صحح و استفاض عند الفريقين من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه.

و منها: ما فى الكافى عن ابن ابي يعفور عن الصادق عليه السلام قال: سمعته يقول ثلاثه لا يكلمهم الله يوم القيامة و لا يزكيهم و لهم عذاب أليم، من ادعى امامه من الله ليست له، و من جحد اماما من الله، و من زعم أن لهما فى الاسلام نصيبا (١) و هذا صريح فى كفرهم، و لكنه قابل للتأويل.

و منها: ما رواه الصدوق بأسانيد متعدده عن ابي حمزه عن على بن الحسين عليهما السلام أنه قال لنا: أى البقاع أفضل؟ فقلت: الله و رسوله أعلم، فقال:

أما أن أفضل البقاع بين الركن و المقام، و لو أن رجلا عمر ما عمر نوح فى قومه ألف سنه الا خمسين عاما يصوم النهار و يقوم الليل فى ذلك المكان، ثم لقى الله بغير ولايتنا لم ينفعه ذلك شيئا (٢).

و منها: ما ورد فى طريق العامه عن ابي امامه الباهلى عن النبى صلى الله عليه و آله أن الله تعالى خلق الانبياء من أشجار شتى، و خلقت أنا و على من شجره واحده، فأنا أصلها و على فرعها و فاطمه لقاها، و الحسن و الحسين ثمارها، و أشياعنا أوراقها، فمن تعلق بغصن من أغصانها نجى و من زاغ هوى.

و لو أن عبدا عبد الله بين الصفا و المروه ألف عام، ثم ألف عام، ثم ألف عام حتى يصير كالشن البالى، ثم لم يدرك محبتنا، أكبه الله على منخريه فى النار

ص: ٢٤٦

١- ١) اصول الكافى ١/٣٧٣، ح ٤.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٢/٢٤٥.

ثم تلا «قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى» (١).

الى غير ذلك من الاخبار، ونحن قد ذكرنا طرفا منها في أوائل رسالتنا الموسومه بجامع الشتات، فيطلب من هناك.

١٦- مسأله لو أفتى بالادماء فعلى المفتى شاه

[لو أفتى بالادماء فعلى المفتى شاه]

قال مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد، بعد أن نقل عن مصنفه أنه قال في المتن: لو أفتاه غيره في تقليم الظفر فقلّم ظفره فأدماه، وجب على المفتى شاه، ولا يجب على المقلّم شيء، للاصل.

و لروايه اسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السّلام قال: سألته عن رجل نسي أن يقلّم أظفاره، قال فقال: يدعها، قال قلت: انها طوال، قال: و ان كانت، قلت:

فان رجلا أفتاه أن يقلّمها و أن يغتسل و يعيد احرامه ففعل، قال: عليه دم (٢).

و السند في التهذيب غير صحيح لاسحاق و عبد الله الكنانى المجهول، و ان كانت صحيحه في الفقيه و الكافي الى اسحاق، و هو لا بأس به، و انها ليست بمشتمله على الادماء، و هو غير ظاهره في الوجوب على المفتى.

و لروايه اسحاق الصيرفى، قال قلت لابي ابراهيم عليه السّلام: ان رجلا أحرم فقلّم أظفاره و كانت اصبع له عليه، فترك ظفرها لم يقصه، فافتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه، قال: على الذى أفتاه شاه (٣).

ص: ٢٤٧

١-١ (١) كفايه الطالب ص ١٧٨.

٢-٢ (٢) تهذيب الاحكام ٣١٤/٥، ح ٨٠.

٣-٣ (٣) تهذيب الاحكام ٣٣٣/٥، ح ٥٩.

و هذه صريحه فى الوجود على المفتى مطلقا، سواء كان من أهل الافتاء أم لا، محرما أو محلا بشرط الادماء، و ظاهره فى العدم على المقلّم، و لكن سندها غير واضح، فتأمل (١).

أقول: لا- يخفى عليك بعد ما سبق فى المسأله السابقه أن اسحاق الراوى فى الروايتين واحد، و هو اسحاق بن عمار بن حيان الكوفى الصيرفى الامامى الثقه بقرينه المروى عنه، و هو أبو ابراهيم فى الثانيه، و أبو الحسن فى الاولى، و هما كنيّتان للكاظم عليه السلام، و اسحاق هذا من أصحابه، فسندهما فى الفقيه و الكافى فى الوضوح و عدمه سيات.

فالقول بعدم وضوح سند الثانيه دون الاولى تحكّم بحت، و خاصه على القول بالاتحاد و الاشتراك، كما عليه جماعه منهم الفاضل الشارح على ما سبق.

ثم ان عبد الله الكنانى المذكور فى كتب الرجال منحصر فى عبد الله بن سعيد ابن حيان بن أبجر الكنانى أبو عمرو الطيب، و هو شيخ من أصحابنا ثقه، كما صرح به النجاشى فى كتابه، قال: و له كتاب الديات، رواه عن آبائه و عرضه على الرضا عليه السلام و الكتاب يعرف بين أصحابنا بكتاب عبد الله بن أبجر ثم أسنده باسناده اليه (٢) فالسند فى التهذيب أيضا صحيح.

ثم لا بعد كثيرا فى ارجاع ضمير عليه فى الروايه الاولى الى المفتى لا الى المقلّم، و تقييد وجوب الدم عليه بالادماء لان الاولى مجمله مطلقه، و الثانيه مفصله مقيده، و المجمل و المطلق يحكم عليهما المفصل و المقيده، كما هو المقرر عندهم، فيكون مفاد هاتين الروايتين الصحيحتين المتحدتين فى الراوى و المروى عنه واحدا، حتى فى اطلاق المفتى الشامل للأفراد الاربعه، فتأمل فيه.

ص: ٢٤٨

١-١) مجمع الفائده ٣٧/٧-٣٨.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٢١٧.

[القصر و الانمام]

قال صاحب المدارك بعد نقله صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن أبى الحسن الرضا عليه السّلام قال: سألته عن الرجل يقصر فى ضيعته؟ فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشره أيام، الا أن يكون له فيها منزل يستوطنه، فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه سته أشهر، فاذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها (١).

و بهذه الروايه احتج الاصحاب على أنه يعتبر فى الملك أن يكون قد استوطنه سته أشهر فصاعداً، و هى غير داله على ما ذكره، بل المتبادر منها اقامه سته أشهر فى كل سنه.

و بهذا المعنى صرح ابن بابويه فى من لا يحضره الفقيه، فقال بعد أن أورد قوله عليه السّلام فى صحيحه اسماعيل بن الفضل اذا نزلت قراك و أرضك فأتم الصلاه قال مصنف هذا الكتاب: يعنى بذلك اذا أراد المقام فى قراه و ارضه عشره أيام و متى لم يرد المقام بها عشره أيام قصر، الا أن يكون له بها منزل يكون فيه فى السنه سته أشهر، فاذا كان كذلك أتم متى دخلها، و تصديق ذلك ما رواه محمد بن اسماعيل بن بزيع و أورد الروايه المتقدمه (٢)(٣).

أقول: فهم اشتراط اتمام المسافر الصوم و الصلاه فى المنزل باقامه فيه سته

ص: ٢٤٩

١-١) تهذيب الاحكام ٢١٣/٣.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٢٨٨/١.

٣-٣) مدارك الاحكام ٤٤٤/٤.

أشهر في كل سنة من هذه الرواية مما يحتاج الى الاستعانة بضرب من الرمل.

و الظاهر أن المضارع هنا واقع موقع الماضي، فانه قد يقع كذلك كما صرحوا به، و يقتضيه أيضا احتجاج الاصحاب، اذ لو حمل على معنى الاستقبال أو الحال، لزم منه أن يكون اتمامه في المنزل بعد وصوله اليه موقوفا على اقامته فيه ستة أشهر استقباليه، و هو كما ترى.

و يؤيد ما ذكرناه صحيحه سعد بن أبي خلف، قال: سأل علي بن يقطين أبا الحسن عليه السلام عن الدار يكون للرجل أو الضيعة فيمر بها، قال: اذا كان مما قد سكنه أتم الصلاة فيه، و ان كان مما لم يسكنه فليقصر (١).

فاكتفى في اتمامه الصلاة فيه سكنه فيه وقتا ما قبل أن يمر بها و يصل اليها، فدل على أن كل من سكن دارا له أو ضيعة ستة أشهر وقتا ما، فاذا وصل في سفره اليه وجب عليه فيه الاتمام من غير اعتبار أمر آخر، كسكون كل سنة و دوام الاستيطان و نحوه، فمن ادعاه فعليه البيان.

ثم أنت خبير بأن ما ذكره انما يتصور في من له منزلان يقيم في كل منهما في كل سنة ستة أشهر، فاذا سافر من أحدهما و وصل في سفره الى الاخر أتم فيه.

و أما من له منازل متعددة، أو منزل أقام في كل ستة أشهر فصاعدا، ثم سافر منها سنة أو أكثر، فاذا رجع من سفره هذا و وصل الى أحدها لزم مما ذكره أن يجب عليه أن يقصر فيه، اذ لا يصدق عليه أنه أقام فيه في كل سنة ستة أشهر.

و هذا ينافيه قوله عليه السلام في صحيحه اسماعيل بن الفضل اذا نزلت قراك و أرضك فأتَم الصلاة، فاذا كنت في غير أرضك فقصر. فان إقامه ستة أشهر في كل

ص: ٢٥٠

قريه من تلك القرى فى كل سنه مما لا يتصور.

و أما تأويله بأن المراد بذلك اذا أراد المقام فى قراه عشره أيام، فبعيد غايته اذ لا يتصور حينئذ لقوله «اذا نزلت قراك» فائده، بل يصير لغوا، فان على مرید اقامه العشره أن يتم صلاته فى موضع الاقامه، سواء كان من قراه و أرضه أم لا.

و بالجمله للسفر قواطع، منها: الاقامه فى أثنائه، و منها: الوصول الى قريه له فيها ملك استوطنه سته أشهر، فأخذ أحدهما فى الآخر يجعلهما قاطعا واحدا، فتأمل.

و اعلم أن المستفاد من الاخبار هو أن الوطن الذى يتم فيه هو كل موضع له فيه ملك قد استوطنه سته أشهر من غير فرق فيه بين المنزل و غيره، فيكون المنزل و القرية و الضيعه و نحوها من أفراد الملك المطلق الشامل لها و غيرها حتى الشجره و النخله الواحده.

فذكر المنزل فى بعض الاخبار و دلالتة على أنه يتم فى قريه أو ضيعه يكون له فيها منزل، لا ينافى ما دل على أنه يتم فيها، و لو لم يكن له فيها الانخله واحده لان ذكر الشىء لا ينفى ما عداه، و ليس فى الاخبار ما يدل على قصر الحكم على المنزل.

و أما قوله عليه السّلام بعد أن سئل عن الرجل يسافر فيمر بالمنزل فى الطريق أ يتم الصلاه أم يقصر؟: يقصر انما هو المنزل الذى يوطنه. فالقصر فيه بالاضافه الى الاستيطان، يعنى لا يكفى فى الاتمام مطلق المنزل، بل لا بد و أن يكون مما قد استوطنه سته أشهر فصاعدا، فالمضارع هنا أيضا واقع موقع الماضى، بقرينه ما سبق من قوله عليه السّلام «اذا كان مما قد سكنه أتم فيه الصلاه».

و على هذا فدلالته على اعتبار دوام الاستيطان، و كونه مما يناط به حكم الاتمام ممنوعه، بل يبقى حكمه و ان قطع استيطانه، فهذا توجيه يمكن أن يجمع به بين

الاجبار من غير أن يطرح بعضها، فهو الاولى بالاعتبار، لان الجمع بينهما مهما أمكن أولى من اطراح بعضها رأساً، ولهذا عمم العلامة و من تأخر عنه في الملك و لم يفرقوا فيه بين المنزل و غيره.

و استدلوا عليه بموثقه عمار بن موسى، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يخرج في سفر، فيمر في قرية له أو دار فينزل فيها، قال: يتم الصلاة، و لو لم يكن له الا نخله واحده، و لا يقصر و ليصم اذا حضره الصوم (١).

نعم الاحوط في كل بلد له فيه منزل قطع استيطانه أو لا منزل له فيه، و ان كان له فيه ملك أن ينوي الاقامه عشره ليخرج بها عن الخلاف، و اذا لم يمكنه نيه الاقامه لعلمه بخروجه غداً أو بعد غد، فالاحوط أن يجمع فيه بين القصر و الاتمام في الصلاة. و أما الصوم فيصوم فيه اذا حضره، ثم يقضيه احتياطاً.

فتأمل فيه و في أصل المسأله، فانها مما استشكله بعض الاصحاب، و من الله الهدايه الى الصراط السوي و الطريق الصواب.

١٨-مسأله يحول الامام من صلى على يساره الى يمينه

[يحول الامام من صلى على يساره الى يمينه]

قال في المدارك بعد أن نقل ما رواه الشيخ في التهذيب عن الحسين بن يسار أنه سمع من سأل الرضا عليه السلام عن رجل صلى الى جانب رجل، فقام عن يساره و هو لا يعلم كيف يصنع، ثم علم و هو في الصلاة، قال: يحوله عن يمينه (٢) و قد

ص: ٢٥٢

١-١) تهذيب الاحكام ٢١١/٣.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٤/٣.

اشتمل هذا الحديث على فوائد تظهر بالتأمل (١) انتهى.

أقول: الأولى من تلك الفوائد استحباب وقوف المأموم عن يمين الامام اذا كان واحدا.

الثانية: عدم بطلان صلاه ذلك الواحد بوقوفه على يسار الامام لان المفروض أنه صلى طائفه من الصلاه، ثم حوله الامام عليه السلام عن يمينه، كما يدل عليه قوله «ثم علم و هو فى الصلاه» فيدل على بطلان قول ابن الجنيدي بالبطلان.

الثالثة: استحباب أن يحوله الامام من عن يساره الى يمينه اذا علم فى أثناء الصلاه أنه اقتدى به و هو على يساره.

الرابعة: أن أمثال هذه الافعال و الحركات لا تضر بالصلاه، ولا تسمى بالفعل الكثير.

الخامسة: عدم اعتبار نية الامام الامامه فى صحه الصلاه و تحقق الجماعه، لانه كان قد دخل فى الصلاه بنيه الانفراد، ثم علم فى أثناءها و قد ذهب طائفه من الصلاه أنه امام و ان الصلاه صلاه جماعه.

السادسه: تحقق الجماعه باثنين أحدهما الامام. و يفهم من تخصيص الحكم و هو استحباب القيام عن يمين الامام برجل واحد، أن ما فوق الواحد ليس حكمه كذلك، بل يستحب لهم أن يقوموا خلفه، و تدل عليه صريحا صحيحه ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام، قال: الرجلان يؤم أحدهما صاحبه يقوم عن يمينه، فان كانوا أكثر من ذلك قاموا خلفه (٢). و هو السابعه.

الثامنه: يفهم من تخصيص الحكم بالرجل أن المرأه ليس حكمها كذلك، بل يستحب لها التأخر عن الامام اذا كان رجلا، كما هو المفروض فى السؤال.

ص: ٢٥٣

١-١) المدارك ٣٣٨/٤-٣٣٩.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٦/٣.

و تدل عليه صريحا روايه أبى العباس،قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يؤم المرأة؟قال:نعم تكون خلفه (١).

التاسعه:يستفاد منه أن الامام اذا علم قبل شروعه فى الصلاه أن القائم عن يساره يريد الافتداء به،استحب له اعلامه باستحباب قيامه عن يمينه.

لا يقال:بعض ذلك يستفاد من كلام السائل أو بانضمامه.

لانا نقول:تقرر المسئول له عليه يدل على كونه حقا حجه شرعا،موافقا لما عليه المسئول عنه،والا- وجب عليه اعلامه بما يخالفه،لئلا يلزم اغراؤه على الجهل فتدبر.

و اعلم أن هذا الحديث مجهول السند بعلی بن أحمد بن أشيم الواقع فى طريقه،فلا عبره بأصله،فكيف بما يستفاد منه،و لكن له و لما يستفاد منه مؤيدات من الاخبار،كما أشير الى نبذه منها،و لعله قدس سره لذلك ذكره،فتأمل.

١٩-مسألة الصلاة فى المكان المغصوب

[الصلاة فى المكان المغصوب]

قال الشيخ فى المبسوط:لو صلى فى مكان مغصوب مع الاختيار،لم تجز الصلاة فيه،ولا- فرق بين أن يكون هو الغاصب،أو غيره،ممن أذن له فى الصلاة،لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلاة فيه (٢).

أقول:ظاهره يفيد عدم جوازها فيه مطلقا،أذن له المالك فى الصلاة فيه أم لم يأذن،و دليلهم أيضا يعمه،لأنهم استدلوا على بطلانها فيه بأن الحركات

ص:٢٥٤

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٦٧/٣.

٢- ٢) المبسوط ٨٤/١.

و السكنات الواقعة فيه منهي عنها، فلا تكون مأمورا بها، ضرورة استحاله كون شىء مأمورا به و منهيًا عنه، فاستثناؤهم من أذن له فى الصلاه يحتاج الى دليل.

و أما قولهم «لو أذن المالك للغاصب أو غيره فى الصلاه ارتفع المنع لارتفاع النهى» فممنوع، لانا لا نسلم ارتفاعه به، اذ الصلاه فى المكان المغضوب انما كانت منهيًا عنها لكونه مغضوبا.

كما يشعر به تعليق الحكم على الوصف فى قولهم «لا تصح أو لا تجوز الصلاه فى المكان المغضوب» أى: لاجل كونه مغضوبا، و لذلك قال الشيخ: اذا كان الاصل مغضوبا لم تجز الصلاه فيه، أى: لاجل الغضب، و اذن المالك للصلاه فيه لا يرفع عنه صفه الغضب ما دام مغضوبا، فيكون النهى باقيا لبقاء علتة.

و بالجمله البطالان تابع للنهى لانه مفسد، و النهى موجود هنا لوجود علتة و هى الغضب، و الخصم معترف بوجودها و بقائه كما سيأتى، فللشيخ أن يقول:

مقتضى الدليل بطلان الصلاه فيه لكونه مغضوبا منهيًا عنه من غير تعليل النهى بأنه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه، حتى اذا أذن له ارتفع به النهى.

فلعل علتة خصوصيه الغضب، و هو الاستيلاء على مال الغير بغير حق، أو أمر آخر لا نعلمه نحن، فان كثيرا من الحكم و المصالح لا تبلغه عقولنا، فمن ادعى حصر العله فى عدم جواز التصرف فى ملك الغير فعليه البيان.

بل نقول: لو كانت عله النهى عن الصلاه فى المكان المغضوب مجرد عدم جواز التصرف فى مال الغير بلا اذنه، كما ظنه الفاضل الاردبيلى رحمه الله فى شرحه على الارشاد.

حيث قال: و اعلم أن سبب بطلان الصلاه فى الدار المغضوب مثلا هو النهى عن الصلاه فيها، المستفاد من عدم جواز التصرف فى مال الغير (١).

ص: ٢٥٥

لم يكن لذكر الغضب في ذلك مدخل، فان في صورته عدم الغضب أيضا لا يجوز التصرف فيه بدون اذنه، فكان من الواجب عليهم أن يقولوا: كل مكان مملوك أو مأذون فيه تجوز الصلاة فيه، مغصوبا كان أم غير مغصوب، وكل ما ليس كذلك لا تجوز فيه ذلك كذلك.

فما فائده ذكر الغضب و تعليق الحكم عليه بخصوصه بعد اشتراطهم الاذن في مكان المصلي، اذا لم يكن مملوكا له في قولهم تجوز الصلاة في كل مكان مملوك أو ما في حكمه، كالمأذون فيه صريحا أو فحوى أو بشاهد الحال، و تبطل في المكان المغصوب مع العلم بالغضب، فان هذا صريح في أن الغضب اما وحده، أو هو مع عدم الاذن عله للبطلان، و الا لكان ذكر الغضب و تعليق الحكم عليه بعد الاشتراط المذكور لغوا مستدركا.

و اذا ثبت أن الغضب وحده، أو هو مع عدم الاذن عله لبطلانها، لا مجرد عدم الاذن، فما دام يكون مغصوبا تكون الصلاة فيه باطلة، أذن أم لم يأذن.

فيفهم منه أن اذنه له في الصلاة فيه مما لم يفده اباحه، اذ لا يرتفع معه النهي لوجود علته، فلا يرتفع به المنع، بل بمثل هذا يمكن الحكم ببطلان صلاة المالك فيه أيضا. و لذا اشتهر من السيد الداماد رحمه الله أنه كان لا يصح صلاة مالك المكان المغصوب فيه.

هذا و قال صاحب المدارك فيه بعد نقل كلام الشيخ: الظاهر أن مراده بالاذن اذن الغاصب، كما ذكره العلامة، و ان كان الوهم لا يذهب الى احتمال الجواز مع اذنه، اذ لا يستقيم اراده المالك للقطع بجواز الصلاة مع اذنه، و ان بقى الغضب في الجملة.

و قال المصنف في المعتمد: ان مراده بالاذن هنا المالك (1). و هو بعيد جدا،

ص: ٢٥٦

١-١) المعتمد ١٠٩/٢.

اذ لا وجه للبطلان على هذا التقدير.

و وجهه الشهيد فى الذكرى، بأن المالك لما لم يكن متمكنا من التصرف، لم تفد اذنه الاباحه، كما لو باعه فان البيع يكون باطلا، و لا يجوز للمشتري التصرف فيه (١)، و لا ريب فى بطلان هذا التوجيه، لمنع الاصل و بطلان القياس (٢) انتهى.

و أنت خبير بأن ما ذكره العلامة، و تبعه فيه صاحب المدارك، من أن مراده بالاذن اذن الغاصب، مما يجعل كلامه لغوا غير مفيد كما اعترفوا به، و ذلك أن قوله «ممن أذن له» أى: الغاصب فى الصلاه، ثم تعليقه بأنه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصلاه فيه، يصير حينئذ عديم الفائدة.

و من ذا الذى يتوهم أن اذن الغاصب يؤثر فى الاباحه، حتى يحتاج فى دفعه الى دليل، و أى حق له فى هذا المكان؟ مع فرض أن يده فيه من يد العدوان حتى يحتاج الى اذنه، و كيف يتصور من مثل الشيخ أمثال هذه الارادات و تحرير هذه الافادات، و هى ممن له أدنى معارفه فى هذا الشأن بعيد غايته.

و الظاهر من كلامه رحمه الله ما أوأنا اليه، لان اذن المالك لما كان مظنه التأثير فى الاباحه نفاه أولا، ثم علله بأن أصل المكان لما كان مغصوبا، لم يؤثر فى اباحته اذن المالك، فلم تجز الصلاه فيه، أذن له فى الصلاه أم لم يأذن، لان بقاء الغصب مع اذنه، كما اعترفوا به، دليل على بقاء حكمه، و هو النهى عن الصلاه فيه، ضروره بقاء المعلول ببقاء علته.

و قد سبق أن البطلان تابع للنهى، لانه فى العبادات مفسد، و معه يلزم اجتماع الامر و النهى على شىء واحد، فيكون مأمورا به و منهيأ عنه، و قد مر أنه ضرورى

ص: ٢٥٧

١- ١) الذكرى ص ١٥٠.

٢- ٢) مدارك الاحكام ٢١٨/٣-٢١٩.

الاستحاله، فكيف يدعى القطع بجواز الصلاه فيه و الحال هذه.

و منه يظهر أن ما ذكره في المعبر معتبر، و لا بعد فيه، لظهور وجه البطلان على هذا التقدير، و ان اراده المالك مستقيمه من غير تكلف فيها بخلاف اراده الغاصب فانها غير مستقيمه، لا يزيدا التكليف لا تكلفا و تعسفا، و ما أنا من المتكلفين و لا المتعسفين، و الحمد لله رب العالمين، و الصلاه على سيد المرسلين و عترته هداة الدين.

٢٠- مسأله مساواه موضع الجبهه لموضع القدم

[مساواه موضع الجبهه لموضع القدم]

قال صاحب المدارك بعد نقل قول المصنف «الثالث: أن ينحنى للسجود حتى يساوى موضع جبهته موقفه، إلا أن يكون علوا يسيرا بمقدار لبنة لا أزيد»:

هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب، و أسنده في المنتهى الى علمائنا مؤذنا بدعوى الاجماع عليه.

و قال المصنف في المعبر: و لا- يجوز أن يكون موضع السجود أعلى من موقف المصلى بما يعتد به مع الاختيار، و عليه علماءنا، لأنه يخرج بذلك عن الهيئه المنقوله عن صاحب الشرع، و قيد الشيخ حد الجواز لبنة و منع ما زاد (١) هذا كلامه رحمه الله، و مقتضاه أن هذا التقدير مختص بالشيخ.

و ربما كان مستنده ما رواه عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سألته عن السجود على الارض المرتفعه، فقال: اذا كان موضع جبهتك مرتفعا عن

ص: ٢٥٨

موضع بدنك قدر لبنه، فلا بأس (١).

وجه الدلالة أنه عليه السلام علق نفي البأس على الارتفاع بقدر لبنه، فيثبت مع انتفاء الشرط، وهو حجه، لكن يمكن المناقشه في سند الروايه، بأن من جمله رجالها النهدي، وهو مشترك بين جماعه منهم من لم يثبت توثيقه، مع أن عبد الله بن سنان روى في الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن موضع جبهه الساجد أ يكون أرفع من مكان مقامه؟ قال: لا و لكن يكون مستويا. و مقتضاها المنع من الارتفاع مطلقا، و تقيدها بالروايه الاولى مشكل (٢).

أقول: النهدي مشترك بين هيثم بن أبي مسروق، و محمد بن أحمد بن خاقان و داود بن محمد. و الاول فاضل كما صرح به الكشي في ترجمه عبد الله النهدي أبي مسروق أبيه (٣).

و قال النجاشي: هيثم بن أبي مسروق كوفي قريب الامر، له كتاب النوادر قال ابن بطه: حدثنا محمد بن علي بن محبوب عنه (٤).

و قد عد بعضهم كل واحد من هذين الوصفين، و هما الفاضل و قريب الامر من ألفاظ التعديل، فاذا اجتمعا معا في واحد من اثنين من أئمه الرجال، يغلب به الظن على تعديله، خلافا للشهيد الثاني رحمهما الله في درايه الحديث، فانه جعل فيه كلا منهما أعم منه.

ثم قال نعم كل واحد منهما يفيده المدح، فيلحق حديث المتصف به بالحسن و لعل نظر العلامة الى الاول، حيث أنه حكم بصحة طريق هو فيه.

ص: ٢٥٩

١-١) تهذيب الاحكام ٣١٣/٢.

٢-٢) مدارك الاحكام ٤٠٧/٣.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٦٧٠/٢.

٤-٤) رجال النجاشي ص ٤٣٧.

و الثاني مختلف فيه، فنقل الكشي عن أبي النضر محمد بن مسعود أنه كوفي فقيه ثقة خير (١)، و ذكر في ترجمه محمد بن ابراهيم الحضيبي ما يدل على ظهور اعتبار كلامه و افادته (٢).

و قال ابن الغضائري: انه كوفي ضعيف يروى عن الضعفاء، و مثله ما قال النجاشي: انه كوفي مضطرب له كتب، ثم ذكر الاسناد اليه (٣).

و الظاهر أن أحدهما تبع الآخر في ذلك، فلا بعد في ترجيح تعديله على الجرح، لان أبا النضر أقدم منهما، و أعلم و أفضل و أبصر بأحوال الرجال، و له يد طولاء و قدم راسخه في أكثر الفنون، و لا سيما في الاخبار، فانه مضطلع بها و قد صنف أكثر من مائتي مصنف، و كان له مجلس للخاصي و مجلس للعامي، و هو ثقة صدوق عين من عيون هذه الطائفة. يظهر كل ذلك المناظر فيما نقل في ترجمته من أوصافه الشريفه، فارجع اليه ثم انظر و اذعن بما هو الحق من ذلك.

و الثالث ثقة له كتاب يرويه عنه الصفار و يحيى بن زكريا اللؤلؤي.

اذا تمهد هذا فنقول: روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب عن النهدي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن السجود على الارض المرتفعه الحديث (٤).

و السند كما دريت: اما صحيح، أو حسن، لان المراد بالنهدى فيه هيثم بن أبي مسروق، بقريته روايه ابن محبوب عنه، فهذه مما يقطع الشركه فيه، فالقول باشتراكه في السند المذكور انما شاء من عدم الرجوع الى الرجال، و عدم التدبر

ص: ٢٤٠

١-١) اختيار معرفه الرجال ١١٢/٢.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٨٣٥/٢.

٣-٣) رجال النجاشي ص ٣٤١.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٣١٣/٢.

فيما فيها، و الا فالامر أبين من أن يشتهه على من له أدنى معارفه في هذا الشأن، و الحمد لله ولى الاحسان، و الصلاة على محمد و آله صواحب القرآن.

هذا و مما قرناه يظهر لك أنه لا بد من تقييد احدى صحيحتي ابن سنان بالآخرى منهما، فان التوفيق بين الصحيحتين أو الصحيحه و الحسنه مهما أمكن، أولى من اطراح احدهما رأساً، و لا سيما اذا كانت مما تلقاه بالقبول جم غفير من الفحول بل نعتقد على مضمونه اجماعهم، كما يظهر من التأمل فيما نقل عن المنتهى و المعبر.

و الحمد لله عدد المدر و القطر و الشجر، و الصلاة على نبيه محمد و آله ما بزغت الشمس و القمر.

٢١- مسألة وجوب ايصال الماء الى البشره فى الوضوء و الغسل

[وجوب ايصال الماء الى البشره فى الوضوء و الغسل]

قال صاحب المدارك بعد قول المصنف قدس سرهما «و من فى يده خاتم أو سير، فعليه ايصال الماء الى ما تحته، و لو كان واسعاً استحب له تحريكه»: أما وجوب ايصال الماء الى ما تحت الخاتم و السير على وجه يحصل به مسمى الغسل فظاهر لعدم تحقق الامتثال بدونه.

و لما رواه على بن جعفر فى الصحيح عن أخيه موسى عليه السلام قال: سألته عن المرأة عليها السوار و الدمليج فى بعض ذراعها، لا تدرى يجرى الماء تحتها أم لا كيف تصنع اذا توضأت أو اغتسلت؟ قال: تحركه حتى يدخل الماء تحته أو تنزعه (١).

ص: ٢٤١

و يعلم من ذلك وجوب ازاله الوسخ الكائن تحت الظفر المانع من وصول الماء الى ما تحته اذا لم يكن فى حد الباطن، و احتمال فى المنتهى عدم وجوب ازالته، لانه سائر عاده، فلو وجب ازالته لسينه النبى صلى الله عليه و آله، و لما لم يبينه دل على عدم الوجوب، و هو ضعيف (١).

أقول: هذا يختلف باختلاف طول الظفر و قصره، فاذا كان طويلا و اجتمع تحته و سخا ما بينه و بين طرف الاصبع، فهو من الباطن لانه مستور به، فلا تجب ازالته، و لانه يستلزم المشقه و العسر، و خاصه بالاضافه الى بعض المتحرفين، كالبناء و العمله و أمثالهم من أهل الحرف، فانهم كلما أزالوا الوسخ الكائن تحت هذا الظفر، فاذا اشتغلوا بالعمل اجتمع تحت أظفارهم هذه مثله من الوسخ، و لا يمكن ازالته الا بالخلال و نحوه، و هذا ضيق و عسر منفيان بالايه و الروايه.

و أما اذا كان الظفر قصيرا و اجتمع تحته و أطرافه و سخا، فهو من الظاهر لكونه مرثيا غير مستور بالظفر، فتجب ازالته اذا كان له جرم مانع من وصول الماء الى ما تحته من أطراف الاصابع، و منه ما يجتمع من الاوساخ على منابت الاظفار تحت الجلود المحيطة بها و ما يتصل بتلك الجلود الكائنه على الهيئه الهلاليه أو النعليه.

و يعلم من هذا التفصيل أن ما أفاد سيدنا محمد، و ما احتمله آيه الله العلامه، كلاهما صحيحان كل فى موضعه.

ثم من الظاهر أن النبى و عترته المعصومين عليهم السلام قد بينوا وجوب ازاله الموانع من وصول الماء الى محل الوضوء و الغسل اذا كان من الظواهر، و لذلك حكموا بوجوب تحريك الدمليج و نحوه، أو نزعها اذا كان ضيقا مانعا من وصول الماء الى ما تحته.

هذا و أما الثقبه الكائنه على محل الوضوء أو الغسل، فان كانت واسعه بحيث

ص: ٢٤٢

يرى باطنها، ووجب ادخال الماء فيها، لان باطنها صار بذلك من الظاهر، وان لم تكن كذلك بأن كانت ضيقه لا يرى باطنها، فلا يجب ادخال الماء، اذ لا يعد باطنها من الظاهر.

ولذلك قال بعض المحققين: داخل الاذن و الثقب الذى فيها للحلقه اذا كان بحيث لا يرى باطنه، فهو من البواطن على الاظهر، و بعد ما حكم به المحقق الشيخ على رحمه الله من وجوب ايصال الماء الى باطنه مطلقا، و هو كذلك لان داخل الفم و الاذن اذا كان من البواطن، فكون هذا منها أولى، فتأمل.

٢٢- مسأله اغتسال من وجب عليه القتل

[اغتسال من وجب عليه القتل]

قال المحقق فى الشرائع: من وجب عليه القتل يؤمر بالاغتسال قبل قتله، ثم لا يغسل بعد ذلك.

قال صاحب المدارك: المراد أمره بأن يغتسل غسل الاموات ثلاثا مع الخليطين، و كذا يجب أمره بالحنوط، كما صرح به الشيخ و أتباعه، و زاد ابنا بابويه و المفيد تقديم التكفين أيضا.

و المستند فى ذلك كله روايه مسمع كردين، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: المرجوم و المرجومه يغسلان و يحنطان و يلبسان الكفن قبل ذلك، ثم يرجمان و يصلى عليهما، و المقتص منه بمنزله ذلك يغسل و يحنط و يلبس الكفن و يصلى عليه (١).

و هى ضعيفه السند جدا، لكن قال فى المعبر: ان الخمسه و أتباعهم أفتوا

ص: ٢٦٣

بذلك، وانه لا يعلم فيه للاصحاب خلافا (١).

أقول: يستفاد من هذا أن مستندهم في ذلك ليس هو هذه الروايه الضعيفه السند بسهل بن زيد الادمي، و محمد بن الحسن بن شمون البغدادي الواقفي الغالي الفاسد المذهب، لان السيد المرتضى و هو من الخمسه لا يعمل بالاخبار الصحيحه اذا كانت من الاحاد فضلا عن الضعيفه، فكيف يفتى بذلك كله؟ و يكون مستنده فيه هو هذه الروايه، بل الظاهر أن مستندهم فيه اجماعهم، كما هو ظاهر المعبر (٢).

فالحق أن يقال: ان مستند هذه الاحكام كلها هو الاجماع، و أما الروايه فانها ضعيفه لا يثبت بها حكم.

فان قلت: لعل مراده أن هذه الروايه و ان كانت ضعيفه السند، الا أن ضعفه منجر بعمل الاصحاب بها.

قلت: هذا مع بعده عن العبارة لا يدفع ما ذكرناه من عدم عمل بعضهم بها، فكيف يصح أن تكون سندا لفتواه و هو لا يعمل بها. نعم وافق مضمونها لما عليه اجماعهم، و هذا لا يدل على أنها كانت سندا لفتياهم حتى ينجر ضعفها به كما هو المدعى.

و أيضا فان الشيخ أبا جعفر الطوسي، و هو من الخمسه قال في كتابه المسمى بالعهده: و أما ما يرويه الغلاه، فان كانوا ممن عرف لهم حال الاستقامه و حال الغلو عمل بما رووه في حال الاستقامه، و ترك ما رووه في حال تخليطهم، فانه لا يجوز العمل به على حال (٣).

فمن كان هذا كلامه كيف يعمل بروايه هذا الغالي الضعيف المتهافت، و يسند

ص: ٢٦٤

١-١ مدارك الاحكام ٧١/٢-٧٢.

٢-٢ المعبر ٣٤٧/١.

٣-٣ عده الاصول ص ٣٨١.

هذه الاحكام كلها اليها، ولا قرينه تدل على أنه رواها حال استقامته.

ولذلك قال ابن الغضائري: محمد بن الحسن بن شمون أصله بصرى واقف ثم غلا، لا يلتفت اليه ولا الى مصنفاته و سائر ما ينسب اليه (1) فيعلم من ذلك كله أن مستندهم في ذلك كله انما هو اجماعهم لا هذه الروايه الضعيفه.

ثم قال صاحب المدارك: و أما عدم وجوب تغسيل من هذا شأنه بعد ذلك فظاهر، لعدم مشروعيه التعدد (2).

أقول: هذا الدليل لو تم لدل على عدم جواز تغسيه بعد ذلك، كما هو ظاهر كلام المصنف، لا عدم وجوبه الدال بمفهومه على مشروعيه التعدد بطريق الندب أو الكراهه أو الاباحه، فان المباح من أقسام المشروع، ولذا لا يقال لفاعله انه خالف به الشرع، فهذا الدليل لا يطابق الدعوى فتأمل فيه.

و انما قلنا بعدم تماميته، لان كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى، و تعدد تغسيه مما لم يرد فيه فيما علمناه نهى، فهو على اباحته الاصليه الشامله للاقسام الثلاثه المذكوره.

نعم الواجب من التغسيل واحد، و أما أن الزائد عليه حرام غير مشروع، فنطالبهم عليه بالدليل، الا- أن يقال: انه من أقسام العبادات، فيكون موقوفا على نص من الشارع، و لا يكفى فيه مجرد عدم ورود النهى عنه، فتأمل.

ص: ٢٤٥

١-١) رجال العلامه ص ٢٥٢.

٢-٢) المدارك ٧٢/٢.

[حكم السفر قبل صلاه العيد]

قال المحقق فى الشرائع: اذا طلعت الشمس حرم السفر حتى يصلى صلاه العيدان كان ممن يجب عليه، و فى خروجه بعد الفجر قبل طلوعها تردد، و الاشبه الجواز (١).

قال صاحب المدارك: منشأ التردد أصاله الجواز السالمه من معارضه الاخلال بالواجب، و قوله عليه السلام فى روايه أبى بصير: اذا أردت الشخوص فى يوم عيد فانفجر الصبح و أنت فى البلد، فلا تخرج حتى تشهد ذلك العيد (٢).

قال فى الذكرى: و لما لم يثبت الوجوب حمل النهى عن السفر على الكراهه (٣). و يشكل بعدم المنافاه بين الامرين حتى يتوجه الحمل، لكن الراوى و هو أبو بصير مشترك بين الثقه و الضعيف، فلا يصح التعلق بروايته و الخروج بها عن مقتضى الاصل (٤).

أقول: قد مر مرارا أن القول باشتراك أبى بصير اشتباه، بل هو ثقه صحيح يصح التعلق بروايته، و الخروج بها عن مقتضى الاصل، اذا لم يكن فى الطريق مانع من غير جهته.

و لذلك تردد المحقق أولاً ثم حمل النهى على الكراهه، و رجح جانب الجواز

ص: ٢٤٤

١- ١) شرائع الاسلام ١٠٢/١.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٨٤/٣.

٣- ٣) الذكرى ص ٢٣٩.

٤- ٤) مدارك الاحكام ١٢٢/٤-١٢٣.

لعدم تعلق وجوب صلاة العيد بالذمه قبل طلوعها، فلا يلزم من الخروج الى السفر حينئذ الاخلال بالواجب، فلا يكون محرماً، بل غايته الكراهه، و كل مكروه جائز، و لذلك حكم به، لا لعدم صحه التعلق بروايته، فتأمل.

٢٤- مسأله احكام قنوت الجمعه

[احكام قنوت الجمعه]

اختلفوا فى قنوت الجمعه، فالمشهور بين الاصحاب أن فيها قنوتين، فى الاولى قبل الركوع، و فى الثانيه بعده، و هو المعتمد، لو قلنا بشرعيتها فى هذه الازمان.

لصحيحه أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: كل القنوت قبل الركوع الا الجمعه، فان الركعه الاولى القنوت فيها قبل الركوع و الاخيريه بعد الركوع (١).

و مثلها صحيحه زراره بن أعين عن الباقر عليه السلام و على الامام فيها قنوتان: قنوت فى الركعه الاولى قبل الركوع، و فى الثانيه بعد الركوع.

و قال الصدوق رحمه الله فى الفقيه بعد نقله هذه الروايه تفرد بها حريز عن زراره، و الذى أستعمله و أفتى به و نص عليه مشايخى رحمهم الله هو أن القنوت فى جميع الصلوات فى الجمعه و غيرها فى الركعه الثانيه بعد القراءه و قبل الركوع (٢).

و قال المفيد و من تبعه: ان فى الجمعه قنوتا واحدا فى الركعه الاولى قبل

ص: ٢٤٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٩٠/٢.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٢٦٦/١.

الركوع، واختاره صاحب المدارك (١).

و استدل عليه بصحيحه معاوية بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

في قنوت الجمعة إذا كان اماماً قنت في الركعة الأولى، وإن كان يصلي أربعاً ففي الركعة الثانية قبل الركوع (٢).

و صحيحه سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: القنوت يوم الجمعة في الركعة الأولى (٣).

و أنت خبير بأنهما لم تدلا على أنه قبل الركوع، وهو جزء المدعى، فلم يثبت بتمامه.

و أما قوله عليه السلام في صحيحه معاوية بن عمار ما أعرف قنوتنا إلا قبل الركوع (٤)، فهو مخصوص بغير الجمعة، و المخصص ما سبق من صحيحتي زراره و أبي بصير.

نعم دلت على هذا المدعى بتمامه صحيحه عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال: إذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا في جماعه، و ليلبس البرد و العمامه، إلى قوله عليه السلام: و يجهر بالقراءة، و يقنت في الركعة الأولى منهما قبل الركوع (٥).

و الظاهر أن هذه الاخبار محمولة على التقيه، كما أوماً إليه صاحب الوافي قدس سره في حاشيته على رسالته الجمعة، بعد نقل صحيحه عمر بن يزيد، بقوله:

لعل سكوته عليه السلام عن القنوت الثاني للتقيه انتهى.

ص: ٢٤٨

١-١) مدارك الاحكام ٣/٤٤٧.

٢-٢) فروع الكافي ٣/٤٢٧، ح ٢.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٣/١٦.

٤-٤) فروع الكافي ٣/٣٤٠، ح ١٣.

٥-٥) تهذيب الاحكام ٣/٢٤٥، ح ٤٦.

و انما اختار صاحب المدارك قدس سره ما اختار، لزعمه اشتراك أبى بصير بين الثقه و الضعيف، فروايته عنده لا تصلح للاعتماد عليها. و أما روايه زرارہ، فقال: انها تصلح مستندا للقول الاول لو كانت متصله و هذا منه غريب، فان طريق الصدوق فى الفقيه الى زرارہ صحيح متصل، كما يظهر من مشيخته.

حيث قال: و ما كان فيه عن زرارہ بن أعين، فقد رويته عن أبى رضى الله عنه، عن عبد الله بن جعفر الحميرى، عن محمد بن عيسى بن عبيد، و الحسن بن ظريف و على بن اسماعيل، كلهم عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن زرارہ ابن أعين (١).

و السند كما ترى صحيح، فاذا أكد بمثله فى الصحه و الدلاله على أن القنوت فى الاولى قبله و فى الثانيه بعده، يصلح أن يعارض ما يخالفه، فليحمل على التقية، كما حملة عليها آخوندنا فيض قدس سره.

و منه يعلم أن ما تفرد حريز بروايته عن زرارہ مما لا يقدر فى العمل به، لتأكده بصحيحه أبى بصير، و باشتهاره بين الاصحاب و عمل أكثرهم، فتأمل.

٢٥- مسأله وجوب الاتمام فى سفر المعصيه

[وجوب الاتمام فى سفر المعصيه]

قال سيدنا قدس سره فى المدارك بعد صحيحه عمار بن مروان، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: من سافر قصر و أفطر، الا أن يكون رجلا سفره الى صيد أو فى معصيه الله أو رسول لمن يعصى الله عز و جل، أو طلب عدو، أو

ص: ٢٦٩

شحناء أو سعايه أو ضرر على قوم مسلمين (١).

و روايه عبيد بن زراره، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج الى الصيد أيقصر أم يتم؟ قال: يتم لأنه ليس بمسير حق (٢).

اطلاق النص و كلام الاصحاب يقتضى عدم الفرق فى السفر المحرم بين من كانت غايه سفره معصيه، كقاصد قطع الطريق بسفره، و كالمراه و العبد قاصدين بسفرهما النشوز و الاباق، أو كان نفس سفره معصيه، كالفار من الزحف، و الهارب من غريمه مع قدرته على وفاء الحق، و تارك الجمعه بعد وجوبها عليه، و نحو ذلك.

قال جدى قدس سره فى روض الجنان: و ادخال هذه الافراد يقتضى المنع من ترخص كل تارك للواجب بسفره، لا اشتراكهما فى العله الموجهه لعدم الترخص اذ الغايه مباحه فانه المفروض، و انما عرض العصيان بسبب ترك الواجب، فلا فرق حيثنذ بين استلزام سفر التجاره ترك صلاه الجمعه و نحوها، و بين استلزامه ترك غيرها، كتعلم العلم الواجب عينا أو كفايه.

بل الامر فى هذا الوجوب أقوى، و هذا يقتضى عدم الترخص الا لا وحدى الناس، لكن الموجود من النصوص فى ذلك لا يدل على ادخال هذا القسم و لا على مطلق العاصى، و انما دل على السفر الذى غايته المعصيه (٣) هذا كلامه رحمه الله.

و يشكل بأن روايه عمار بن مروان التى هى الاصل فى هذا الباب تتناول مطلق العاصى بسفره، و كذا التعليل المستفاد من روايه عبيد بن زراره، و الاجماع

ص: ٢٧٠

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٩٢/٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢١٧/٣.

٣- ٣) روض الجنان ص ٣٨٨.

المنقول من جماعه، لكن لا يخفى أن تارك الواجب كالتعلم و نحوه انما يكون عاصيا بنفس الترك لا بالسفر، الا اذا كان مضادا للواجب و قلنا باقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده الخاص.

و قد تقدم الكلام فى ذلك مرارا، و أن الظاهر عدم الاقتضاء، كما اختاره قدس سره، مع أن التضادين التعلم و السفر غير متحقق فى أكثر الاوقات. فما ذكره قدس سره من ان ادخال هذا القسم يقتضى عدم الترخيص الا لاوحدى الناس غير جيد (1).

أقول: سفر تارك الجمعه بعد وجوبها عليه انما كان معصيه لاستلزامه ترك الواجب، و هذه العله بعينها موجوده فى سفر يستلزم ترك تعلم العلم الواجب عينا أو كفايه، و سيدنا قدس سره قال بالاول لدخوله تحت مقتضى كلام الاصحاب و اطلاق النص، فليقل بالثانى لذلك، و الا نطالبه بالفرق.

و أما أن السفر قد يجامعه التعلم فهو كلام آخر، و انما الكلام فى سفر لا يجامعه كما هو ظاهر كلام جده قدس سرهما.

و منه يعلم أن قوله «تارك الواجب يكون عاصيا بنفس الترك لا- بالسفر» خارج عن موضع النزاع، لان النزاع فى تارك واجب بسفره، فيكون عاصيا به، لا- بنفس الترك، كما اذا ترك الواجب فى سفر هو متمكن فيه من فعله، فان هذا السفر لا يكون سفر معصيه، بل تركه الواجب فيه و هو متمكن من فعله معصيه، كما فى الحضر بعينه.

مثلا من سافر سفرا لا يتمكن فيه بسببه من اقامه الصلاه، فسفره هذا سفر معصيه، و أما اذا تمكن فيه منها و تركها، فليس هذا بسفر معصيه، و ان كان تركها فيه معصيه، و كذا من لم يتمكن بسفره من تعلم العلم الواجب عليه تعلمه،

ص: ٢٧١

فسفره هذا محرم عليه، لاستلزامه الاخلال بالواجب.

و أما من تمكن فيه من تعلمه و تركه، فسفره ليس بسفر معصيه، و انما تركه التعلم و هو متمكن منه معصيه كما فى الحضر، و عليه فقس.

و بالجمله فكل سفر يلزم منه ترك الواجب، كانفاق من وجب عليه انفاقه، و صيانه من وجب عليه صيانته، و محافظه مال من وجب عليه محافظته و هكذا، فهو سفر معصيه لا يجوز له فيه التقصير، لقوله عليه السلام «لا يفطر الرجل فى شهر رمضان الا بسبيل حق» أى: لا يفطر فيه فى سفر الا فى سفر مباح.

و ظاهر أن سفر تارك واجب بسفره ليس بمباح، فلا يجوز له فيه الافطار، فهذا و نحوه من الافراد المندرجه تحت مقتضى كلام الاصحاب، و ما الفرق بين هذا و ما قالوا من أن الشمس اذا طلعت حرم السفر حتى يصلى صلاه العيد، ان كان ممن تجب عليه، فان دليلهم عليه ليس الا- استلزامه الاخلال بالواجب، فكل سفر يخل به فهو حرام يقتضى المنع من الترخص، لان فاعله فى معصيه الله تعالى، و قد دلت صحيحه عمار على أن من هذا شأنه، فهو لا يقصر و لا يفطر فى سفره.

هذا فبعد الاعتراف بتناول الروايه و كذا التعليل و الاجماع مطلق العاصى بسفره، فما ذكره قدس سره بقوله «لا يخفى» غير جيد، و عليه فالاشكال بحاله، و ما ذكره لا يدفعه. أما الاول، فلما عرفت من تناول النص مطلق العاصى بسفره و أما الثانى، فلما ذكرناه و خاصه على القول باقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده الخاص، فتأمل.

و اعلم أن فى طريق روايه عمار محمد بن موسى بن المتوكل، و هم لم ينصوا بتوثيقه، و لكنه مذكور فى أوائل طرق مشيخه الفقيه مقرونا بالرحمه و الرضوان و هذا يعطى اعتباره، و لعله منه استنبط العلامه فى الخلاصه توثيقه، و لذلك حكم

سيدنا محمد قدس سره بصره الروايه، و لا أقل من كونها معتبره لو لم تكن صحيحه و الله يعلم.

٢٦- مسأله اشتراط كون الكفن مما تجوز الصلاه فيه

[اشتراط كون الكفن مما تجوز الصلاه فيه]

قال آيه الله علامه في التذكرة: و يشترط أن يكون-أى: الكفن-مما تجوز الصلاه فيه، و لا يجوز التكفين فى الجلود، لانها ينتزع عن الشهيد، مع أنه يدفن بجميع ما عليه، فلا يناسب تكفين غيره بها، و هل يجوز التكفين بالصوف و الوبر و الشعر؟ الاقرب ذلك لجواز الصلاه فيها.

أقول: لا دليل على عدم جواز تكفين غيره بها و وجوب نزعها عنه أو استحبابه لخصوص النص، و لعله كان لحكمه خفيت علينا، و أمثاله فى أحكام الشريعه المطهره غير عزيزه، لا يدل عليه كيف؟ و كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى و لا نهى هنا، بل هنا ما يدل على جوازه، لان دليل جواز التكفين بالصوف و نظيره و هو جواز الصلاه فيها قائم بعينه هنا.

و صوره القياس على ما يستفاد من كلامه رحمه الله هكذا: هذا-أى: الصوف و ما شاكله-مما تجوز الصلاه فيه، و كل ما تجوز الصلاه فيه يجوز التكفين به و الجلود منه، و انما خرجت من هذه الكليه أشياء مخصوصه، منها نزعها عن الشهيد بدليل من الخارج، فهو مما أخرج الدليل و بقى الباقي تحتها، فمع وجود دليل جواز التكفين فيها و عدم ورود النهى عنه، و عموم كل شىء مطلق لا يصح الحكم بعدم جوازه فيها لمجرد انتزاعها عن الشهيد للامر بذلك بخصوصه.

ثم ان المستفاد من قوله «و يشترط أن يكون مما يجوز الصلاه فيه» أن كل

كفن للميت لا- بد و أن يكون بهذا الوصف من غير عكس كلى، أى: ليس كل ما تجوز الصلاة فيه يجوز التكفين به، و عليه بنى قوله و لا يجوز التكفين فى جلود.

فبين كلاميه هذين و كذا بين نفى الجواز المفيد للحرمة و المناسبه المفيد الكراهه تدافع لا يخفى.

٢٧- مسأله من اعتق جاريتيه و جعل عتقها مهرها

[من اعتق جاريتيه و جعل عتقها مهرها]

فى التهذيب فى أوائل باب السرارى و ملك اليمين عن ابن أبى عمير عن رجل عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى الرجل يعتق جاريتيه، و يقول لها:

عتقتك مهرك ثم يطلقها قبل أن يدخل بها، قال: يرجع نصفها مملوكا و يستسعيها فى النصف الآخر (١).

لفظه «فى» تعليليه، كما فى قوله «امرأه دخلت النار فى هره» و هى عله للامر بالسعى، أى: يأمرها بالسعى فى فكاك النصف المملوك باعتبار النصف الآخر، و هو النصف الحر.

لان استسعاء الامه أو العبد انما يتصور اذا أعتق بعضه ورق بعضه، فهو يسعى فى فكاك ما بقى من رقه، فيعمل و يكسب و يصرف ثمنه الى مولاه.

فلكون هذا النصف الآخر عتقا دخل فى الاستسعاء، فجعله عله له لانه يترتب عليه وجودا و عدما، فما دام بعضه عتقا يصح منه الاستسعاء، فاذا صار كله عتقا أو رقا لم يصح.

ص: ٢٧٤

و الحاصل أن نصفها بعد الطلاق لما رجع مملوكا كما كان قبل الاعتاق و بقى هذا النصف الاخر حرا كما كان قبل الطلاق، صار
عله للامر بالسعى فى فكاك هذا النصف الذى صار مملوكا بعد أن كان معتقا.

و يحتمل أن تكون ظرفيه، فان زمان النصف الاخر، و هو النصف الحر يصلح أن يكون ظرفا للسعى و الكسب، لان ذلك الزمان
لها بعد المهاياه، فيمكنها أن تصرفه فى فكاك رقبته، و أما زمان النصف المملوك فهو حق لسيدها يستخدمها فيه فيما شاء.

و قال صاحب البحار عليه رحمه الله الملك الغفار فى حاشيه علقها على هذا الموضوع: لما فهم من الكلام السابق أن نصفها حر
عبر ثانيا عن النصف المملوك بالنصف الاخر، أى: بالنظر الى النصف الحر (1).

أقول: و فيه بحث، لاند المفهوم من الكلام السابق ليس الا أن كلها حر و ذلك فى كلام الراوى، أو نصفها رق و ذلك فى كلام
المروى عنه، و لا- يفهم منه أن نصفها حر الا- على وجه بعيد، و هو أن يكون المراد بقوله «يرجع نصفها مملوكا» العتق، أى: يصير
مملوكا لنفسه، فعبر عن العتق بالملكيه مجازا.

و هذا وجه زيفه رحمه الله بعد نقله بقوله: و لا- يخفى بعده من وجوه، و اذا كان كذلك فمن أى جزء منه يفهم أن نصفها حر
حتى يصح التعبير عن النصف المملوك بالنصف الاخر.

ثم أقول: و من وجوه ذلك البعد أن قوله «يرجع» يناهى هذا المعنى، لان المفروض أن كلها كانت معتقه قبل الطلاق، فكيف يرجع
أو يصير نصفها معتقا بعده؟ و ما معنى الرجوع و الصيروره؟ نعم لما كانت كلها مملوكه لسيدها ثم صارت باعتاقه معتقه، فبعد
الطلاق

ص: ٢٧٥

قبل الدخول يرجع نصفها مملوكا له لا لنفسه، وحينئذ يظهر لقوله «يرجع» معنى معقول، و هو قرينه على المراد، فتأمل.

نمقه عبد ربه الجليل محمد بن الحسين الشهير باسماعيل.

٢٨- مسأله فى الشر و الخير

[فى الشر و الخير]

شر لا يدوم خير من خير لا يدوم. كذا فى الغرر و الدرر (١).

الشر لفظ جامع لجميع الامور القبيحه، كما أن الخير لفظ جامع لجميع الامور الحسنه، فهما مفهومان كليان تندرج تحتها أفراد كثيره.

وقيل: الشر و الخير يطلقان على المعصيه و الطاعه، و على أسبابها و دواعيها و على المخلوقات الضاره كالسموم و الحيات، و النافعه كالحيوب و الثمار، و على البلايا و النعم.

و فى القاموس (٢): الشر الفقر، و الخير المال.

وقيل: الخير الوجود و اطلاقه على غيره انما هو بالعرض، و هو ينقسم الى خير مطلق كوجود العقل، و الى خير مقيد كوجود كل واحد من الصفات المرضيه و الشرائع النبويه.

و الاول هو الحق، و هو معنى قول بعض العلماء: الخير ما يرغب فيه الكل، كالعقل مثلا و العدل و الشىء النافع، و الشر ضده. و المال سمي بالخير تاره.

ص: ٢٧٤

١- ١) غرر الحكم و درر الحكم ص ٤٠٩.

٢- ٢) القاموس ٥٧/٢.

و بالشرى أخرى، نحو «إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَدِينِ وَالْأَقْرَبِينَ» (١) «أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَيْنَ نُسْرَعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ» (٢) لانه خير لشخص و شر لآخر، فمن أنفقه فى سبيل الرحمن و أمسكه عن سبيل الشيطان كان له خيرا، و من عكس كان له شرا.

و اذ قد عرف هذا عرف أنه لو أبقي على اطلاقه، لزم منه تفضيل القبيح على الحسن، فانه يفيد مثلا أن اساءه شخص الى آخر مرتين أو مرات ثم امساكه عنه خير من احسانه اليه كذلك، لصدق شر لا يدوم على الاول و خير لا يدوم على الثانى و له نظائر لا يخفى، و هذا باطل قطعاً، فلا بد له من مورد و محل يمكن تطبيقه عليه.

فقول: الخير و الشر باعتبار الدوام و عدمه على قسمين:

شر دائم لا- يستعقب خيرا، كما فى الكافر الفقير المبتلى بالاسقام و الافات مده حياه الدنيا. و خير دائم لا يستعقب شرا كما فى المؤمن الكامل الغنى السالم من البليات مده حياه الدنيا.

و شر لا يدوم، كما فى فقراء المؤمنين من أنواع الافات و البليات الدنيويه فهو خير من خير لا يدوم، كما فى أغنياء الكافرين من الصحه و أنواع النعمه، فان ذلك الشر الموصوف باللاادوام، و ان لم تكن من حيث ذاته خيرا من الخير الموصوف باللاادوام، الا أنه من حيث وصفه المستعقب للخير الدائم و هو مناط الحكم، خير منه من حيث وصفه المستعقب للشر الدائم، فشرور الدنيا للمؤمن خير من خيراتها للكافر. و الاول ينتهى الى نعيم مقيم، و الثانى ينجر الى عذاب أليم.

ص: ٢٧٧

١-١) سورة البقره: ١٨٠.

٢-٢) سورة المؤمنون: ٥٦.

احتمال آخر: فى تفسير على بن ابراهيم فى روايه ابي الجارود عن ابي جعفر عليه السلام فى قوله تعالى «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا» (١) قال: الشر هو الفقر و الفاقه «وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» قال: الغنى و السعه (٢).

فىمكن أن يكون المراد فقرا لا يدوم خىر من غنى لا يدوم، لان الاول يرتفع بالثانى، و الثانى بالاول، لانهما على طرفى النقيض، كما صرح به فى القاموس بقوله: الشر نقيض الخير. فغير ممكن ارتفاعهما و لا اجتماعهما، و الحيشه السابقه معتبره هنا أيضا، اذا الفقر بما هو فقر و ان لم يكن خيرا من الغنى، الا أنه باعتبار وصفه المؤدى الى الغنى خىر منه باعتبار وصفه المؤدى الى الفقر.

احتمال آخر: يمكن أن يراد بالشر و الخير هنا المعصيه و الطاعه، و ذلك أن عدم دوام الشر بهذا المعنى، و انقطاعه عن فاعله مع قدرته عليه، يدل على انصراف نفسه عنه و عدم ميله اليه و تركه الاسباب المؤديه اليه، و هذا كمال مرغوب لانه فى معنى التوبه و الله يحب التوابين، و هذا بعينه يجرى فى عدم دوام الخير، لكنه نقص غير مرغوب.

احتمال آخر، و هو أن يكون هذا ترغيبا فى المداومه على فعل خىر او اثر فعله، و ترهيبا عن تركه و المبالغه فيه، بأن عدم دوامه يجعله مرجوحا حتى أن الشر خىر منه.

يؤيده ما فى آخر صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام الوارده فى التأكيد على المداومه على النوافل، يستحب اذا عمل الرجل عملا من الخير أن يدوم عليه.

و بالجمله المداومه على الخيرات و الاستمرار عليها لتصير ملكه و عاده أمر حسن ممدوح و تركه قبيح مذموم، و قد مدح الله قوما بمداومتهم على فعل النوافل

ص: ٢٧٨

١- ١) سوره المعارج: ٢٠.

٢- ٢) تفسير القمى ٣٨٦/٢.

بقوله «الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ» (١) فعن الباقر عليه السّلام في تفسيرها قال يقول اذا فرض على نفسه شيئا من النوافل دام عليه (٢).

وفقنا الله للمداومه على الخيرات و المواظبه على الطاعات بنبيه و آله سادات السادات.

٢٩-مسأله الهوان و الذل عند الله

[الهوان و الذل عند الله]

ورد في بعض الادعيه المأثوره عنهم عليهم السّلام:«اللهم أكرمنى بهوان من شئت من خلقك، و لا- تهنى بكرامه أحد من أوليائك».

أقول: و ما توفيقى الا بالله، لو لم يكن فى الوجود مهان لم يظهر كون أحد مهانا، اذ العزيز عزيز اذا كان فى الوجود ذليل، كما أن الذليل ذليل اذا كان فى الوجود عزيز، و ذلك أن الاشياء كما قيل: انما تعرف بأضدادها.

بل نقول: معنى الا-كرام و هو الفعل المنبئ عن كرامه متعلقه، انما يظهر عند ظهور معنى الاهان، و هو الفعل المنبئ عن هوان متعلقه و بالعكس.

فلما كان اكرامه تعالى أحدا من خلقه و ان كان من الفقراء انما يظهر فى الوجود العينى هو بهوان غيره ممن شاء من خلقه، و ان كان من الملوك قرب فقير يغلب موقعه فى القلوب و يعظمه كل ملك.

و رب ملك لا وقع له فى القلوب و يكون ذليلا فى الاعين. قال عليه السّلام: أكرمنى فى الدنيا أو فى الآخره أو فيهما. و هو الاظهر بالنصر و الظفر و التوفيق بهوان من

ص: ٢٧٩

١- (١) سورة المعارج: ٢٣.

٢- (٢) تفسير القمى ٣٨٦/٢.

شئت من خلقك بالادبار و الخذلان، و لا تهنى بذلك بكرامه أحد من أوليائك بما سبق.

و يمكن توجيهه بوجه آخر، و هو أن اهانه أعدائه مثلا اكرام أوليائه، كما أن اكرام أوليائه اهانه أعدائه، فان القيام عند مجيء ولي زيد مثلا- يصدق عليه أنه بالنسبه الى الولي اكرام، و بالنسبه الى أعدائه اهانه، و ذلك لما عرفت معنى الاكرام و الاهانه و القيام المذكور دال على كرامه وليه، و هو أن عدوه بالمعنى المذكور فيكون اكراما بالنسبه الى الولي و اهانه بالنسبه الى العدو، و عليه فقس عدم القيام عند مجيء وليه، فانه بالنسبه اليه اهانه، و بالنسبه الى العدو اكرام. و هذا مع وضوحه مستفاد بل مصرح به فى الشرح الجديد للتجريد و الحاشيه القديمه.

و اذ تقرر هذا فنقول: حاصل المعنى و الله أعلم بمقاصد أوليائه: اللهم اجعلنى من أوليائك ليكون هو ان من شئت من أعدائك كرامه لى، و لا تجعلنى من أعدائك لتكون كرامه أحد من أوليائك هوانا.

٣٠- مسأله الرجل يتزوج المرأه متعه، فيحملها من بلد الى بلد

فى الكافى فى باب نوادر عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن معمر بن خلاد، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يتزوج المرأه متعه، فيحملها من بلد الى بلد، فقال: يجوز النكاح الاخر و لا يجوز هذا (١).

أقول: لا مانع من جعل هذه الجملة كقوله «فيحملها من بلد الى بلد» استفهاميه و النكاح منصوبا بنزع الخافض كهذا، أى: أفيجوز أن يحملها من بلد الى بلد؟

ص: ٢٨٠

فأجاب عنه متعجبا بقوله: أيجوز ذلك في النكاح الاخر-أى:الدائم-و لا يجوز في هذا،أى:المنقطع.

و المراد أنه يجوز حملها منه اليه في هذا النكاح بطريق أولى،لأنها مستأجره بمنزله الاماء،كما ورد في أخبار كثيره،فتجب عليها بطريق أولى اطاعه زوجها في الخروج من البلد كما تجب على الدائمه.

و منهم (١)من حملة على أن المعنى أنه لا يجب على المتمتعه اطاعه زوجها في الخروج من البلد،كما كانت تجب في الدائمه.و هذا أيضا مبني على جعل النكاح كهذا منصوبا بنزع الخافض.

و قيل (٢):ظاهره أنه لما سأل السائل عن حكم المتعه أجاب عليه السلام بعدم جواز أصل المتعه تقيه (٣).

و هذا مع أنه خلاف الظاهر اذ لا- مطابقه حيثئذ بين السؤال و الجواب،و لا حاجه الى الاخبار بجواز النكاح الدائم بل لا فائده فيه،اذ كان الظاهر على هذا أن يقول:في الجواب:لا يجوز هذا النكاح.

يرد عليه أنهم صرحوا بأن في أخبار المتعه مع كثرتها و كثره مخالفينا فيه لم يوجد خبر واحد منها يدل على منعه،و هذا الخبر على ما حملة عليه صريح في منعه فيكون مخالفا لما فهموه منه،فتأمل فيه.

قال الشيخ زين الدين في شرح اللمعه:و أما الاخبار بشرعيه المتعه من طريق أهل البيت عليهم السلام،فبالغه أو كادت أن تبلغ حد التواتر لكثرتها،حتى أنه مع كثره اختلاف أخبارنا الذي أكثره بسبب التقيه و كثره مخالفينا فيه لم يوجد خبر واحد

ص:٢٨١

١-١) المراد به مولانا التقى المتقى قدس سره «منه».

٢-٢) أراد به صاحب البحار «منه».

٣-٣) مرآه العقول ٢٥٧/٢٠.

منها يدل على منعه و ذلك عجيب (١).

و فيه أن الشيخ فى التهذيب و الاستبصار روى بطريق عامى عن على عليه السّلام خبرا يدل بظاهره على المنع، قال عليه السلام: حرم رسول الله صلى الله عليه و آله لحوم الحمر الالهيه و نكاح المتعه (٢). ثم حمله على الشذوذ و التقيه.

و لعل الشارح الفاضل قدس سره حمل الحرمة بقرينه قوله «لحوم الحمر الالهيه» على الكراهه الشديده، لانها ليست بحرام بالاتفاق.

نظيره: محاش النساء على أمتى حرام (٣). و ليست بحرام، كما دلت عليه أخبار كثيره فتكون مكروهه، و على هذا الحمل لا يدل هذا الخبر على منعه، فيتم ما ادعاه من السلب الكلى، و لكن القول بكراهه المتعه غير معروف فى الاماميه، فتأمل.

كتب هذه المسائل بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل المازندراني عفى الله عن جرائمهم بمحمد و آله و قائمهم عليهم السلام.

و تم استنساخ و تصحيح هذه المسائل فى (٢٤) رجب المبارك سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٢٨٢

١- ١) شرح اللمعه ٢٨٣/٥-٢٨٤.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٥١/٧، ح ١٠، و الاستبصار ١٤٢/٣، ح ٥.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤١٦/٧، ح ٣٦.

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٥٧)

رساله في استجاب رفع اليدين حاله الدعاء

في استجاب رفع اليدين حاله الدعاء

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

ص: ٢٨٣

بسم الله الرحمن الرحيم قال سيدنا قدس الله نفسه و نور رسمه فى المدارك فى فصل الصلاة على الميت: و لم يذكر الاصحاب هنا استحباب رفع اليدين فى حاله الدعاء للميت، و لا يبعد استحبابه لاطلاق الامر برفع اليدين فى الدعاء المتناول لذلك و لغيره (١).

أقول: هذا حق، لانه دعاء و كل دعاء يستحب فيه رفع اليدين. أما الاولى، فظاهره.

و أما الثانيه، فلما رواه ابن فهد قدس سره فى عده الداعى فى فصل آداب الدعاء و ما يقارن حال الداعى، عن النبى صلى الله عليه و آله أنه كان يرفع يديه اذا ابتهل و دعا كما يستطعم المسكين (٢).

فان لفظ «كان» يشعر بالدوام و الاستمرار، كما يقال: كان حاتم يكرم لضيف، و أقل مراتب مواظبه النبى صلى الله عليه و آله على ذلك الرجحان.

فان قلت: لفظ «كان» لا يفيد الا تقدم الفعل، و أما التكرار فلا يفيد لغه.

ص: ٢٨٥

١-١) مدارك الاحكام ١٧٩/٤.

٢-٢) عده الداعى ص ١٨٢.

قلت: نعم لكنه يفيد عرفا، اذ لا يقال ذلك عند صدور الفعل مره، و العرف مقدم فى فهم الحديث على اللغه.

فان قلت: هذا انما فهم من قول الراوى أنه كان يفعل كذا لا من فعل النبى صلى الله عليه و آله.

قلت: ان الراوى لما كان عارفا باللغه و المعنى، فاذا وقع فى كلامه ما يفيد التكرار عمل به، كما تقرر فى الاصول. هذا.

و قال ابن الاثير فى النهايه: و فى حديث الدعاء «و الابتهاال أن تمد يديك جميعا» و أصله التضرع و المبالغه فى السؤال (١).

أقول: هذا الاصل هو المراد هنا، لا- ما فسر به فى الحديث، بل لا- يبعد أن يكون المراد بالابتهاال هنا الدعاء، فيكون العطف تفسيريا، فتأمل.

ثم قال ابن فهد رحمه الله: و فيما أوحى الله الى موسى عليه السلام: ألق كفيك ذلا- بين يدي كفعل العبد المستصرخ الى سيده، فاذا فعلت ذلك رحمت و أنا أكرم الاكرمين و أقدر القادرين (٢).

و عن الباقر عليه السلام أنه قال: ما بسط عبد يده الى الله عز و جل الا استحى الله أن يردّها صفرا حتى يجعل فيها من فضله و رحمته ما يشاء، فاذا دعا أحدكم ربه، فلا يرد يده حتى يمسح بها على رأسه و وجهه (٣).

و فى دعائهم عليهم السلام و لم ترجع يد طالبه صفرا من عطائك و خائبه من بخل هبائك.

و هذه الاخبار كما ترى واضحة الدلالات على استحباب رفع اليدين الى الله

ص: ٢٨٦

١- ١) نهايه ابن الاثير ١/١٦٧.

٢- ٢) عده الداعى ص ١٨٢-١٨٣.

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

عز و جل وقت الدعاء مطلقا، لان كلمه «اذا» و ان لم تفد العموم و الكليه لغه، الا أنها تفيده شرعا، كما فى قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ» (١) «إِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ» (٢) «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا» (٣) و أمثالها.

هذا مع ما أتاك من اطلاق الامر برفع اليدين فى حديث موسى على نبينا و آله و عليه السلام معللا بأن من فعل ذلك فهو مرحوم، مجاب فى دعوته، منجاح فى طلبته، لتدلل على بين يدي أكرم الأكرمين و أرحم الراحمين و أقدر القادرين.

فان من البين أن هذا من الخطابات العامه التى لا- يراد بها مخاطب دون مخاطب، كما قالوا فى نحو قوله تعالى «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (٤).

فان قلت: قد تقرر فى الاصول أن الخطابات الخاصه بالرسول ليست بعامه لامته، لان مثلها وضع لمخاطب المفرد، و هو لا يعم غيره لغه، و ان عم فبدليل منفصل من قياس لهم عليه، أو نص أو اجماع يوجب التشريك، و هنا لا يمكن قياس غير موسى عليه السلام عليه، لانه قياس معه فارق «كار نيكان را قياس از خود مغير» و ليس هنا نص و لا اجماع، فكيف يمكنك التعميم؟ و شرع من قبلنا لا حجه علينا.

قلت: خطاب المفرد و ان لم يتناول الغير لغه، الا أنه يتناوله عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوه و الغير أتباعا و أشياعا، و العرف مقدم فى فهم الحديث على اللغه.

ص: ٢٨٧

١-١) سورة المائدة: ٦.

٢-٢) سورة النساء: ٨٦.

٣-٣) سورة النور: ٦١.

٤-٤) سورة السجده ص ١٢.

مع أن الترحم معلل بالتذلل بين يدي الله عز و جل بالقاء الكفين، و هذا مما لا اختصاص له بموسى عليه السّلام و بمن معه، فاذا ألقينا الخصوصيه، و يعبر عنه بتنقيح المناط، يجرى ذلك في غير موسى عليه السّلام.

ثم نقل أنمتنا عليهم السّلام هذا في هذه الشريعه دليل على بقاء حكمه في هذه الامه، فظهر أن رفع اليدين في الدعاء مطلقا مراد الله و مطلوبه، و هو دليل الرجحان، فينبغي، رفعهما فيه مطلقا، تحصيلا لمراد الله تعالى و مطلوبه المستلزم لحصول مراد الداعي و مطلوبه.

هذا و قال شيخنا البهائي قدس سره في الحديقه الثالثه و الاربعين من كتابه الموسوم بحدائق الصالحين، بعد أن روى عن محمد بن يعقوب في كتاب الكافي و عن آيه الله العلامه في التذكره و منتهى المطلب عن أبي جعفر عليه السّلام قال: كان رسول الله صلّى الله عليه و آله اذا أهل شهر رمضان استقبل القبله و رفع يديه الحديث.

و عن السيد الجليل رضى الدين على بن طاوس قدس روحه في كتاب الزوائد و الفوائد أنه مروى عن الصادق عليه السّلام قال: فاذا رأيت هلال شهر رمضان فلا تشر اليه و لكن استقبل القبله، و ارفع يديك الى الله عز و جل و خاطب الهلال الحديث.

رفع اليدين الى الله عز و جل وقت قراءه الدعاء لا خصوصيه له بهلال شهر رمضان، و ان تضمن الخبر أن فعل النبي صلّى الله عليه و آله ذلك كان في هلاله، و كذلك أمر الصادق عليه السّلام بذلك، بل لا خصوصيه له بدعاء الهلال، فانه يعم كل دعاء (1) انتهى.

و بالجمله الاخبار الوارده في استحباب رفع اليدين وقت قراءه كل دعاء الا ما أخرجه الدليل، و ليس هذا منه أكثر من أن تحصى في مثل هذا المقام، و عليه

ص: ٢٨٨

فلا وجه لتخصيص استحبابه بحاله الدعاء للميت، كما فعله سيدنا قدس سره، بل يستحب في حاله الدعاء للمؤمنين و المؤمنات.

بل و في حاله الصلاه على النبي و آله، فانها أيضا دعاء له و لا- له عليه و آله السلام، بل و يستحب في حاله قراءه الشهاداتين أيضا، فان الدعاء قد يطلق على التمجيد و التقديس، لما فيه من التعرض للطلب.

سئل عطاء عن معنى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ خَيْرُ الدَّعَاءِ دَعَائِي وَ دَعَاءِ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي، وَهُوَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَ يُمِيتُ وَهُوَ حَيٌّ لَا يَمُوتُ بِيَدِهِ الْخَيْرُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. و ليس هذا دعاء و انما هو تقديس و تمجيد، فقال: هذا أمية بن الصلت يقول في ابن جذعان:

إذا أتني عليك المرء يوما كفاه من تعرضه الثناء

فيعلم ابن جذعان ما يراد منه بالثناء عليه

و لا يعلم رب العالمين ما يراد منه بالثناء عليه

انتهى. و لعله لما قلناه من أن فيه تعرضا للطلب قدم الثناء على الله و الصلاه على رسوله و آله على الدعاء للميت، أو قدمه عليه ليكون أقرب الى محل الاجابه، لان من شرائط اجابه الدعاء تقديم المدحه لله و الثناء عليه قبل المسأله.

كما ورد في الخبر: اذا طلب أحدكم الحاجه فليثن على ربه و ليمدحه، فان الرجل منكم اذا طلب الحاجه من السلطان هيا له من الكلام أحسن ما يقدر عليه (١).

و عن علي أمير المؤمنين عليه السلام ان المدحه قبل المسأله (٢).

و لما كان النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَائِطُ بَيْنِ اللهِ سُبْحَانَهُ وَ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي قِضَاءِ حَوَائِجِهِمْ

ص: ٢٨٩

١-١) اصول الكافي ٢/٤٨٥، ح ٦.

٢-٢) اصول الكافي ٢/٤٨٦.

و نجاح مطالبهم، و هم أبواب معرفته عز و جل، فلا بد من التوسل بذكرهم فى عرض الدعاء عليه و قبوله لديه، و ذلك كما اذا أراد أحد من الرعية اظهار حاجته على السلطان توسل بمن يعظمه و لا يرد قوله.

يدل على تلك الجملة ما رواه سلمان المحمدي، قال: سمعت محمدا يقول ان الله عز و جل يقول: يا عبادى أو ليس من له اليكم حوائج كبار لا تجودون بها الا أن يتحمل عليكم بأحب الخلق اليكم، تقضونها كرامه لشفيعهم، ألا فاعملوا أن أكرم الخلق على و أفضلهم لدى محمد و أخوه على و من بعده الائمة، الذين هم الوسائل الى الله، ألا فليدعنى من همته حاجه يريد نفعها، أو دهنه داهيه يريد كشف ضررها بمحمد و آله الطيبين الطاهرين، أقضها له بأحسن ما يقضيها من يستشفعون بأعز الخلق عليه [\(١\)](#) الحديث.

و عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام: اذا كانت لك الى الله سبحانه حاجه فابدأ بمسأله الصلاه على النبي صلى الله عليه و آله، ثم سل حاجتك، فان الله أكرم من أن يسأل حاجتين فيقضى احدهما و يمنع الاخرى [\(٢\)](#).

فهذا وجه ترتيب هذا الدعاء، و انما أفرد الميت بالدعاء خاصه بعد الدعاء للمؤمنين و المؤمنات و هو منهم، ليكون من قبيل ذكر الخاص بعد العام لزياده الاهتمام. و يحتمل أن يكون من باب التصريح بما علم ضمنا، فتأمل.

و يدل على استحباب رفع اليدين فى حاله الدعاء على الميت روايه صفوان ابن مهران الجمال عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: مات رجل من المنافقين، فخرج الحسين بن على عليهما السلام يمشى، فلقي مولى له، فقال له: أين تذهب؟ فقال: أفر من جنازه هذا المنافق أن أصلى عليه، فقال له الحسين عليه السلام: قم الى جنبى فما

ص: ٢٩٠

١-١) عده الداعى ص ١٥٠-١٥١.

٢-٢) اصول الكافى ٢/٤٩٤.

سمعتنى أقول فقل مثله.

قال: فرفع يديه فقال: اللهم اخز عبدك في عبادك و بلادك، اللهم أصله أشد نارك اللهم أذقه حر عذابك، فانه كان يوالى أعدائك و يعادى أولياءك، و يبغض أهل بيت نبيك. كذا في الفقيه (١).

و اذا استحب رفع اليدين في الدعاء على المناق، فاستحبابه في الدعاء للموافق أولى.

و اعلم أن صاحب المدارك بعد أن نقل هذه الروايه عن ابن بابويه حكم بصحتها. و فيه نظر، لان للصدوق الى صفوان بن مهران طريقين ضعيفين، و الثاني منهما أضعف من الاول.

أما الاول فلوجود أحمد بن محمد بن خالد و أبيه فيه، و هما ضعيفان.

أما أحمد فهو و ان وثقه الشيخ و النجاشى و أوماً اليه ابن الغضائرى، و لكن في الكافى في باب النص على الائمة 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، عن أبى هاشم مثله سواء.

قال محمد بن يحيى: فقلت لمحمد بن الحسن يا أبا جعفر وددت أن هذا الخير جاء من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله، قال فقال: لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين (٢).

و هذا يدل على ذمه و عدم اعتباره فى أقواله الا بتاريخ يميزها، و هو هنا غير معلوم.

ص: ٢٩١

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/١٦٨، ح ٤٩٠.

٢- ٢) اصول الكافى ١/٥٢٦-٥٢٧.

و أما أبوه محمد، فلقول النجاشي: و كان محمد هذا ضعيفا في الحديث (١).

و أما الطريق الثاني، فلوجود موسى بن عمير الهذلي فيه، و هو عامي غير ممدوح، فظهر أن الطريقين كليهما ضعيفان، فحكمه بصرحه الرواية لا وجه له.

و كأنه لما رأى أنهم وثقوا أحمد بن محمد و وثق ابن الغضائري أباه محمدا بعد أن قال: حديثه يعرف و ينكر و يروى عن الضعفاء كثيرا و يعتمد المراسيل، و كان ذاهلا عما نقلناه عن الكافي، حكم بصحتها باعتبار الطريق الاول، لانه لا مانع فيه من غير جهتهما، فاذا ظن أنهما ثقتان، كان الطريق واضحا و الحديث صحيحا.

ص: ٢٩٢

(١ - ١) رجال النجاشي ص ٣٣٥.

رساله في بيان علامه البلوغ

في بيان علامه البلوغ

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

ص: ٢٩٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ لِبُلُوغِ الْغُلَامِ ثَلَاثَ عِلَامَاتٍ عَلَى الْمَشْهُورِ بَيْنَ الْأَصْحَابِ:

الأولى: الاحتلام، وأرادوا به خروج المنى من الذكر بشهوة أو غيرها، بجماع أو غيره، فى النوم أو اليقظه، واستدلوا عليها بآيات، منها: قوله تعالى «وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ» (١).

و روايات الحلم، منها قوله صلى الله عليه وآله «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم» (٢) وقول الرضا عليه السلام فى صحيحه البنزطى: يؤخذ الغلام بالصلاه و هو ابن سبع سنين، ولا تغطى المرأه شعرها منه حتى يحتلم (٣).

الثانيه: نبات الشعر الخشن على العانه و حول الذكر، و احترزوا بالخشن عما ينبت قبله من الشعر الضعيف الذى يقال له الرغب ثم يزول، و بالعانه عن الابط و الشارب و اللحيه، اذ لم يثبت كون نبات الشعر على هذه المواضع دليلا

ص: ٢٩٥

١- ١) سورة النور: ٥٩.

٢- ٢) عوالى اللثالى ٢٠٩/١، ح ٤٨.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٣٦.

قيل: لا- كلام فى كون شعر العانه علامه البلوغ، انما الكلام فى كونه نفسه بلوغا، أو دليلا على سبقه، و المشهور الثانى لتعليق الاحكام فى الكتاب و السنه على الحلم و الاحتلام، فلو كان الانبات بلوغا بنفسه لم يخص غيره بذلك.

و الجواب أن الكتاب و السنه انما دلا- على أن البلوغ يتحقق بالحلم و الاحتلام، و لم يدل على أنه لا يتحقق بغيره، فاطلاقهما أو عمومهما مقيد أو مخصص بعدم الانبات و السن، فاذا أنبت بعض أفراد الاطفال قبل الاحتلام، أو بلغ قبله سنا معتبرا شرعا فهو بالغ، احتلم أو لم يحتلم.

و بالجمله تخصيص الشىء بالذكر و هو الحلم و الاحتلام، لا- يدل على نفي ما عداه، و هو الانبات و السن، و لا سيما اذا دل دليل، غايه الامر أن يكون ما عداه أقليا و يكون هو أغليا لو سلم له ذلك.

و أما السلب الكلى بحيث لا- يتحقق ما عداه أصلا و لو فى ضمن بعض الافراد فلا- كيف و قد قال آيه الله علامه فى التذكرة: نبات هذا الشعر دليل البلوغ فى حق المسلمين و الكفار عند علمائنا أجمع، و مستندهم فيه الاخبار الوارده فى طرق الخاصه و العامه، فلا يضر عدم صحتها.

و عليه فلا- حاجه فى اثبات كون الاثبات دليلا- على البلوغ نفسه الى القول بترتب أحكام البلوغ عليه، حتى يقال: دليل أعم من المدعى.

و انما يكون الانبات دليلا عليه اذا كان طبيعا لا كسبيا، و حصوله على التدرىج مع عدم حصول البلوغ كذلك، لا ينافى كونه دليلا عليه، فانه اذا حصل على التدرىج و بلغ حدا يصدق معه قولنا نبت على عانته الشعر الخشن نحكم ببلوغه و الا فلا، فلا يرد أن البلوغ غير مكتسب و الانبات قد يكتسب بالدواء، و حصوله على التدرىج و البلوغ لا يكون كذلك.

لا يقال:لما أمكن اكتساب النبات بالدواء،أمكن أن يتطرق اليه التدليس، فلا يكون علامه شرعيه.

لانا نقول:كثيرا من الامارات الشرعيه يمكن أن يتطرق اليه التلبيس، و المعتبر منها ما يفيد ظنا شرعيا عند الحاكم،بأن يكون الانبات مثلا فى وقت يحتمل البلوغ فيه،ومثله خروج المنى من الذكر أو قبل المرأه،فانه يعتبر فيه أيضا وقتا يمكن البلوغ فيه.

فلا- عبره بما ينفصل بصفته قبل ذلك وحده فى جانب القله فى الانثى تسع سنين.و أما فى جانب الذكر،فلا نص فيه عندنا،و المنقول عن الشافعى أن حده فى الذكر و الانثى جميعا تسع سنين،و له فيه قول آخر،و هو مضى سته أشهر من السنه العاشره،و فى قول آخر له تمام العاشره.

و منه يظهر أن لا- تلائم بين هذه العلامات،فان النبات قد يتفق من غير احتلام و لا سن معتبر شرعا،و قد يحتلم و لم يكمل السنوات و لم يتحقق له النبات، و قد تتم السنوات من غير احتلام و لا- نبات،و قد يجامع بعضها بعضا،و ذلك الاختلاف لاختلاف أمزجه الاشخاص و البقاع و الاصقاع،الى غير ذلك من الاسباب المؤديه اليه.

الثالثه:اكمال خمس عشره سنه قمرية،و استدلوا عليها بالاصل و الاستصحاب و فتوى الاصحاب.

و بضعيفه حمران بعبد العزيز بن عبد الله العبدى عن أبى جعفر عليه السلام قال قلت له:متى يجب على الغلام أن يؤخذ بالحدود التامه و يؤخذ له؟فقال:إذا خرج عنه اليتيم و أدرك،قلت:فلذلك حد يعرف؟فقال:إذا احتلم أو بلغ خمس عشره سنه أو أنبت قبله اقيمت عليه الحدود التامه و أخذ بها و أخذت له.

قلت:فالجاريه متى يجب عليها الحدود التامه و أخذت بها و أخذت لها؟

فقال: ان الجاربه ليست مثل الغلام، ان الجاربه اذا تزوجت و دخل بها و لها تسع سنين و ذهب عنها اليتم و دفع اليها مالها و جاز أمرها في الشراء و البيع، و اقيمت عليها الحدود التامه و أخذت لها، قال: و الغلام لا يجوز أمره في الشراء و البيع و لا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشره سنه أو يشعر أو ينبت قبل ذلك (١).

و مثلها روايه يزيد الكناسي المجهول عنه عليه السلام، فيؤخذ الغلام بذلك ما بينه و بين خمس عشره سنه (٢).

و فيه أن الاصل و الاستصحاب و فتوى الاصحاب انما يصار اليها اذا لم يدل على خلافها دليل.

و أما الحديث الضعيف، فقد أطبقوا على أنه لا يثبت به حكم من الاحكام.

فان قلت: ضعفه منجبر بالشهره بين الاصحاب.

قلت: هذا انما يكون لو كانت الشهره متحققه قبل زمن الشيخ الطوسي و ليس كذلك، فان من قبله كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقا، و جامع للاخبار من غير التفات منهم الى تصحيح ما يصح منها ورد ما يرد، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمنه على وجه يجبر ضعفه غير متحقق.

كيف لا و هو لم يعمل بأمثال هذا الحديث، فان ظاهره في التهذيب و الاستبصار يفيد أن بلوغ الغلام يتحقق بثلاث عشره سنه.

لانه روى فيهما باسناده عن عمار عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: سألته عن الغلام متى يجب عليه الصلاه؟ قال: اذا أتى عليه ثلاث عشره سنه، فان احتلم قبل ذلك فقد وجب عليه الصلاه و جرى عليه القلم، و الجاربه مثل ذلك ان أتى

ص: ٢٩٨

١- ١) فروع الكافي ١٩٧/٧-١٩٨، ح ١.

٢- ٢) فروع الكافي ١٩٨/٧، ح ٢.

عليها ثلاث عشرة سنة، و لو حاضت قبل ذلك وجبت عليها الصلاة و جرى عليها القلم (١).

ثم نقل روايات أخرى دلت على وجوب الصلاة لست و سبع.

ثم قال: و الوجه في هذه الاخبار أن نحملها على ضرب من الاستحباب و التأديب و الاوله على الوجوب، لثلاث تناقض الاخبار (٢).

و تدل على الوجوب أيضا روايه عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

إذا بلغ أشده ثلاث عشرة سنة و دخل في الأربع عشرة وجب عليه ما وجب على المحتملين، احتلم أم لم يحتلم، و كتبت عليه السيئات و كتبت له الحسنات، و جاز له كل شيء، إلا أن يكون ضعيفا (٣).

قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد: هذه روايه صحيحه اذ ليس فيها من لم يصرح بتوثيقه الا الحسن بن علي الوشاء، و الظاهر أنه ثقة عندهم و هو يظهر من الرجال.

و أيضا سمي الخبر الذي هو فيه بالصحة كثيرا، إلا اني رأيت في التهذيب في آخر كتاب الزكاه، حدثنا الحسن بن علي الوشاء الخزاز، و هو ابن بنت الياس، و كان وقف ثم رجع، فتأمل.

أقول: قوله رحمه الله «و هو يظهر من الرجال» اشاره الى ما في كتاب النجاشي: الحسن بن علي بن زياد الوشاء كان من وجوه هذه الطائفة، روى عن جده الياس، ثم قال بعد كلام يدل على مدحه أيضا: و كان هذا الشيخ عينا من

ص: ٢٩٩

١-١) تهذيب الاحكام ٣٨٠/٢-٣٨١.

٢-٢) الاستبصار ١/٤٠٩.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٤/٢٢١.

عيون هذه الطائفة (١).

قال الفاضل المذكور في حاشيته المتعلقة بهذا الموضوع: الظاهر أن قوله «كان و كان» يدلان على توثيقه، ولهذا سمي الخبر الذي هو فيه بالصحيح، إلا أنه قال في آخر كتاب خمس التهذيب: الحسن بن علي بن زياد و هو الوشاء و هو ابن بنت الياس، و كان وقف ثم رجع و قطع.

أقول: قوله رحمه الله في الشرح في آخر كتاب الزكاه اشتباه من قلم الناسخ و الصواب ما في الحاشيه آخر كتاب خمس التهذيب (٢).

و روى الصدوق رحمه الله في عيون أخبار الرضا عليه السلام عن أبيه، عن صالح ابن أبي حماد، عن الحسن بن علي الوشاء، قال: كنت قبل أن أقطع على الرضا عليه السلام جمعت ما روى عن آبائه عليهم السلام و غير ذلك مسائل كثيره في كتاب، و أحببت أن أثبت في أمره و أختبره.

فحملت الكتاب في كمي و صرت الى منزله أريد منه خلوه أنا و له الكتاب، فجلست ناحيه متفكرا في الاحتيال للدخول عليه، فاذا بغلام قد خرج من الدار بيده كتاب، فنادى أيكم الحسن بن علي الوشاء، فقمتم اليه و قلت: أنا، قال:

فهاك هذا الكتاب، فأخذته و تنحيت ناحيه، فقرأته فاذا فيه جواب مسأله مسأله، فعند ذلك قطعت عليه و تركت الوقف (٣).

فصح و ثبت أن هذا حديث صحيح صريح في أن سن بلوغ الغلام هو اكمال ثلاث عشره سنه و الدخول في الاربع عشره.

و في صحيحه معاويه بن وهب، قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام في كم يؤخذ

ص: ٣٠٠

١-١ رجال النجاشي ص ٣٩-٤٠.

٢-٢ تهذيب الاحكام ١٥٠/٤.

٣-٣ عيون أخبار الرضا ٢٢٩/٢.

الصبي بالصيام؟ فقال: فيما بين خمس عشره سنه و أربع عشره سنه، فان هو صام قبل ذلك فدعه، و لقد صام ابني فلان قبل ذلك و تركته (١).

فقول الشهيد الثانى رحمه الله فى شرح الشرائع: و يعتبر اكمال السنه الخامس عشره، فلا يكفى الطعن فيها، عملا بالاستصحاب و فتوى الاصحاب، و لنا روايه اخرى ان الاحكام تجرى على الصبيان فى ثلاث عشره سنه و أربع عشره سنه و ان لم يحتلم، و ليس فيها تصريح بالبلوغ مع عدم صحه سندها.

محل نظر، أما السند، فقد عرفت صحته. و أما التصريح بالبلوغ، فان ايجاب الصيام و اجراء جميع الاحكام لا يتصور بدونه.

و يظهر من كلام شارح الرساله الجعفرية، حيث قال: و يتحقق البلوغ فى الذكر باكمال خمس عشره سنه على الاصح، لا بدخول الخامس عشره، كما ذهب اليه المتأخرون أن جميعهم ذهبوا اليه.

و بالجملة لا- دليل فى الحقيقه على ما هو المشهور من اكمال الخامس عشره، فان الاخبار الداله عليه ضعيفه و لا اجماع هنا، و الاصل و الاستصحاب و فتوى بعض الاصحاب بعد ورود النص الصحيح صريح فى اكمال ثلاث عشره سنه، و الدخول فى الاربع عشره لا عبره بها.

و تتفرع على هذا الخلاف فروع لا تحصى:

منها: أن من استطاع بعد اكمال ثلاث عشره سنه و الدخول فى الاربع عشره و حج فى هذا السن، لا يجب عليه الحج بعد ذلك خلافا للمشهور.

و منها: أنه اذا مات فى هذا السن يجب أن يصلى عليه صلاه البالغين، و لا يجوز أن يقول فى الدعاء: اللهم اجعله لابويه و لنا سلفا و فرطا و أجرا، لانه مختص

ص: ٣٠١

١-١) فروع الكافى ١٢٥/٤، ح ٢.

بالاطفال، وهذا ليس منهم.

و منها: أنه اذا بلغ هذا السن و أونس منه الرشد، دفع اليه أمواله، الى غير ذلك كما أشار اليه الامام عليه السّلام فى الحديث السابق ذكره بقوله «و جاز له كل شىء» الا أن يكون ضعيفا، أى: فى عقله.

و اعلم أن الذكر و الانثى مشتركان فى العلامتين الاوليين، و هما خروج المنى من الموضع المعتاد، و نبات الشعر الخشن على العانه. و أما السن فى الانثى، ففيه أيضا خلاف لاختلاف الروايات، ففى روايه عمار السابقه أنه ثلاث عشره سنه و روى أنه يحصل بعشره سنين. و ذهب العامه الى أن بلوغها بالسن لا يحصل الا بخمس عشره سنه، و انما اختلفوا فيما زاد.

و فى أكثر الروايات الوارده فى طريقنا أنه انما يحصل باكمال تسع سنين، و هو الاقوى و عليه الفتوى.

و يؤيده ما دل على عدم جواز الدخول بها قبل التسع و جوازه بعده، مع عدم معارض صحيح.

و القول بأن أصله عدم التكليف و البلوغ يقتضى استصحاب الحال السابق الى أن يعلم المزيل، و هو بلوغ خمس عشره سنه ان لم يحصل قبله أمر آخر، مجاب بما سبق أن الاصل انما يصار اليه اذا لم يقم على خلافه دليل، و هنا قد قام.

بل قيل: يفهم من التذكرة أن بلوغها ببلوغ التسع اجماعى عندنا، فلا عبره بخلاف المخالفين و شواذ أصحابنا.

و بما قررناه يعلم حال الخنثى، لانه ان كان انثى فبلوغه بالسن، هو اكمال التسع و الدخول فى العاشره.

و ان كان ذكرا، فباكمال ثلاث عشره سنه و الدخول فى الاربع عشره، و كذا اذا كان مشكلا.

و اذا خرج منيه من فرجيه أو حاض من فرج و أمني من فرج آخر فهو بالغ، و كذا اذا خرج منيه من فرج الذكر، أو حيضه من فرج الانثى، لان الاول يدل على كونه ذكرا بالغا، كما يدل الثاني على كونه انثى كذلك.

و تم الاستنساخ و التصحيح في (٢٧) رجب المبارك (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٣٠٣

رساله في من أدرك الامام في أثناء الصلاه

في من أدرك الامام في أثناء الصلاه

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

ص: ٣٠٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ فِی الْفَقِیْهِ وَ التَّهْذِیْبِ وَ الْاِسْتَبْصَارِ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ سَعِیْدٍ، عَنِ ابْنِ اَبِی عَمِیْرٍ، عَنِ ابْنِ اَذِیْنَهٗ، عَنِ زُرَّارِهٖ -
فَالسَّنَدُ الصَّحِیْحُ - عَنْ اَبِی جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ: اِذَا اُدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ اِمَامٍ یَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ
خَلْفَهٗ، جَعَلَ اَوَّلَ مَا اُدْرَكَ اَوَّلَ صَلَاتِهٖ، اِنْ اُدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ اَوْ الْعَصْرِ اَوْ الْعِشَاءِ الرَّكْعَتَیْنِ وَ فَاتَتْهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِی كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا
اُدْرَكَ خَلْفَ الْاِمَامِ فِی نَفْسِهٖ بِاَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَهٗ، فَان لَمْ یُدْرَكَ السُّورَهٗ تَامَهٗ اَجْزَاؤُهٗ اَمَّ الْكِتَابِ.

فَاِذَا سَلَّمَ الْاِمَامُ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَیْنِ لَا یَقْرَأُ فِیْهُمَا، لِاَنَّ الصَّلَاةَ اِنَّمَا یَقْرَأُ فِیْهَا فِی الْاَوَّلَتَیْنِ فِی كُلِّ رَكْعَةٍ بِاَمِّ الْكِتَابِ وَ سُورَهٗ، وَ فِی
الْاٰخِرَتَیْنِ لَا یَقْرَأُ فِیْهُمَا، اِنَّمَا هُوَ تَسْبِیْحٌ وَ تَكْبِیْرٌ وَ تَهْلِیْلٌ وَ دَعَا لَیْسَ فِیْهُمَا قِرَاءَةٌ.

فَاِنْ اُدْرَكَ رَكْعَهٗ قَرَأَ فِیْهَا خَلْفَ الْاِمَامِ، فَذَا سَلَّمَ الْاِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ اَمَّ الْكِتَابِ وَ سُورَهٗ، ثُمَّ قَعَدَ فَتَشْهَدُ ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَیْنِ لَیْسَ
فِیْهُمَا قِرَاءَةٌ (۱).

وَ فِی الْكَافِیِّ عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ یَحْیٰی، عَنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ، عَنِ صَفْوَانَ، عَنِ

ص: ۳۰۷

۱- ۱) تهذیب الاحکام ۴۵/۳، الاستبصار ۴۳۶/۱، من لا یحضره الفقیه ۳۹۳/۱.

عبد الرحمن بن الحجاج-فالسند صحيح-قال:سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك الركعه الثانيه من الصلاه مع الامام و هي له الاولى، كيف يصنع اذا جلس الامام؟ قال:يتجافى و لا يتمكن من القعود،فاذا كانت الثالثه للامام و هي له الثانيه، فليلبث قليلا اذا قام الامام بقدر ما يتشهد،ثم يلحق الامام.

قال و سألته عن الرجل الذى يدرك الركعتين الاخيرتين من الصلاه كيف يصنع بالقراءه؟فقال:اقرأ فيهما فانهما لك الاولتان،و لا تجعل أول صلاتك آخرها (1).

أقول:من أدرك الامام و هو فى الركوع،فقد أدرك ركعه على المشهور و لا-قراءه له فيها،و هو ما كان حاضرا وقت قراءه الامام،و كذا لو أدركه فى أثناء الثالثه أو الرابعه و فى آخر جزء منهما قبيل الركوع،فقد أدرك ركعه بطريق أولى و لا يمكنه قراءه الفاتحه تامه فضلا عن قراءه السوره،لوجوب المتابعه.

و من هنا يعلم أن صحه صلاته غير متوقفه على قراءته فيما يقرأ فيه،و لا-حضوره وقت قراءه الامام،و ذلك أن الامام ضامن للقراءه مطلقا،أدركه المأموم وقت القراءه أم لم يدركه.

كما يفيد ظاهر موثق سماعه عن أبى عبد الله عليه السلام أنه سأله رجل عن القراءه خلف الامام،فقال:ان الامام ضامن للقراءه،و ليس يضمن الامام صلاه الذين خلفه،انما يضمن القراءه،كذا فى الاستبصار (2)،و قريب منه ما فى الفقيه (3).

فصحيحتا زواره و ابن الحجاج المتضمنتان لقراءه المأموم خلف الامام اذا

ص: ٣٠٨

١-١) فروع الكافى ٣/٣٨١، ح ١.

٢-٢) الاستبصار ١/٤٤٠، ح ٣.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ١/٤٠٦.

أدرکه فی الاخيرتين: اما محمولتان على الاستحباب، أو شاذتان غير معمول بهما، كما سنشير اليه إن شاء الله العزيز.

فان قلت: لم لا- يخصص ما دل على عدم وجوب القراءة على المأموم بغير هذه الصورة الداله عليها الصحيحتان؟ قلت: لان في التخصيص يلزم ارتكاب خلاف الاصل و الظاهر، بخلاف ما اذا حملناهما على الاستحباب، فانه لا يضر بعموم ما تضمن سقوط القراءة عن المأموم مطلقا.

فاعترض صاحب المدارك على العلامة لما حمل الامر في الصحيحتين على الندب، لما ثبت من عدم وجوب القراءة على المأموم، بأن ما تضمن سقوط القراءة باطلاقه لا ينافي هذين الخبرين المفصلين، لوجوب حمل الاطلاق عليهما.

مدفوع، لان تقييد المطلق هو خلاف الاصل، و الظاهر انما يصار اليه اذا دعت داعيه اليه و لا داعى هنا، لامكان حملهما على الندب الغير المنافى لاطلاق غيرهما و عمومه.

و لعل هذا مراد الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد، بعد أن أجاب عن الصحيحتين بأنهما تدلان على وجوب السوره أيضا مع عدم القول به، كما يفهم من الشرح، و على الوجوب في غير الصورة التي نقل الوجوب فيها في ركعه فقط.

بقوله: مع أنه يجب الجمع بينهما و بين ما دل على السقوط عن المأموم فيحمل على الندب، و ان كان يقتضى القاعده الاصوليه تقييد العموم (1) بغير هذه الصورة، و لكن هذا الجمع أولى، لضعف دليل الوجوب مع الندره.

قال: و أيضا قد يكون المقصود في الثانيه النفي عن التسبيح في الاولتين

ص: ٣٠٩

١- ١) الاولى تخصيص العموم، كما أشرنا اليه «منه».

و القراءه فى الاخيرتين، كما يشعر به قوله «فلا تجعل أول صلاتك آخرها» لان ذلك معناه، كأنه يقول: ان تقرأ فاقراً فى الاولتين، لا أن تتركها فيهما، و تقرأ فى الاخيرتين و تقلب صوتك.

و بالجمله الاستحباب فى موضع النص غير بعيد، كما اختاره العلامة فى المنتهى، و تدل عليه روايه أحمد بن النضر عن رجل عن أبى جعفر عليه السلام قال قال لى: أى شىء يقول هؤلاء فى الرجل اذا فاتته مع الامام ركعتان؟ قال يقولون:

يقرأ فى الركعتين بالحمد و السوره، فقال: هذا يقلب صوته فيجعل أولها آخرها فقلت: كيف يصنع؟ قال: يقرأ بفاتحه الكتاب فى كل ركعه (١).

قال رحمه الله: يمكن أن يريد بكل ركعه انفراد عن الامام، فيكون قراءتهما مستحبه كما مر (٢).

فان قلت: فما تقول فى قول بعض فقهاءنا بوجوب قراءه المأموم خلف الامام اذا أدركه فى الاخيرتين، و استدلاله عليه بقوله لثلاثا تخلو الصلاه عن قراءه، اذ هو مخير فى التسبيح فى الاخيرتين.

قلت: فيه نظر من وجوه:

أما أولاً، فلان 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» فانما هو فى صلاه 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 عمومه، فتأمل.

ص: ٣١٠

١- (١) تهذيب الاحكام ٤٦٣/٣، ح ٧٢.

٢- (٢) مجمع الفائدة ٣٢٧/٣-٣٢٨.

و روى سليمان بن خالد فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت له: أقرأ الرجل فى الأولى و العصر خلف الامام و هو لا يعلم أنه يقرأ؟ فقال: لا ينبغى ان يقرأ يكله الى الامام (١).

و فيه دلالة على مرجوحية قراءه المأموم خلف الامام فى الركعتين الاخيرتين من الصلاة، لان عدم علمه بقراءته انما يتصور فيهما، لاحتمال أن يكون مسبحا، لا فى الأوليين باعتبار كون الصلاة اخفاته، أو بعده منه و عدم سماعه قراءته (٢) لذلك، كما يوهمه ظاهر السياق.

لان العلم بقراءته فيهما لعدالته المعتبره فيه المانع من تركه القراءه الواجبه عليه عمدا، و خاصه اذا كان امام جماعه ضامنا لقراءه من خلفه، كاد أن يكون يقينا، و لذلك نهاه عليه السلام عن القراءه و أمره بأن يكله اليه.

و بالجمله السؤال عن قراءه الرجل خلف الامام المرضى، كما يدل عليه الجواب معللا بأنه لا يعلم أنه يقرأ، قرينه واضحه على أن المراد به قراءه من أدرك الركعتين و فاتته الركعتان.

و قد أجاب عنه الامام عليه السلام بأنه لا ينبغى له القراءه، فدل على الكراهه، لكن فى هذه الصوره لا فى الركعتين الاوليين، كما ظنه بعض الفضلاء.

كيف و هذا ينافى ما دل على حرمه القراءه فى غير الجهريه التى لا تسمع و لو همهمه، كما فى صحيحه زراره و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام أنه قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من قرأ خلف امام يأتى به بعث على غير فطره (٣).

ص: ٣١١

١-١) تهذيب الاحكام ٣/٣٣، ح ٣١.

٢-٢) الا أن يقال: انه أراد به العلم الحاصل من طريق السمع، أو ضمن علم معنى سمع و فيه بعد «منه».

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ١/٣٩٠، ح ١١٥٦.

و انما خصصناه بذلك لصحيحه الحلبي عن الصادق عليه السّلام أنه قال: اذا صليت خلف امام تأتم به فلا تقرأ خلفه، سمعت قراءته أو لم تسمع، الا أن تكون صلاه يجهر فيها بالقراءه فلم تسمع فاقراء (١).

و فى روايه: ان سمعت الهمهمه فلا تقرأ (٢). هذا.

و أما ثانياً، فلانه لا يثبت بما ذكره وجوب القراءه على المأموم فى الاوليين معاً، اذ لو قرأ فى احدهما أو فى احدى الاخيرتين، لصدق أن صلاته لا تخلو عن قراءه.

و أما ثالثاً، فلان الاصل عدم الوجوب و براءه الذمه عنه، و الصحيحتان لا تنفيانه، لانهما اما محمولتان على الاستحباب، كما عليه العلامه، و تبعه فيه أكثر المتأخرين.

و يؤيده شيوع استعمال الاوامر و النواهي فى كلامهم عليهم السّلام فى الندب و الكراهه، حتى قيل: انهما حقيقتان فيهما عرفيتان.

و منه ما سبق من النهى عن القراءه فى الاخيرتين، و الامر بالتجافى و عدم التمكن من القعود، فانهما للكراهه و الندب، و بذلك يضعف الاستدلال بما فيهما من الامر و النهى على الوجوب و التحريم.

فان قلت: المشهور أنه مخير فى الاخيرتين بين التسبيح و القراءه، بل ادعى العلامه فى المختلف اجماع علمائنا عليه، و هذا يفيد أن القراءه فيهما لا كراهه فيها.

قلت: ليس كذلك الامر، لان التخيير بين الافضل و المفضول جائز كالتخيير 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

ص: ٣١٢

١-١) من لا يحضره الفقيه ٣٩١/١، ح ١١٥٧.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣٩٢/١، ح ١١٥٨.

القراءة مطلقا، كما دل عليه كثير من الاخبار، فتكون القراءة مكروهه بهذا المعنى.

هذا أو متروكتان عملا، ولذا لم يوجد في كتب جل أصحابنا وجوب قراءة المأموم ولا استحبابها خلف الامام اذا أدركه في الاخيرتين، ولم يفرقوا في ذلك بين أن يكون الامام مسبحا (1) فيهما أم قاريا.

قال في المدارك بعد قول المصنف «لو أدرك في الرابعه دخل معه، فاذا سلم الامام قام فصلى ما بقى عليه، وقرأ في الثانيه بالحمد و سورته، وفي الاثنتين الاخيرتين بالحمد، وان شاء سبح»:

لا- خلاف في التخيير بين قراءة الفاتحه والتسييح في الاخيرتين في هذه الصوره، وانما الخلاف فيما اذا أدرك معه الركعتين الاخيرتين و سبح الامام فيهما، فقليل:

يبقى التخيير بحاله للعموم و قيل تتعين القراءة لثلاثه الصلاه من فاتحه الكتاب، و هو ضعيف (2) انتهى.

وقد عرفت و ستعرف أيضا وجه ضعفه و عدم اعتباره عند الاكثرين، حتى أن العلامه في المنتهى صرح بأن هذا القول ليس بشيء.

أما رابعاً، فلانه منقوض بصلاه من أدرك أول الصلاه، فان فرق بينهما بحضوره وقت قراءة الامام دون هذا، قلنا في كون هذا فارقا بينهما نظر، لان ما دل على سقوط القراءة عن المأموم، و كون الامام ضامنا لقراءته عام فتخصيصه بهذا دون ذاك يحتاج الى مخصص و ليس، اذ قد عرفت حال الصحيحتين و عدم صلاحيتهما للتخصيص على تقدير العمل بهما، و انهما قاصرتان عن افاده الوجوب فتذكر.

و يمكن التوفيق بينهما و بين ما دل على عدم وجوب القراءة على المأموم

ص: ٣١٣

١-١) يعلم كونه مسبحا من عادته، أو تصريحه بترجيح التسييح على القراءة مطلقا و ان كان اماما، أو بسماع المأموم تسييحه لقربه منه و كونه في جنبه و نحو ذلك «منه».

٢-٢) مدارك الاحكام ٣٨٤/٤.

بوجه آخر، و هو أن صحيحه ابن الحجاج مطلقه، و صحيحه زراره مقيده يكون القراءه فى النفس لا فى اللفظ، فاذا حملنا المطلق على المقيد و عملنا به يكون مقتضاه القراءه النفسيه دون اللفظيه.

قال بعض الفضلاء: المراد بالقراءه فى نفسه حديث النفس و تخيل ألفاظ القراءه و اجرائها على القلب، و ربما كان مع تحريك اللسان دون التلفظ بها، و ما يستفاد من سائر الاخبار من المنع عن القراءه هو التلفظ بها، فلا منافاه.

قال: و يمكن حمله على أن يكون الامام مسبحاً فيقرأ المأموم لثلاثاً تخلو صلاته عن الفاتحه، بناء على أنه لا بد فى الاخيرتين من التسبيح، فيكون المنع من القراءه حيث يقرأ الامام. و فيه ما عرفته، فتأمل.

تم الاستساخ و التصحيح فى (٢٨) رجب المبارك سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

الرساله الهلايه

اشاره

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

ص: ٣١٥

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى جعل من علامتى (١) دخول الشهر رؤيه الهلال، و جعل رؤيته فى أول ليله الثلاثين من شهر رمضان اماره من دخول شوال، و لم يجعله مبهما ليقول قائل و من علامه رؤيته يوم الثلاثين منه قبل الزوال، بل أوضح الامر و بينه حيث جعل ذلك من علامه دخول الشهر فى الاستقبال، و صلى الله على خير خلقه سيدنا محمد و آله ما اختلفت الغدو و الآصال.

و بعد: فهل تكون رؤيه الهلال فى اليوم الثلاثين قبل الزوال اماره شرعيه و حجه ظنيه على كونه ليله الماضيه؟ فيكون هذا اليوم غره الشهر، فترتب عليه الاحكام الشرعيه من مواقيت الحج و العمره و النذر و الاعياد و الصوم و الصلاه، الى غير ذلك من العبادات و المعاملات و غيرهما؟ فيه خلاف.

قال سيدنا المرتضى فى المسائل الناصريه، لما ذكر قول الناصر انه اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو ليله الماضيه: هذا صحيح، و هو مذهبنا (٢).

ص: ٣١٧

-
- ١- ١) لدخول الشهر علامتان: رؤيه الهلال و مضى الثلاثين، و أما ما عداهما من العلامات فلا عبره به شرعا «منه».
- ٢- ٢) المسائل الناصريه ص ٢٤٢، المسأله: ١٢٦.

و اعتبر آيه الله علامه ذلك في الصوم دون الفطر، و هو فرق ضعيف لا دليل عليه.

و قال ابن الجنيد: رؤيه الهلال يوم الثلاثين من شهر رمضان أى وقت كان اذا لم يصح أن الليله الماضيه قد رأى فيها لا توجب الافطار، فاذا صحت الرؤيه فيها انظر أى وقت يصح ذلك عنده من نهار يوم ثلاثين (١).

و قال شيخ الطائفه فى الخلاف: اذا رأى قبل الزوال أو بعده فهو لليله المستقبله دون الماضيه (٢). و مثله قال فى التهذيب.

و نحن ننقل الاخبار الوارده فى هذه المسأله من الطرفين، ثم تأخذ فى نقدها و قلبها و نقل ما فهموه منها، و ما فيه و ما عليه، و ترجيح ما هو راجح عندنا، فان أصبنا فمن الله، و ان أخطأنا فمن قصورنا فى الاجتهاد، و نسأل الله الهدايه، و نطلب منه السداد، انه يهدى من يشاء الى طريق الحق و سبيل الرشاد.

فصل أخبار المسأله

[أخبار المسأله]

روى الشيخ فى التهذيب و الاستبصار عن محمد بن يعقوب، عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن ابي عمير، عن حماد بن عثمان، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: اذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليله الماضيه، و اذا رأوه بعد الزوال فهو لليله المستقبله (٣).

ص: ٣١٨

١- ١) المختلف ص ٦٥، كتاب الصوم.

٢- ٢) الخلاف ١٧١/٢.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٧٦/٤، ح ٦٠، الاستبصار ٧٣/٢-٧٤ ح ٥.

و عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن أبي طالب عبد الله بن الصلت، عن الحسن بن علي بن فضال، عن عبيد بن زرارة، و عبد الله بن بكير، قال- قال أبو عبد الله عليه السلام: إذا روى الهلال قبل الزوال، فذلك اليوم من شوال، و إذا روى بعد الزوال، فهو من شهر رمضان (١).

و عن علي بن حاتم، عن محمد بن جعفر، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، قال: كتبت اليه عليه السلام جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان، فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، و ربما رأيناه بعد الزوال، فنرى أن نفطر قبل الزوال إذا رأيناه أم لا؟ و كيف تأمرني في ذلك؟ فكتب عليه السلام: تتم الى الليل، فانه اذا كان تاما لرؤى قبل الزوال (٢).

قال صاحب الوافي فيه بعد نقل هذه الروايه عن التهذيب: هكذا وجدت هذا الحديث في نسخ التهذيب، و في الاستبصار: ربما غم علينا الهلال في شهر رمضان. و هو الصواب لانه على نسخه التهذيب لا يستقيم المعنى الا بتكلف، الا أنه على نسخه الاستبصار ينافى سائر الاخبار التي وردت في هذا الباب، لانه على ذلك يكون المراد بالهلال هلال شوال (٣).

و قال بعيد ذلك: و الظاهر أن نسخه التهذيب من سهو النساخ (٤).

أقول: و في نسخه الاستبصار عندي قديمه قوبلت على نسخه كان عليها خط الشيخ المصنف و خط محمد بن ادريس هكذا: ربما غم الهلال شهر رمضان.

بدون ذكر «علينا» و لفظه «في» و الظاهر أن كلمه «شهر» على هذه نسخه منصوبه.

ص: ٣١٩

١- ١) تهذيب الاحكام ١٧٦/٤، ح ٦١، الاستبصار ٧٤/٢، ح ٦.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٧٧/٤، ح ٦٢، الاستبصار ٧٣/٢، ح ١.

٣- ٣) الوافي ١٤٨/١١.

٤- ٤) الوافي ١٤٩/١١.

مع أنه على هذه النسخة لا- ينافى الا الخبرين المذكورين و لا خير فيه، لان الثاني منهما ضعيف، كما سيأتى. و الاول و ان كان صحيحا أو حسنا، الا أنه وارد فى طريق التقيه و فى متنه كلام سيأتى، هذا.

و عنه عن الحسن بن على، عن أبيه، عن الحسن، عن يوسف بن عقيل، عن محمد ابن قيس، عن أبي جعفر عليه السّلام، قال قال أمير المؤمنين عليه السّلام: اذا رأيت الهلال فافطروا و أشهدوا عليه عدولا من المسلمين، فان لم تروا الهلال الا- من وسط النهار أو آخره، فأتوا الصيام الى الليل، فان غم عليكم فعدوا ثلاثين فافطروا (١).

و عن الحسين بن سعيد، عن النظر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائنى، قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: من رأى هلال شوال بنهار رمضان فليتم صيامه (٢).

و عنه عن فضاله، عن أبان بن عثمان، عن اسحاق بن عمار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن هلال رمضان يغم علينا فى تسع و عشرين من شعبان، فقال: لا تصمه الا أن تراه، فان شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه، و اذا رأيت وسط النهار، فأتتم صومه الى الليل. يعنى بقوله عليه السّلام «أتتم صومه الى الليل» على أنه من شعبان دون أن ينوى أنه من رمضان (٣).

و فى التهذيب فى آخر باب الزيادات، عن الصفار، عن ابراهيم بن هاشم، عن زكريا بن يحيى الكندى الرقى، عن داود الرقى، عن أبي عبد الله عليه السّلام قال:

اذا طلب الهلال فى المشرق غدوه فلم ير، فهو هنا هلال جديد، رؤى أو لم ير (٤).

ص: ٣٢٠

١- ١) تهذيب الاحكام ١٧٧/٤-١٧٨، ح ٦٣.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٧٨/٤، ح ٦٤.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٧٨/٤، ح ٦٥.

٤- ٤) تهذيب الاحكام ٣٣٣/٤، ح ١١٥.

و فى صحيحه منصور بن حازم، عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: صم لرؤيه الهلال و أفطر لرؤيته (١).

و فى صحيحه زيد الشحام عنه عليه السلام أنه سئل عن الاهله، فقال: هى أهله الشهور فاذا رأيت الهلال فصم و اذا رأيت فافطر (٢).

و فى صحيحه اسحاق بن عمار عنه عليه السلام أنه قال: فى كتاب على عليه السلام صم لرؤيته و أفطر لرؤيته (٣).

و الاخبار بهذا المضمون متواتره أو كادت أن تبلغ حد التواتر.

أقول: و من البين المعلوم الذى لا يكاد أن يخفى على أحد أن فرع المسلمين فى وقت النبى صلى الله عليه و آله و من بعده الى زماننا هذا فى تعرف الهلال الى معاينه الهلال و رؤيته، انما كان فى ليله تحتمل فيها الرؤيه و عدمها و هى ليله الثلاثين، لا فى يومها قبل الزوال.

فاذا قيل: الصوم للرؤيه و الفطر للرؤيه، فانما يتبادر منه الى الذهن هذه الرؤيه المعروفه عند أهل الدين المعلومه عند كافه المسلمين، لا ما قد يتفق فى يوم الثلاثين.

و يؤيده ما عليه الاصحاب من استحباب الدعاء عند رؤيه الهلال، تأسيا بالنبى و الائمه عليهم السلام، اذ لا شك أن ذلك انما كان بالليل، كما هو المعروف فى هذه الاعصار، لا بالنهار فى يوم الثلاثين عند رؤيه الهلال قبل الزوال على سمت المشرق فليكن هذا على ذكر منك عسى أن ينفعك إن شاء الله العزيز.

ص: ٣٢١

١-١) تهذيب الاحكام ١٥٧/٤، ح ٨.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٥٥/٤، ح ٢.

٣-٣) تهذيب الاحكام ١٥٨/٤، ح ١٣.

[تنقيح اسانيد أخبار المسأله]

المراد بأبى جعفر فى سند الروايه الثانيه أحمد بن محمد بن عيسى، كما صرح به ملا- ميرزا محمد فى الاوسط فى الفائده الثانيه، حيث قال: ذكر الشيخ و غيره فى كثير من الاخبار سعد بن عبد الله عن أبى جعفر، والمراد بأبى جعفر هذا هو أحمد بن محمد بن عيسى انتهى.

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، ذاكر لعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه، يدفعه و يدل على ذمه كليا، و عدم اعتباره فى رواياته.

و الاقوى عندى التوقف فيه، فانه نقل عنه أشياء تفيد عدم تثبته فى الامور، بل بعضها تدل على سخافه عقله، مثل ما نقل عن الفضل بن شاذان، قال: أحمد ابن عيسى تاب و استغفر فى وقيعته فى يونس لرؤيا رآها.

فان مستنده فى تلك الوقيعه ان كان دليلا شرعيا يفيد العلم أو الظن المتأخم له، فكيف يسوغ له الرجوع عنه، و الاعتماد على ما رآه فى المنام، و لعله كان من أضغاث الاحلام و العدول عما يقتضيه الدليل الى ما يقتضيه الرؤيا، مع احتمال كونها كاذبه غير مسوغ فى شريعه العقل و النقل. و ان لم يكن له عليه مستند شرعى كان ذلك منه بهتانا قادحا فى عدالته.

و مثله ما نقل عنه فى أحمد بن خالد البرقى من ابعاده عن قم، ثم اعادته اليها و اعتذاره اليه و مشيه بعد وفاته فى جنازته حافيا حاسرا ليبرى نفسه عما

قذفه به.فانه يدل على أنه رماه فيما رماه و هو شاك فيه،و كان عليه أن يثبت في أمره،فتركه و قذفه ثم نفيه يقدر فيه.

و في اصول الكافي في باب النص على أبي الحسن الثالث عليه السلام حديث طويل يدل على ذمه من وجهين،ذكرناهما في الحاشيه،و في الاوسط لملا ميرزا محمد في الحاشيه المعلقه على ترجمه أحمد هذا هكذا:في ارشاد المفيد ما يدل على قرح فيه،و أوردناه في كتابنا الكبير.و بالجمله المستفاد مما ذكره الكشي في ترجمه يونس ذم أحمد ذاك،و انه كان يضع الحديث،فتأمل بعد المراجعه.

ثم ان الحسن بن علي بن فضال الواقع في الطريق فطحي المذهب،و ان رجع عنه في غمرات الموت.و لكن رجوعه هذا لا يجدي نفعا في الاعتماد على حديثه على مذهب من لا يعمل بالموثق بل يردده،كأكثر أصحابنا،و منهم العلامه كما صرح به في كتبه الاصوليه.

و قال صاحب المدارك بعد نقله ما رواه الشيخ في التهذيب عن سعد بن عبد الله،عن أبي جعفر،عن الحسن بن محبوب،عن أبي أيوب ابراهيم بن عثمان،عن أبي عبيده الحذاء،قال:سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:أيا ذمي اشترى من مسلم أرضا،فان عليه الخمس (١).

استضعفه جدى قدس سره في فوائد القواعد،و ذكر في الروضه تبعا للعلامه في المختلف أنه من الموثق،و هو غير جيد،لانه في أعلى مراتب الصحه، فالعمل به متعين (٢).

أقول:الظاهر أن جده قدس سرهما بعد ما تبع العلامه في الحكم بانه من

ص:٣٢٣

١-١) تهذيب الاحكام ١٢٣/٤.

٢-٢) مدارك الاحكام ٣٨٦/٥.

الموثق، ووقف على قدح في أبي جعفر هذا، كما أوأنا اليه، فحكم بضعف السند الذي هو من رجاله، وهو المطابق للامر نفسه.

و أما السيد السند، فلما لم يقف على قدح فيه و ذلك لقصوره في التبع و التأمل فيما نقلناه، و كان هو على المشهور غير مدافع، حكم بكون هذا السند في أعلى مراتب الصحة.

و لا- كذلك الامر في نفسه، و لكنه من مثله هين سهل لين، لانه تبع في ذلك المشهور و لم يبذل جهده، و انما الكلام في مثل الفاضل العلامه و طول يده في الرجال و الاطلاع على الاحوال أنه كيف حكم بكونه من الموثق؟ و رجاله كلهم اماميون موثقون لا قدح فيهم أصلا الا في أبي جعفر هذا.

فمن وقف عليه فهذا السند عنده ضعيف، و من لم يقفه عليه فهو عنده صحيح بل في أعلى مراتب الصحة، كما أفاده السيد السند، و أما أنه موثق فمما لا وجه له أصلا، و هو قدس سره أعرف بما قال، و الله أعلم بحقيقه الحال.

و حكى عن ولده فخر المحققين أنه قال: سألت والدي عن أبان بن عثمان، فقال: الاقرب عندي عدم قبول روايته، لقوله تعالى «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» (١) و لا فسق أعظم من عدم الايمان.

و اذا لم تكن روايه ابن عثمان، و هو ممن أجمعت العصابه على تصديقه و تصحيح ما يصح عنه عنده مقبوله، فبأن لا تكون روايه ابن فضال هذه مقبوله أولى.

و هذا معنى قوله في مقام رد الحديث الثاني، فان في طريقه ابن فضال، و هو ضعيف. و لعله لذلك جعل الشهيد في الدروس (٢). دليل السيد على مذهبه

ص: ٣٢٤

١- ١) سورة الحجرات: ٦.

٢- ٢) الدروس ص ٧٦.

روايه حماد بن عثمان..يذكر دليلا عليه روايه ابن فضال،فتأمل.

فقول الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد في مقام الرد على العلامه كونه ضعيفا،غير ظاهر،بل الظاهر أنه ثقه غير فطحي،و ان قيل انه فطحي (١) كما ترى،فانه أراد رحمه الله بالضعيف مقابل الصحيح،يعنى انه ليس بحديث يعمل به،كما يعمل بالصحيح لعدم ايمان راويه حال روايته،ولا فسق أعظم من عدم الايمان فوجب التثبت في خبره كما أمر الله به.

ثم قال العلامه رحمه الله:و مع ذلك لا يصلحان-أى:الخبران المذكوران-لمعارضه الاحاديث الكثيره الداله على انحصار الطريق في الرؤيه و مضى الثلاثين لا غير.

هذا و أما قول الفاضل الاردبيلي:و هذان الخبران ليسا بصريحين في الافطار و الصوم،اذ قد يكون ليله المتقدمه،مع عدم كون التكليف به الا- مع العلم به في الليل أو بالشهود و في النهار،فتأمل.فان الظاهر من الرؤيه هي المتعارفه، و انما تكون في الليل،فلا تشمل أخبارها لرؤيه النهار،و لهذا بعد الزوال غير داخل فيها (٢).

ففيه تأمل،فان قوله عليه السلام:اذا رأى الهلال قبل الزوال،فذلك اليوم من شوال،و اذا رأى بعد الزوال فذلك اليوم من شهر رمضان.صريح في الافطار و الصوم،فان ذلك اليوم لما كان من شوال كان يوم عيد،فوجب فيه الافطار، و كذا لما كان هذا اليوم من شهر رمضان و جب فيه الصوم.

نعم ما ذكره قدس سره صالح لان يجمع به بين الخبر الاول،و الاخبار المتضمنه لانحصار الطريق في الروايه،أو مضى الثلاثين،بأن المراد بالرؤيه هي المتعارفه،و انما تكون في ليله الثلاثين لا في يومه،فلا منافاه بين رؤيته في

ص:٣٢٥

١-١) مجمع الفائدة ٢٩٨/٥.

٢-٢) مجمع الفائدة ٣٠١/٥.

ذلك اليوم، والحكم بانه لليله الماضيه، و بين عدم التكليف بالعمل به الا مع العلم به فى الليل، أو بالشهود فى النهار، بأنه رؤى فى الليله الماضيه.

و بالجمله لا- عبره برؤيته فى النهار رأى قبل الزوال أو بعده حكم بكونه لليله الماضيه، أو لليله المستقبليه. و انما العبره برؤيته فى الليل، لانها المتعارفه فى وقت النبى صلى الله عليه و آله الى يومنا هذا.

و مع قطع النظر عن ذلك نقول: على ما قررناه انحصر ما يدل على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال فى حسنه ابن عثمان، و هى لا تنهض حجه فى معارضه الاصل و ظاهر الاخبار و قول معظم الاصحاب.

و مع هذا كله ليس ببعيد كونها وارده فى طريق التقيه، لان من مذهب أبى يوسف و الثورى و أحمد اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، و جعلهم يوم الرؤيه يوم عيد و من شوال.

فبمقتضى قواعد الاصحاب، حيث صرحوا بأن أحد الخبرين اذا كان مخالفا لاهل الخلاف، و الاخر موافقا لهم، يرجع المخالف لاحتمال التقيه فى الموافق على ما هو المعلوم من أحوال الأئمه عليهم السلام.

و قد أخذوا ذلك من مقبوله عمر بن حنظله، بل صحيحته، لان الشهيد الثانى وثقه (1) فى الدرايه، حيث قال: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الاخر مخالفا لها، فبأى الخبرين يؤخذ؟ قال: بما يخالف العامه، فان فيه

ص: ٣٢٤

١- ١) فى باب أوقات الصلاه من التهذيب هكذا: محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفه الحارثى، قال قلت لابى عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظله أتانا عنك بوقت، فقال أبو عبد الله عليه السلام: اذا لا يكذب علينا الحديث، فتأمل فى افادته «منه».

و روايه على بن أسباط، قال قلت للرضا عليه السلام يحدث أمر لا أجد بدا من معرفته و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال فقال: أت فقيه البلد فاستفتيه، فإذا أفتاك بشيء فخذ بخلافه، فإن الحق بخلافه (٣) كذا فى عيون أخبار الرضا عليه السلام باسناده اليه، ووجب الاخذ بما يخالفهم.

و من هنا ترى شيخ الطائفة يقول: إذا تساوت الروايتان فى العدالة و العدد عمل بأبعدهما من قول العامه.

فصل تحقيق فى رواه الاسانيد

[تحقيق فى رواه الاسانيد]

صرح النجاشى بتوثيق على بن حاتم، بعد أن ذكره بعنوان على بن أبى سهل (٤).

و قال الشيخ فى الفهرست: على بن حاتم له كتب كثيره جيده معتمده، نحو من ثلاثين كتابا على ترتيب الفقه، ثم عدها الى أن قال: منها كتاب الصوم أخبرنا بكتبه و رواياته أحمد بن عبدون، عن أبى عبد الله الحسين بن على بن

ص: ٣٢٧

١-١) تهذيب الاحكام ٣٠٢/٦.

٢-٢) فى التهذيب [٢٧١/٩] فى كتاب الميراث فى روايه زراره عن أبى جعفر عليه السلام حديث طويل قال فيه: فأتيته من الغد بعد الظهر، و كانت ساعتى التى كنت أخلو به فيها بين الظهر و العصر و كنت أكره أن أسأله الا خاليا خشيه أن يفتينى من أجل من يحضرنى بالتقيه «منه».

٣-٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢٧٥/١.

٤-٤) رجال النجاشى ص ٢٦٣.

و قال فى أوائل مشيخه التهذيب: اقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذى أخذنا الخبر من كتابه، أو صاحب الاصل الذى أخذنا الحديث من أصله (٢).

أقول: و على هذا فلا يضرنا ضعف الطريق، أو جهالته الى صاحب الكتاب و الاصل، لاشتغارهما عند نقله عنهما، فروايتة عن على بن حاتم بواسطة الحسين ابن على بن شيبان و جهالته لا تضر.

أما أولا، فلما ذكرناه، و أما ثانيا، فلانه من مشايخ الاجازه، و أما ثالثا فلان ملا عنايه الله قدس سره صرح فى حاشيته على مجمع الرجال، بأن الحسين هذا هو ابن أحمد بن شيبان القزوينى، و ان الشيخ سها فى تبديل أحمد بعلى، و لا يخفى أمثاله من قلم الشيخ قدس سره. ثم قال: و حينئذ لا يخفى أن القزوينى معتبر يدخل حديثه فى الحسان انتهى.

أقول: اذا كان طريق الشيخ الى الكتاب حسنا، و قد صرح بأنه كتاب جيد معتمد عليه، كان الحديث المأخوذ منه أيضا معتبرا معتمدا.

و من غيره يستفاد أن محمد بن جعفر الواقع فى الطريق، و المراد به الرزاز بقرينه روايته عن محمد بن أحمد بن يحيى، معتبر معتمد عليه، لروايه على بن حاتم الثقة صاحب الكتاب هذا الحديث المعتبر المعتمد عليه، لكونه مذكورا فى هذا الكتاب المعتبر المعتمد عليه، فتأمل فيه، فانه طريق أنيق و مسلك دقيق.

فعدم تصريحهم بتوثيقه، بل و جهالته أيضا لا- تضر، لانه امامى المذهب لم يقدر فيه أحد. و قد روى عن جماعه من المعترين، كمحمد بن يعقوب الكلينى، و أبى غالب الزرارى، و على بن حاتم الثقة، و من فى هذه الطبقة، و ستعرف أن

كل ذلك دليل مدحه، و حصول الظن بصدقه، و وجوب العمل بروايته. و للشيخ الى الحسين بن سعيد طرق صحاح.

و القاسم بن سليمان فى سند الحديث الخامس امامى، لم يقدح فيه أحد، له كتاب يرويه عنه النضر بن سويد. و قد صرح بحسن سند هو من رجاله ملا عنايه الله القهپائى فى مجمع الرجال.

و الظاهر أن الشيخ أخذ الحديث المذكور: اما من كتابه، أو من كتاب جراح المدائنى، و هو أيضا امامى المذهب، من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام، لم يقدح فيه أحد، و له كتاب يرويه عنه جماعه منهم النضر بن سويد، و قد صرح بحسن سند هو من رجاله الفاضل المذكور فى الكتاب المسطور.

و لعل الوجه فيه ما أفاده رحمه الله فى بعض حواشيه على هذا الكتاب بقوله: و من المدح كون الرجل راويا عن أحد منهم عليهم السلام، و مذكورا فى جملة أصحابه، و منه كونه صاحب أصل أو كتاب، و لذلك ترى أئمه الرجال يذكرون الرجل و يعدون له كذا و كذا كتبا، فلو لم يكن كون الرجل صاحب أصل أو كتاب، مع عدم التصريح بدم فيه مدحا كليا معتبرا عندهم، لكان ذكر ما ذكروا فى محل العبث. قال: و كذا من المدح أن يكون الرجل راويا عن معتبر، أو يروى عن المعتبر.

أقول: كل ذلك قد جمع فى جراح المدائنى، و بعضه فى القاسم بن سليمان فهما ممدوحان مدحا كليا معتبرا عندهم.

و قال ملا مراد التفرشى فى تعليقاته على مشيخه التهذيب: و ظنى أن من تحقق كونه من أهل المعرفة، و لم يقدح فيه أحد، و أكثر العلماء الروايه عنه، يظن صدقه فى الروايه ظنا غالبا، و انه لا يكذب على الائمه عليهم السلام، و هذا القدر كاف

فى وجوب العمل بروايته، ولا يحتاج الى أن يظن عدالته، بل يكفى أن لا يظن فسقه، لاستلزامه ظن وجوب الثبوت فى خبره، الى آخر ما أفاده هناك.

والاظهر أن الشيخ أخذ هذا الحديث من كتاب الحسين بن سعيد، بقريته ما سبق من قوله: واقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنف الذى أخذنا الخبر من كتابه. وكتب ابن سعيد كتب حسنه معمول عليها، كما صرح به النجاشى فى كتابه، و اذا كان هذا الكتاب كتاب حسن معمول عليه، كان الحديث المأخوذ منه كذلك.

فظهر أن هذا حديث حسن لا ضعيف، كما ظن صاحب الذخيره قدس سره، حيث قال فيها: والعجب أن الشيخ وجماعه استدلوا على القول بعدم اعتبار رؤيه الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال، بصحيحه محمد بن قيس المذكوره، و بروايه محمد بن عيسى، و بما رواه الشيخ عن جراح المدائنى، و استدلل الشيخ بموثقه اسحاق بن عمار المذكوره.

و أنت خير بأن الاولى تدل على خلاف مقصودهم، و كذا الثانيه و الرابعه و أما الثالثه، فضعيفه لا تصلح لمقاومه ما ذكرنا من الاخبار.

و أما القول بأن المراد بالنهار المذكور فيها ما بعد الزوال بقريته سائر الاخبار فان المطلق يحمل على المقيد، كما قال به صاحب الوافى، و مثله صاحب الذخيره حيث قال فيها: نسبتها الى ما ذكرناه من الاخبار نسبه العام الى الخاص فتخصص بها، و هو محمول على الغالب من تحقق الرؤيه بعد الزوال.

ففيه أن هذه الاخبار غير صالحه لتقيده و تخصيصه، غير خبرى حماد و ابن بكير. و قد عرفت أن الثاني منهما ضعيف، و الاول و ان كان حسنا لكنه معارض و مع ذلك وارد فى طريق التقيه، و مضمونه مخالف لما هو الواقع، الى غير ذلك من أسباب القدر فيه الاقيه.

فليس هنا بعد تعمق النظر و تدقيقه و ملاحظه الاطراف خبر صالح لتقييده و تخصيصه، لان روايتى محمد بن قيس و محمد بن عيسى و كذا موثقه اسحاق كلها مؤكده لما دل عليه بعمومه على ما سنقره إن شاء الله العزيز.

و أما روايه داود الرقى، فبين ضعيفه و مجهوله، و مع ذلك لها احتمالات كثيره، و من المشهور بين الطلبة قولهم «اذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال» فكيف يصلح لتخصيص حديث حسن أو تقييده.

على أن تخصيصه بما بعد الزوال يجعله قليل الفائدة بل عديمها، اذ قل من يتوهم أن رؤيه هلال شوال بعد الزوال يوجب الافطار، أو لصحيحه حتى يحتاج فى دفعه الى افاده ابتدائه بقوله: من رأى هلال شوال بنهار فى رمضان فليتم صيامه، فتأمل.

و اعلم أن أبان بن عثمان الاحمر ممن أجمعت العصابه على تصديقه و تصحيح ما يصح عنه، و هذا يكفى فى اعتباره اذا روى عن معتبر رواته و تفيد أكثر من التوثيق.

لا يقال: قوله تعالى «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» (١) يوجب عدم اعتبار أمثاله، فانه لا فسق أعظم من عدم الايمان.

لانا نقول: الفسق هو الخروج عن طاعه الله مع اعتقاده الفاسق كذلك، و مثل هذا ليس كذلك، فان هذا الاعتقاد عند معتقده هو الطاعه لا غير و الاولى أن الاجماع خصصه.

قال الشيخ البهائى فى مشرق الشمسيين: ان متأخرى أصحابنا ربما يسلكون طريقه القدماء فى بعض الاحيان، و يصفون بعض الاحاديث الذى فى سنده من يعتقدون أنه ناووسى بالصحه، نظرا الى اندراجهم فى من أجمعوا على تصحيح

ص: ٣٣١

ما يصح عنهم و على هذا جرى العلامه فى الخلاصه، حيث قال: ان طريق الصدوق الى أبى مريم الانصارى صحيح، و ان كان فى طريقه أبان بن عثمان، مستندا الى اجماع العصابه على تصحيح ما يصح عنه (١).

أقول: هذا و ان كان حقا، الا أنه ينافى ما حكى عن ولده فخر المحققين، و قد سبق هذا.

و أما اسحاق بن عمار الواقع فى الطريق، فالمراد به ابن حيان الكوفى الصيرفى الموثق الامامى الراوى عن أبى عبد الله عليه السلام، لا ابن موسى الساباطى الفطحي الغير الراوى، و ان احتمل فى أول النظر، كما وقع للعلامه فى الخلاصه و لابن داود فى كتابه.

و أما داود بن كثير الرقى، فمختلف فيه، وثقه بعضهم، و ضعفه آخرون، و قال العلامه فى الخلاصه: و الاقوى عندى قبول روايته، لقول الشيخ الطوسى و الكشى أيضا (٢).

و فيه أن الجرح مقدم على التعديل، فكيف اذا كان الجرح جماعه من الفضلاء، على أن زكريا بن يحيى الكندى الرقى الراوى عن داود هذا مجهول فالسند بين ضعيف و مجهول.

فصل اضطراب كلام الاصحاب فى المسأله

[اضطراب كلام الاصحاب فى المسأله]

كلامهم فى هذه المسأله مشوش جدا، فان الظاهر من كلام شيخ الطائفه

ص: ٣٣٢

١- ١) مشرق الشمسين ص ٢٧٠.

٢- ٢) رجال العلامه ص ٦٨.

فى التهذيب أن الوارد من الاخبار الداله على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال منحصر فى روايتى حماد بن عثمان و عبد الله بن بكير، و هما لكونهما غير معلومين -أى غير صحيحتين- لا تنهضان حجه فى معارضه الاخبار المتواتره.

و قريب منه كلام الفاضل التستري فى الدلاله على انحصار الدليل فى الخبرين المذكورين كما سيأتى، و لهما شركاء فى ذلك من المتأخرين.

و المنقول عن المرتضى و هو لا- يقول بحجيه خبر الواحد، معللاً- بأنه لا- يفيد علماً و لا عملاً، أنه قال فى بعض مسائله: اذا رؤى الهلال قبل الزوال فهو ليله الماضيه. و هذا يفيد أن الاخبار الوارده بهذا المضمون متواتره عنده، و هما متناقضان.

و الشهيد فى الدروس (1) جعل دليله على مذهبه هذا روايه حماد، و قال: و هى حسنه لكنها معارضه.

و هذا منه غريب، اذ المشهور أنه لا يعمل بخبر الواحد و ان كان صحيحاً، فكيف يعمل فى مثل هذه المسأله بحسنه حماد؟ مع معارضتها بالاصل و الاستصحاب و روايات متواتره على ظن الشيخ.

فان قلت: لعل مضمون هذه الحسنه كان متواتراً عند السيد فى زمانه، أو محفوظاً بقرائن تفيد علماً به أو ظناً متاخماً له، و عليه نزل ما ادعاه هو و من تبعه من تواتر الاخبار الداله على النص و غيره، اذ لا شبهه فى أن كلا منها آحاد، الا أن القدر المشترك بينها كان متواتراً عندهم فى زمانهم، و هذا عذر واضح فى العمل بها.

قلت: هذا غايه ما يمكن أن يقال من جانبهم، و ان كان لا يجدنا نفعاً، لعدم تحقق مثل هذا العذر لنا، و لما تبين من كثره وقوع الخطأ فى الاجتهاد، و ان مبنى

ص: ٣٣٣

الامر على الظن لا على القطع، فالموافقه لهم على ما قالوه لا يسوغ.

و لا يبعد أن يكون الى هذا أشار العلامه فى المختلف بقوله «ادعى السيد» يعنى ان اجتهاده هذا فى تحصيل الظن بتواتره و ان كان حجه عليه الا أنه لا يجدينا نفعاً، فتأمل.

و يظهر من بعضهم أن حجته عليه الاجماع، حيث قال: ادعى السيد أن عليا عليه السلام و ابن مسعود و ابن عمر و أنس قالوا به و لا مخالف لهم (1).

و هذا عجيب، اذ المشهور أن معظم الاصحاب قالوا بعدم اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، و استدلوا عليه بالاصل و الاستصحاب، و الخبرين المؤيدين بظاهر الاخبار المتضمنه لانحصار الطريق فى الروايه، أو مضى الثلاثين.

الا أن يقول: مراده أنه لا مخالف لهم من الصحابه، فيكون دليله عليه الاجماع لا الاخبار المتواتره. و هذا مع عدم ثبوته ليس بدليل يعارض ما سبق، فتأمل.

و لو كان مراده أن هذا خبر مروى عن على عليه السلام متواتر، فحينئذ لا وجه لضم قول غيره اليه، و لا لدعوى عدم المخالف لهم فى ذلك. و كيف يمكن القول بتواتره و لا عين له فى كتب الاصحاب اصولاً و فروعاً، و لا قال به أحد ممن سبقه، و لا أحد ممن لحقه، و لا أحد ممن عاصره، و لذلك اشتهر بينهم خلافه، حتى قال فى المنتهى: لا نعرف قائله و نسبه الى الشذوذ، و لعله لذلك قال فى المختلف:

ادعى السيد، تمرىضا له و ايماء لطيفا الى أنه محض ادعاء لا دليل عليه.

هذا مع قله الاخبار المتواتره فى طريقنا فى شروح الشرائع، حتى قال أبو الصلاح: من سئل عن ابراز مثال لذلك أعياه طلبه، و على تقدير تسليم حصول ظنه بذلك لا يجدينا نفعاً لما سبق، فالموافقه له على ادعائه هذا كما فعل بعضهم ظنا منه أن ادعاء هذا يدل على ثبوت ذلك عنده بالقطع، حيث لا يعمل

ص: ٣٣٤

بأخبار الاحاد، و الظنون تقليد، لا يسوغ.

و هذا عبارته بعد اختياره: قول من قال باعتبار رؤيه الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال، و يدل عليه أيضا ادعاء السيد أن هذا قول عليه السلام، فانه يدل على ثبوت ذلك عند السيد بالقطع، حيث لا يعمل بأخبار الاحاد و الظنون، الى هذا كلامه.

و فيه ما عرفته.

فصل ما يستفاد من خبرى ابني عثمان و بكير

[ما يستفاد من خبرى ابني عثمان و بكير]

قال الشيخ في التهذيب بعد نقل روايتي حماد بن عثمان و عبد الله بن بكير السابقتين: هذان الخبران مما لا يصح الاعتراض بهما على ظاهر القرآن و الاخبار المتواتره، لانهما غير معلومين، و ما يكون هذا حكمه لا يجب المصير اليه، مع أنهما لو صحتا لجاز أن يكون المراد بهما اذا شهد برؤيته قبل الزوال شاهدان من خارج البلد، يجب الحكم عليه بأن ذلك اليوم من شوال.

و ليس لاحد أن يقول: ان هذا لو كان مرادا لما كان لرؤيته قبل الزوال فائده، لانه متى شهد الشاهدان وجب العمل بقولهما، لان ذلك انما يجب اذا كانوا في البلد و لم يروا الهلال.

و المراد بهذين الخبرين ألا يكون في البلد عله، لكن أخطئوا رؤيه الهلال، ثم رأوه من الغد قبل الزوال، و اقترن الى رؤيتهم شهاده الشهود و وجب العمل به (١) الى هذا كلامه رفع مقامه.

ص: ٣٣٥

و أورد عليه الفاضل التستري في حاشيته على هذا الموضوع بقوله ربما يقال ليس في ظاهر القرآن و الاخبار دلالة على عدم اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، و جعله علامه لليله الماضيه، كما نبه عليه من عاصره قدس سره الشريف.

أقول:ظاهر مكاتبه محمد بن عيسى مطلقا،و خاصه على نسخه الاستبصار، و أخبار الرؤيه و غيرهما يدل على عدم الاعتبار،و لا يخفى على ذوى الابصار، و لذلك حكم الاصحاب بأن حسنه حماد تدل على مذهب السيد و لكنها معارضه، فتأمل فانه دقيق حتى خفى على مثل الفاضل المذكور و من عاصره.

ثم قال:و ان كان فى العمل بمضمون هذين الخبرين و الافطار فى اليوم الذى دخل فى صيامه بنيه الوجوب لا يخلو من تأمل و جراه،لمكان الاستصحاب المؤيد بقوله تعالى «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١)و عدم ثبوت حجيه الخبر الواحد، كما نبه عليه أيضا المعاصر المتقدم ذكره الشريف.

أقول:فى كلامه قدس سره ايماء لطيف الى عدم دلالة غير هذين الخبرين على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، كما ظنه صاحب الذخير،و جعله جبرا و قهرا دليلا عليه،أو اشاره خفيه اليه.

و لا- يخفى أن الاستدلال بمثل هذا على مثل ذلك خارج عن قانون الاستدلال لان مداره من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر،لا على الاحتمالات البعيده الغير المنساقه الى الازهان.

هذا و اعلم أن العاملين بخبر الواحد الصحيح اختلفوا فى العمل بالحسن و الموثق (٢)فمنهم من عمل بهما،و منهم من ردهما و هم الاكثرون،حيث

ص:٣٣٦

١- ١) سورة البقره:١٨٧.

٢- ٢) فى الدراره الشهديه:اختلفوا فى العمل بالحسن،فمنهم من عمل به مطلقا كالصحيح،و منهم من رده مطلقا و هم الاكثرون،و فصل آخرون فقبلوا الحسن اذا كان العمل بمضمونه مشتهرا. و كذا اختلفوا فى العمل بالموثق نحو اختلافهم فى الحسن،فقبله قوم مطلقا،ورده آخرون،و فصل ثالث «منه».

اشترطوا في قبول الروايه الايمان و العداله، كما قطع به العلامه في كتبه الاصوليه و غيره.

و على هذا فهذان الخبران غير معمول بهما عند الاكثرين، و ان سلمنا كون سند الثاني موثقا، بل نقول: ان العمل بخبر الواحد العدل في مثل ذلك لا يخلو من اشكال، الا أن تكون هناك قرائن تفيد العلم أو الظن بصدق الخبر.

و لذلك قال المحقق في المعتبر: الوجه الذي لا-جله عمل بروايه الثقة قبول الاصحاب و انضمام القرائن، لانه لو لا ذلك لمنع العقل من العمل بخبر الثقة، اذ لا قطع بقوله.

أقول: و هذا المعنى غير موجود هنا، لان معظم الاصحاب كما عرفته لم يعملوا بالحسن و الموثق، و خاصه بهذا الحسن و الموثق.

و لذلك قال صاحب المدارك بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و لا- برؤيته يوم الثلاثين قبل الزوال»: هذا قول معظم الاصحاب (١).

و عجبى أنه كيف تردد في ذلك تبعا للمصنف في النافع (٢) و المعتبر (٣) بمجرد تينك الروايتين، و القرائن هنا تفيد العلم بخلاف مضمونهما، كالاصل، و عدم الخروج عن اليقين، و تلك الاخبار الداله على انحصار الطريق في الروايه أو مضى الثلاثين، و الشهره بين الاصحاب.

ص: ٣٣٧

١-١) مدارك الاحكام ١٧٩/٦.

٢-٢) المختصر النافع ص ٦٩.

٣-٣) المعتبر ٦٨٩/٢.

حتى قال فى المنتهى: و هو مذهب أكثر علمائنا الا ما شد منهم لا نعرفه، فبالحقيقه لا قائل بمضمونهما من الاصحاب الى السيد.

فقول صاحب الذخير: و العجب أن صاحب المدارك تردد فى المسأله بعد ترجيح القول الاول، و هو القول بعدم اعتبار رؤيه الهلال يوم الثلاثين قبل الزوال، زعما منه التعارض بين الخبرين، و بين الاخبار الثلاثه المذكوره.

عجب اذ التعارض بينهما و بينها، بل بينهما و بين الاخبار الداله على انحصار الطريق فى الرؤيه و مضى الثلاثين واضح لا ينبغى لعقل أن يتشكك فيه، الا أنهما لا يصلحان للتعارض، كما أشار اليه علامه، و قد سبق نقله عنه بقوله فى مقام رد الخبر الثانى، فان فى طريقه ابن فضال، و هو ضعيف، و مع ذلك لا يصلحان لمعارضه الاحاديث الكثيره الداله على انحصار الطريق فى الرؤيه و مضى الثلاثين لا غير، الى هذا كلامه.

أقول: و كيف يصلحان لمعارضتها مع ما عرفته، و مضمونهما لا يخلو من غرابه، فان من الغريب و أزيد منه أن يستهل جم غفير و جمع كثير مائه ألف أو يزيدون و لم يروا الهلال من غير علمه، فاذا غدوا و رأوه قبل الزوال لزمهم أن يقولوا: هذا لليله الماضيه، و هم قد تيقنوا فى تلك الليله بعدمه، ثم أصبحوا صائمين جازمين بوجوب صوم ذلك اليوم، فيلزمهم القول بوجود ما جزموا بعدمه فى ذلك الوقت.

و هذا سوفسطائى من القول لا يعتمد عليه، بل و لا يلتفت اليه، لانه يستلزم أن يكون بحضره جماعه كثيرين جم غفير و لا يروه مع تحقق جميع شرائط الرؤيه، و كيف يصح القول بأن هؤلاء الجماعه مع كثرتهم أخطؤوا رؤيه الهلال مع عدم المانع؟ و هذا مما يرتفع منه الامان، و لا يقبله عقل الانسان.

فمع قطع النظر و الاغماض عن ظاهر القرآن و الاخبار و الاستصحاب و عدم

ثبوت حجيه الخبر الواحد لا يصح العمل بمضمون هذين الخبرين،لاستلزامه القول بوجود ما حكم الحسن بخلافه و هو حسبي.

لا يقال:عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود،فلعله كان هناك هلال و لم يروه.

لانا نقول:قد علم جوابه،و هو أنه سوفسطائي من القول،لاستلزامه أن تكون بحضرتنا جبال شاهقه و رياض رائعه و لا نراها.

فان قلت:لعل هذا مخصوص بما اذا كان هناك مانع من رؤيته،و ان كان لفظ الحديث أعم.

قلت:كلامنا فيما اذا لم يكن هناك مانع من رؤيته،و لم ير مع استهلال هؤلاء الرجال و جدهم و جهدهم فى طلبه،فاذا غدوا و رأوه قبل الزوال،فان ذلك قد يتفق فى الصورة المذكوره،فهل يلزمهم أن يقولوا هذا ليله الماضيه و ذلك اليوم من شوال أم لا؟فالاول يلزمه ما سبق،و الثانى نقض لهذه القاعده،فتأمل فان المذكور فى مكاتبه محمد بن عيسى أن الشهر الماضى ان كان ثلاثين يوما رؤى هلال الشهر المستقبل قبل الزوال فى اليوم الثلاثين،فهذا صريح فى أن رؤيته قبل لا تدل على كونه ليله الماضيه،بل تدل على أنه ليله المستقبل، و هذا معنى قولهم:ان حسنه حماد تدل على مذهب السيد لكنها معارضه،فاذا تعارضا و تساقطا بقيت سائر الادله سالمه عن المعارض،و به يثبت المطلوب، فتأمل.

فان قلت:لا منافاه بين عدم رؤيه الهلال بعد الاستهلال فى ليله الثلاثين، و بين كونه ليله الماضيه و هى ليله الثلاثين اذا رؤى قبل الزوال فى يوم الثلاثين لان هذا انما هو بحسب اعتبار الشرع،فما اعتبره فهو المعبر،و ما جعله علامه فهو علامه،و ان لم يطابق الواقع.

قلت: انه لا يقول بما هو خلاف الواقع، فكيف يجعل ما ليس بموجود في الواقع موجودا فيه، ويرتب عليه الاحكام، و يحكم بتحريم اتمام ذلك الصيام.

ثم ان مضمون هذا الخبرين مع وجود معارض أقوى لا يفيد الا شكاً لو سلم ذلك لهم في كون هذا اليوم الذي رؤى فيه الهلال قبل الزوال عيداً الا علماً و الاظنا و انما يجب افطار ما يعلم أو يظن أنه عيد لا ما يشك في أنه هو، كيف؟ و الاغلب في الشهر أن يكون تاماً، كما تشهد به تجربه.

على أن الاصل بقاء الشهر الداخِل و عدم حدوث الشهر المستقبل، اذ الاصل في الحوادث العدم الى أن يثبت خلافه، و لم يثبت بذلك.

ثم أنت قبل رؤيتك الهلال قبل الزوال كنت على يقين من كون هذا اليوم من الشهر، و قد سبق أن غايه ما يفيد هذان الخبران مع وجود المعارض هو الشك في كون هذا اليوم يوم عيد، و قد ورد في أخبار مستفيضه أن اليقين لا يرفع بالشك، فخذ الحائط لدينك لتكون في الصوم على يقينك، و الله الموفق و المعين.

فصل تحقيق حول كلام الشيخ في المسأله

[تحقيق حول كلام الشيخ في المسأله]

أراد الشيخ بقوله «و الاخبار المتواتره» الاخبار المتضمنه لانحصار الطريق في الرؤيه و مضى الثلاثين، فان من البين أن المراد بقوله عليه السلام «صم للرؤيه» هو الرؤيه الحاصله في ليله الثلاثين من شعبان، لا- في يوم الثلاثين منه قبل الزوال لان ذلك لا تسمى بالرؤيه في العرف.

فان من استهل منهم فى تلك الليله و لم ير الهلال، ثم أصبح مفطرا، فاذا قيل له: لم تصم ذلك اليوم؟ يقول: لانى كنت مأمورا بالرؤيه و لم أر الهلال و لذلك لم أصم، و كان جوابه هذا موجها، و لا يرد عليه شىء.

و عليه فقس قوله عليه السّلام «و أفطر للرؤيه» فان المراد به هو الرؤيه الحاصله فى ليله الثلاثين من شهر رمضان، لا فى يوم الثلاثين منه قبل الزوال، لان من استهل منهم فى تلك الليله و لم ير الهلال، ثم أصبح صائما، فاذا قيل له: لم تصم؟ يقول: لانى لم أر الهلال و لم يمض على الثلاثون، و كان جوابه هذا صوابا.

فاذا أتم صوم ذلك اليوم الى الليل الحاقا لذلك الشهر بالاغلب من كونه تماما، و لمكان الاستصحاب المؤيد بقوله تعالى «تَمَّ أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ» و الاصل و عدم الخروج عن اليقين، و ظاهر هذه الاخبار، و قول معظم الاصحاب لا يلزمه شىء.

و يشيد ما قلناه أن عادتهم انما جرت بالاستهلال فى ليله الثلاثين من شعبان و شهر رمضان، لا فى يوم الثلاثين منهما، و لذلك حكم العلامة باستحباب الرؤيه فى ليلتى الثلاثين منهما على الاعيان، و بوجوبه على الكفايه.

و استدل على الوجوب بأن الصوم واجب فى أول شهر رمضان، و كذا الافطار فى العيد، فيجب التوصل الى معرفه وقتها، لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب.

فالقول بأن قوله «اذا رأيت الهلال فصم، و اذا رأيت فافطر» شامل لما قبل الزوال، خلاف الظاهر المتبادر من العرف العام، فلا يصار اليه، و لا يحمل الحديث عليه، فكيف يستدل به عليه، كما أشار اليه صاحب الذخيره قدس سره.

حيث قال: و استدل على القول باعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال بقوله عليه السّلام «اذا رأيت الهلال فصم و اذا رأيت فافطر» و فى معناه أخبار كثيره تكاد تبلغ حد

التواتر، و هذا أيضا يصلح للتأييد انتهى.

و مما قررناه ظهر أن ما أفاده الفاضل التستري بقوله: ليس في ظاهر القرآن و الاخبار دلالة على اعتبار الرؤيه قبل الزوال، و جعله علامه لليله الماضيه، محل تأمل.

و مثله قول صاحب الوافي: و ليس في القرآن و الاخبار المتواتره، الا أن الاعتبار في تحقق دخول الشهر، انما هو بالرؤيه أو مضى ثلاثين. و أما أن الرؤيه المعتمره فيه متى يتحقق و كيف يتحقق، فانما يتبين بمثل هذه الاخبار ليس الا (1).

أقول: قد مر مرارا من أوائل رساله الى هنا أن الرؤيه المعتمره في دخول الشهر هي الرؤيه المتعارفه، و انما تكون بالليل، فلا تشمل أخبار الرؤيه لرؤيه النهار، و لذلك لا يدخل فيها رؤيته بعد الزوال.

بل نقول: أكثر الناس في أكثر البلاد لا يفهمون من رؤيه الهلال الا المتعارفه التي تكون بالليل، الا من وقع منهم في بلده قرعت فيها سمعه أمثال هذه الاخبار و الاقوال، و مع ذلك فالمفهوم من قول المعصوم الصوم للرؤيه انما هو هذه الرؤيه المتعارفه المخصوصه ليس الا.

فصل تحقيق حول روايه محمد بن قيس

[تحقيق حول روايه محمد بن قيس]

روايه محمد بن قيس المتقدمه صحيحه، و ان طعن في سندها العلامه باشتراك

ص: ٣٤٢

١-١) الوافي ١١/١٥٠.

محمد هذا بين جماعه منهم الضعيف، الا أن روايه يوسف بن عقيل عنه قرينه واضحه على كون المراد به البجلى الثقه، و هي تدل على عدم اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، و لذلك استدل بها عليه صاحب المعبر و المدارك و غيرهما.

بيان ذلك: أن وسط الشئ محرکه ما بين طرفيه، كما فى القاموس (١)، فوسط النهار ما بين أوله و آخره الحقيقتين، لان طرف كل شئ منتهاه، كما فى القاموس (٢) أيضا، و على هذا فأول النهار و آخره غير منقسمين، و وسطه مستوعب لجميع أجزاء النهار، هذا معناه فى اللغه.

فأما فى العرف، فأوله كوسطه فى المقدار، كما أن وسطه كآخره فى ذلك، حتى اذا كان النهار اثنا عشر ساعه مثلا انقسم أثلاثا، فأوله أرفع ساعات من طلوع (٣) الفجر، و وسطه مثله بعدها، و كذلك الاخر. و لذلك يقال: جائنى زيد أول النهار أو آخره أو وسطه.

و الظاهر أن هذا هو المراد بالوسط و طرفيه فى الحديث، لان من المقرر عندهم أن اللفظ الصادر عنهم عليهم السّلام ان كانت له حقيقه شرعيه حمل عليها، و الا فحمل على الحقيقه العرفيه ان كانت له فى العرف حقيقه، و الا فحمل على الحقيقه اللغويه، فالعرف مقدم على اللغه، لان مدار أكثر الافاده و الاستفاده عليه.

و منه قول الباقر عليه السّلام فى حديث صحيح فسر فيه الصلاه الوسطى بصلاه الظهر و هي أول صلاه صلاها رسول الله صلّى الله عليه و آله (٤).

و هي وسط صلاتين بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر، فاطلق الوسط على

ص: ٣٤٣

١-١ (١) القاموس ٣٩١/٢.

٢-٢ (٢) القاموس ١٦٧/٣.

٣-٣ (٣) اشاره الى أن المراد بالنهار هو الشرعى لا النجومى «منه».

٤-٤ (٤) معانى الاخبار ص ٣٣١، ح ١.

زمان صلاة الغداء و صلاة العصر، فشمّل ما قبل الزوال الى صلاة الغداء و ما بعده الى صلاة العصر، و هو قريب من اطلاقه العرفى.

و مما قرناه ظهر أن حمل لفظه الوسط فى الحديث على المعنى الأول، كما حمّله عليه صاحب الذخيره، حيث قال: و لفظه الوسط يحتمل أن يكون المراد منها ما بين الحدين بعيد، و أبعد منه أن يكون المراد منها منتصف ما بين الحدين و هو الزوال كما ظنه أيضاً، و هذا لفظه:

و يدل على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال قول الصادق عليه السلام فى صحيحه محمد بن قيس السابقه، فان لم تروا الهلال الا من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام الى الليل.

وجه الدلاله أن لفظه «الوسط» يحتمل أن يكون المراد منها بين الحدين.

و يحتمل أن يكون المراد منها منتصف ما بين الحدين، أعنى الزوال، لكن قوله «أو آخره» شاهد على الثانى، فيكون الخبر بمفهومه دالا على قول السيد انتهى.

و ذلك لان هذا من متعارفات أهل النجوم، فكيف يصح حمل الخبر عليه، و جعله بمفهومه دالا على مذهب السيد، على أن قوله عليه السلام «أو آخره فأتموا الصيام الى الليل» قرينه واضح على أن المراد بوسط النهار ليس ما هو متوسط بين طرفيه، و لا ما هو منتصف ما بين الطرفين، اذ لا مقدار له يعتد به، و المفهوم من وسط النهار المقابل الاخر زمان ممتد متصل بذلك الطرف الاخر، و على ما حمّله عليه يكون المراد بوسط النهار خط الزوال، و بأخره ما بعد خط الزوال الى وقت الغروب، و لا يخفى بعده.

على أن خط الزوال، و هو خط نصف النهار الذى عبر عنه بمنتصف ما بين الحدين، لا يعرف حقيقه الا بالدائره الهنديه، فكيف يكون عليه مدار العمل

و يكلف به عامه الناس و يقال لهم: إذا رأيتم الهلال وسط النهار و هو خط الزوال فأتموا الصيام الى الليل، و ان رأيتموه قبله و لو بآن أو دقيقه من الزمان فافطروا، و هم لا يقدرّون على أن يخرجوا من عهده هذا التكليف بأوسع من هذا، و خاصه اذا كانوا في بلد لم يكن فيه من يرسم لهم الدائره الهنديه، و يعلمهم كيفيه معرفه خط الزوال و منتصف ما بين الحدين.

و من المعلوم أن ليس المراد بالوسط هنا ما بينهما المستوعب لاجزاء الزمان الواقع بينهما، اذ لم يبق حينئذ بقوله «أو آخره» معنى يصح أن يجعل ظرفاً لا تمام الصيام الى الليل.

على أن الوسط بهذا المعنى يستلزم المطلوب، لانه اذا وجب على من رآه قبل الزوال أن يتم صومه الى الليل. فحينئذ لا محل للنزاع أصلاً، فتأمل ليظهر لك أن المراد بالوسط غير ما ذكره من المعنيين، و ليس الا ما تعارفه الناس.

ثم لا يذهب عليك أن الحكم المذكور في الخبرين اللذين صارا باعثين لتأويله هذه الاخبار مرتب على رؤيته قبل الزوال و بعده، و هو قدس سره رتبته على رؤيته في نفس الزوال، و ذهب عليه أنه يخالف ما دلا عليه.

و الظاهر أن الوجه فيه ما أشرنا اليه من أن ترتب الحكم على رؤيته وسط النهار المراد منه منتصف ما بين الحدين مما لا يصح تكليف عامه الناس به، لتعذره أو تعسره.

و لعله لذلك قال صاحب الوافي في موثقه ابن عمار قوله عليه السلام «و اذا رأيت وسط النهار» يعني به قبل الزوال. و في صحيحه ابن قيس «الا من وسط النهار أو آخره» يعني به بعد الزوال (١).

ص: ٣٤٥

و لم يحمله فى واحد منهما على منتصف ما بين الحدين. و هذا أيضا و ان كان مجرد اشتباه منه، الا أنه ليس بهذا البعد، و ستأتى بقيه الكلام من بعد هذا المقام بعون الله الملك العلام.

فان قلت: يفهم من وجوب اتمام الصيام الى الليل اذا روى الهلال من وسط النهار وجوب اتمامه اليه اذا روى من آخر النهار، فأى حاجه الى ذكره؟ قلت: فى كون المفهوم حجه خلاف، فلعله عليه السلام لم يعتبره، و لذلك لم يكتف بالاول، أو هو من باب التصريح بما علم ضمنا، فالقول بأن هذا الخبر دل بمنطوقه على وجوب الاتمام عند رؤيه الهلال بعد الزوال، و بمفهومه على وجوب الافطار عند رؤيته قبل الزوال محل نظر.

و خاصه اذا كان القائل انما أراد به الاستدلال على اثبات هذا المطلب، اذ لو كان المفهوم معتبرا عنده لاكتفى بقوله «فان لم تروا الهلال الا- من وسط النهار فأنموا الصيام الى الليل» و لم يذكر قوله «أو آخره» لان ذكر الوسط على هذا كما دل على وجوب الافطار قبل الزوال دل على وجوب الاتمام بعده.

فعدم الاكتفاء به عن الثانى حتى صرح بقوله «أو آخره» و الاكتفاء به عن الاول تعسف، و هذا لو سلم له أن المراد بوسط النهار منتصف ما بين الحدين، و قد عرفت أنه خلاف الظاهر، فلا يصار اليه الا بدليل.

و لعله عليه السلام انما لم يذكر الثلث الاول من النهار (1)، لان الهلال فى ذلك الثلث بعيد عن الناظر فلا يرى، لان بعد المرأى و خاصه اذا كان صغيرا مانع من الرؤيه، أو لانه فى ذلك الثلث لم يبعد بعد بحركته الخاصه عن النير الاعظم بقدر يمكن أن يرى، أو لانه فى ذلك الثلث لما كان قريبا من الافق، كان البخار

ص: ٣٤٦

١- ١) اذا الكواكب اذا كانت قريبه من الافق بعدت عنا و هى على سمت الرأس بأزيد من نصف قطر الارض، كما لا يخفى على من له أدنى تخيل «منه».

و الدخان و الغبار و نحوها مانعا من رؤيته (١).

فوضح أن تردد (٢)المحقق في النافع و المعبر،حيث قال بعد نقل روايتى حماد و ابن بكير:فقوه هاتين الروايتين أوجبت التردد بين العمل بهما و بين العمل بروايه العدلين،لأنها تدل على خلاف ما تدل عليه الروايتين.

فى محله بناء على عمله بالحسن و الموثق،لو سلم له كون الروايه موثقه، و أن روايه ابن قيس كالصريحه بعدم اعتبار الرؤيه قبل الزوال،و الا لما وجب عليهم اتمام الصيام الى الليل و كان حراما،لان ذلك اليوم على فرض اعتبار الرؤيه قبل الزوال لما كان من شوال كان يوم عيد،فكان الصوم فيه حراما و الفطر فيه واجبا.و مثلها موثقه اسحاق بن عمار.

فقول الفاضل التستري فى الحاشيه المعلقه على قوله،يعنى بقوله عليه السلام«أتم صومه الى الليل على أن من شعبان دون أن ينوى أنه من رمضان»:الظاهر أن هذا من كلام الراوى،حيث ذكر هذه الاحاديث أولا،ثم ذكر ما يدل على اعتبار الرؤيه قبل الزوال فى الجمع.

محل تأمل،اذ لو كانت الرؤيه قبل الزوال معتبره،لكان ذلك الهلال لليله الماضيه،و كان ذلك اليوم من شهر رمضان،فكان الواجب عليه له أن ينوى أنه من رمضان لا أنه من شعبان.

ص: ٣٤٧

١ - ١) لان تلك الاجزاء البخاريه و الدخانيه و الغباريه ان كانت كثيفه تحجبه عن الابصار،و ان كانت لطيفه،فقبل الضوء أكثر من قبوله،فاذا انفعل الحس من ضوء أقوى يمنعه من الاحساس به«منه».

٢ - ٢) فيه تعريض على صاحب الذخيره قدس سره حيث قال فيها:و تردد فيه المحقق فى النافع،و فى المعبر استدل به،حيث قال بعد نقل الروايتين الاتيين:فقوه هاتين الروايتين أوجبت التردد بين العمل بهما و بين العمل بروايه العدلين،ظنا منه أن روايه العدلين تدل على خلاف ما تدل عليه الروايتين،و ليس بشىء انتهى«منه».

فهذا الكلام من الراوى يدل على اعتبار الرؤيه قبل الزوال، لا على اعتبارها كما ظنه، و الا لما وجب عليه اتمام الصيام الى الليل على أنه من شعبان، بل على أنه من رمضان، و كانه حملت وسط النهار على ما حملة عليه صاحب الذخيره بل الظاهر أنه أخذه منه، لانه متأخر منه زمانا، و قد عرفت ما فى هذا الحمل، فتأمل.

ثم أقول: قوله عليه السّلام «لا- تصمه» أى: لا تصم يوم الثلاثين المفهوم بحسب المقام، الا أن ترى الهلال فى ليلته، فان لم تره فيها و لم تصمه لذلك، فان شهد أهل بلد آخر قريب من بلدك أنهم رأوه فيها، فاقض ذلك اليوم لذلك وجوبا، و اذا رأيت الهلال فى وسط نهار تلك الليله، فان كنت صائما فيه فأتم صومه الى الليل، و ان لم تكن صائما فلا شىء عليك.

هذا غايه ما يستفاد من هذا الحديث، و لا دلالة فيه على أحد المذهبين، الا أن يجعل الامر فيه للوجوب، و يحمل الوسط على ما قبل الزوال كما فعله بعضهم دون ثبوته خرط القتاد.

و قال صاحب الوافى فى ذيل بيان موثقه اسحاق بن عمار قوله عليه السّلام «و اذا رأيت وسط النهار»: يعنى به قبل الزوال، لانه اذا رآه بعد الزوال كان اليوم من الشهر الماضى، كما يدل عليه صحيحه محمد بن قيس و غيرها من الاخبار و يشهد له الاعتبار، و انما عبر عما قبل الزوال بالجزء الاخير لانه الفرد الاخفى المستلزم حكمه لاثبات الحكم فى سائر الافراد بالطريق الاولى، و معنى اتمام صومه الى الليل أنه ان كان لم يفطر بعد نوى الصوم من شهر رمضان و اعتد به، و ان كان قد أفطر أمسك بقيه اليوم ثم قضاه (١).

أقول: ظاهره يفيد أنه لم يعتبر بيان الراوى على ما نقله الشيخ فى التهذيب

ص: ٣٤٨

والاستبصار، حيث قال في آخر الموثقه: يعنى بقوله عليه السّلام «أتم صومه الى الليل» على أنه من شعبان دون أن ينوى أنه من رمضان (١).

و ذلك أنه لما زعم أنه من كلام الشيخ ذكره ليأول به قوله عليه السّلام «و اذا رأيتَه وسط النهار» على ما قبل الزوال، و اعتبر رؤيه الهلال قبله، فكان ذلك اليوم عنده من شهر رمضان، فكان صومه واجبا.

و الحق أنه من كلام الراوى، كما فهمه الفاضل التستري، و ذلك أن من دأب الشيخ فى هذا الكتاب أنه كلما أراد أن يبين حديثا، أو يأوله، أو يوفق بينه و بين غيره يصدر كلامه هذا بقوله قال محمد بن الحسن، و هو ظاهر لمن أنس بطريقته رحمه الله فى هذا الكتاب، و يؤيده أنه نقل هذه الزيادة فى الاستبصار قبل أن يأخذ فى الجمع بين الاخبار.

هذا، و أما الراوى فانه أيضا حمل وسط النهار على ما قبل الزوال، الا أنه لم يعتبر رؤيه الهلال قبل الزوال، فكان ذلك اليوم عنده من شعبان، و لذلك صرح باتمامه الى الليل بنيه أنه من شعبان، دون أن ينوى أنه من رمضان، و هو الحق الذى لا مرية فيه.

ثم قال صاحب الوافى فى بيان حديث محمد بن قيس: قوله عليه السّلام «الا من وسط النهار أو آخره» يعنى به بعد الزوال، كما يشعر به ايراد لفظه «من» هاهنا و حذفه من الحديث السابق، فلا منافاه بينهما (٢).

أقول: لفظه «من» هنا لا تفيد غير أن الرؤيه واقعه فى بعض أجزاء وسط النهار، و أما أنها تفيد أن تلك الرؤيه واقعه بعد الزوال، فلا دلالة لها عليها بشىء من الدلالات، هذا اذا كانت تبعوضيه.

ص: ٣٤٩

١- ١) الوافى ١١/١٤٩.

٢- ٢) الوافى ١١/١٢٢.

و أما اذا كانت ابتدائية، فنفيد أن اتمام الصيام الى الليل لازم، و ان كانت الرؤيه من ابتداء وسط النهار، و انما نخبر عما قبل الزوال بالجزء الاول من وسط النهار، لانه الفرد الاخفى المستلزم حكمه اثبات الحكم فى سائر الافراد.

و يحتمل أن تكون بمعنى «فى» فانها فى الظروف كثيرا ما يقع بمعناها نحو «وَمِنْ بَيْنِنَا وَ بَيْنِكَ حِجَابٌ» (١) و على هذا فهذا الحديث موافق للحديث السابق، فان الظاهر أن لفظه «الوسط» فيه منصوبه بتقدير «فى» أى: اذا رأيتة فى وسط النهار.

فصل تحقيق حول كلام صاحب الذخيره

[تحقيق حول كلام صاحب الذخيره]

خالف صاحب الذخيره جميع علمائنا فى مكاتبه محمد بن عيسى السابقه، و جعلها مؤيده لقول السيد بتأويلات بعيده ليس شىء منها مراد الكاتب و المكتوب اليه عليه السلام.

حيث قال: وجه التأييد: ان المسؤول عنه هلال شهر رمضان لا هلال شوال و معنى التعليل أن الرؤيه قبل الزوال انما يكون اذا كان الهلال تاما، و تماميه الهلال أن يكون بحيث يصلح للرؤيه فى الليل السابق.

أو المراد أن شهر رمضان، أو الشهر الذى نحن فيه اذا كان تاما، يعنى: اذا تم و انقضى رأى الهلال الجديد قبل الزوال، و حمل هلال شهر رمضان على شوال بعيد جدا مع تنافره عن اسلوب العبارة أيضا.

ص: ٣٥٠

على أن المذكور في العبارة الافطار قبل الزوال، و تقييد الافطار بكونه قبل الزوال لا يستقيم على تقدير الحمل على هلال شوال بخلاف هلال رمضان، فان الافطار بعد الزوال في الصيام المستحب مما نهى عنه.

و لو حمل هلال شهر رمضان على شوال، و جعل معنى التعليل أن الشهر اذا كان تاما بالغالى الثلاثين رؤى الهلال قبل الزوال لم ينطبق على مجارى العادات الاكثريه و الشواهد النجوميه، بخلاف ما ذكرنا من معنى التعليل.

أقول: قد عرفت أن المسؤول عنه على نسخه الاستبصار و هى الصواب هلال شوال لا هلال رمضان، فلا تأييد فيه، و لا حاجه فى توفيقه الى مثل هذه التكاليف الركيكه التى ارتكبها.

و لذلك قال صاحب الوافى بعد تصويب نسخه الاستبصار انه على نسخه التهذيب لا يستقيم المعنى الا بتكلف. ثم قال: و الظاهر أن ما فى نسخه التهذيب من سهو النساخ (١).

فظهر أن هذه المكاتبه المعتمره واضحه الدلاله على مذهب المشهور المنصور و انه لا تأييد فيها لقول السيد.

ثم الظاهر أن السائل على نسخه التهذيب أيضا أراد هلال شوال، و لكنه أضافه الى شهر رمضان باعتبار القرب، و الاضافه مما يكفيه أدنى ملابسه، كما فى كوكب الخرقاء، و عليه فمآل النسختين واحد. و كذا الظاهر أنه بلغه (٢) أو زعم أن رؤيه الهلال قبل الزوال دليل كونه لليله الماضيه.

فسأله عليه السلام عن ذلك و استعلم رأيه فيه، فقال: فترى اذا رأينا الهلال قبل الزوال

ص: ٣٥١

١- ١) الوافى ١٤٨/١١-١٤٩.

٢- ٢) لان بعض العامه كانوا يعتبرون رؤيه الهلال قبل الزوال «منه».

أن نفطر في ذلك اليوم و نجعله عيداً، فقبل الزوال ظرف للرؤية لا للافطار.

فأجاب عليه السيّد بوجوب اتمام الصيام الى الليل، و علله بأن رؤيه الهلال قبل الزوال ربما يكون اذا كان الشهر تماماً بالغاً الى حد الثلاثين، فرؤيه الهلال قبل الزوال يستلزم كون الشهر تماماً من غير عكس كلي، فربما يكون تماماً و لم ير قبل الزوال.

و قال صاحب الوافي: قوله عليه السيّد «ان كان تاماً قبل الزوال» معناه ان كان الشهر الماضي ثلاثين يوماً رؤى هلال الشهر المستقبل قبل الزوال في اليوم الثلاثين (١).

أقول: و لعل مراده ما ذكرناه، و الا فالكليه خلاف الواقع.

و بالجملة اذا كان الهلال في ليله الثلاثين تحت الشعاع و غرب بعيد غروب الشمس، يمكن أن يبعد منها مده نصف دوره أو أكثر منه بقدر يمكن أن يرى قبل الزوال في اليوم الثلاثين، و هذا لا يدل على كونه ليله الماضي، لانه في تلك الليله لم يكن قابلاً للرؤيه لكونه تحت الشعاع قريباً من الشمس. و لا يخفى أن ما ذكرناه يستفاد من كلامه عليه السيّد و لا تنافيه مجارى العادات الاكثريه و الشواهد النجوميه.

و أما ما ذكره قدس سره من معنى التعليل، فمما لا يمكن استفادته منه، و انما استفاده هو منه لميله الى ذلك المذهب و قيامه بصرف الاخبار اليه و حملها عليه، و لو لا ذلك لما فهمه منه، لانه مما لا يفهم منه الا بضرب من الرمل.

و لذلك لم يستفد منه ذلك أحد غيره بخلاف ما ذكرناه، و لذلك ذهب اليه العلماء الاعلام و الفقهاء العظام، فمخالفتهم و تأويل التعليل بما يجعله كالتعليل لا يناسب حال الكرام.

ص: ٣٥٢

مع أن ما ذكره ينافيه ما فى نسخه الاستبصار، بخلاف ما ذكرناه، فانه جامع بين النسختين، فهو أولى بالقبول، لان قبول ما فى التهذيب ورد ما فى الاستبصار رأسا ليس بأولى من العكس، بل الاولى بالقبول ما فى نسخه الاستبصار، لما سبق من أنه على نسخه التهذيب لا يستقيم المعنى الا بتكلف، كما أفاد صاحب الوافى و بالغ فيه حتى حكم بكون ما فيها من سهو النساخ.

و الظاهر أنه قدس سره وقت كتابته هذا الموضوع من الشرح كان ذاهلا عما فيه، و كان نظره وقتئذ مقصورا على ما فى التهذيب، و لا مشعرا بما فيه ردا أو قبولا، و هو ظاهر.

ثم انه قدس سره ظن أن الصدوق يقول باعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، حيث نقل عنه أنه قال: و اذا رأى هلال شوال بالنهار قبل الزوال فذلك اليوم من شوال، و اذا رأى بعد الزوال فذلك اليوم من رمضان، قال: و هذا يؤيد السابق و ان كان من كلام الصدوق على احتمال.

و فيه أنه ذكر فى باب الصوم للرؤيه و الفطر للرؤيه روايه محمد بن قيس السابقه و لم يأولها أصلا، و قد عرفت أنها تدل على المذهب المشهور المنصور، ثم نقل بالمعنى فى باب ما يجب على الناس اذا صح عندهم بالرؤيه يوم الفطر بعد ما أصبحوا صائمين، ما رواه الشيخ عن ابن بكر و قد سبق آنفا.

و لا يخفى أن بمجرد ذلك لا يظهر ميله الى أحد المذهبين، الا أن يصرح به، بل لا يبعد أن يقال: ان ذكره روايه محمد هذا فى الباب المذكور يشعر بميله الى المشهور، فتأمل.

فصل الاختلاف فى زمان دخول الشهر

[الاختلاف فى زمان دخول الشهر]

زمان دخول الشهر يختلف باختلاف الاعتبار، فمن اعتبر أن اليوم بليته من غروب الشمس الى غروبها كأهل الشرع. و كأنه لان الظلمه أصل و النور طار، فزمان دخوله عنده من حين غروبها باستتار القرص، أو ذهاب الحمره المشرقيه، على اختلاف الروايتين.

و من اعتبر أنه من طلوعها الى طلوعها كالروم و الفرس، و لعله لان النور وجودى و الظلمه عدميه، فزمان دخوله عنده من حين طلوعها.

و من قال: انه من زوالها الى زوالها كالمنجمين و أهل الحساب، لا اختلاف المطالع و المغارب بحسب اختلاف المساكن بالنسبه الى الافاق دون انصاف النهار، فانها فى جميع المساكن افق من آفاق خط الاستواء، و لا خلاف فيما بينهما، فزمان دخوله عنده من حين زوالها.

فعلى ما عليه أهل الشرع هذا اليوم لهذه الليله الماضيه على عكس ما عليه الروم و الفرس، فان هذا اليوم على مذهبهم لهذه الليله المستقبليه، كما زعمه المغيريه.

و أما على مذهب المنجمين و أهل الحساب، فصدر النهار. أعنى النصف الاول منه لهذه الليله الماضيه، و النصف الاخر منه لهذه الليله المستقبليه.

و ما رواه الكلينى عن عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت له: ان المغيريه يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليله المستقبليه، فقال: كذبوا هذا اليوم ليله الماضيه، ان أهل بطن نخله لما رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام (1).

ص: ٣٥٤

محمول على الاعتبار الاول، فان أهل بطن نخله و هو موضع بين مكه و طائف لما غربت الشمس و رأوا الهلال و كانوا قد تبعوا فى ذلك الشرع (١)، قالوا:

قد دخل الشهر الحرام، فاليوم الذى يأتى بعد هذه الليله يوم لهذه الليله الماضيه.

و منه يظهر كذب المغيريه و عدم تأييد هذا الخبر الاعتبار، لاعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال، كما ظنه صاحب الذخيره قدس سره، و هو منه غريب، فانه تأيد بهذا الخبر و لا تأييد فيه، و لم يتأيد بخبر داود الرقى، و فيه تأييد على احتمال.

قال الفاضل الخوانسارى آقا حسين قدس سره على ما نقل عنه فى حاشيته على روايه داود «اذا طلب الهلال فى المشرق غدوه فلم ير، فهو هنا هلال جديد رأى أو لم ير»: هذا الحديث بظاهره يدل على أن تحت الشعاع انما يكون فى ليله واحده، و هو خلاف الواقع، فلا بد من تأويله.

و الحق فيه أن مراده عليه السلام أنه اذا طلب الهلال فى المشرق غدوه يوم الثلاثين من شهر رمضان فلم ير، فهو هلال الليله الواحده، و الشهر حينئذ ثلاثين يوماً أعم من أن يرى فى مسائه أو لم ير، و أما اذا رأى فهو لليلتين، و الشهر حينئذ ناقص عن الثلاثين، كما مر حديث فى هذا المعنى انتهى.

و قال صاحب الوافى فيه: يعنى اذا طلب الهلال أول اليوم فى جانب المشرق حيث يكون موضع طلبه فلم ير فهو هاهنا، أى: فى جانب المغرب هلال جديد و اليوم من الشهر الماضى، سواء روى فى جانب المغرب أو لم ير، و قد مضى

ص: ٣٥٥

١- ١) أى قالوا بخلاف الشرع، و الا فمجرد مخالفه اصطلاح و متابعه اصطلاح آخر ليس بكذب بالمعنى المصطلح، و هو مخالفه الخبر الواقع، اذ لا مشاحه فى الاصطلاح، الا أن يقال: ما اعتبره الشرع فهو الواقع، فخلافه خلاف الواقع، و يلزم منه كذب المنجمين و أهل الحساب، كما يلزم منه كذب الروم و الفرس فتأمل «منه».

خبر محمد بن قيس و اسحاق بن عمار فى هذا المعنى أيضا (١) انتهى.

أقول: وقد مضى ما فيه أيضا، هذا اذا كان المراد بالهلال المذكور فى الحديث غره القمر، و يحتمل أن يكون المراد به ما يرى قبل المحاق و الدخول تحت الشعاع فى اليوم السابع و العشرين، بل هذا هو الاظهر، كما يشعر به تقييد الهلال فى الثانى بالجديد و تركه فى الاول، فان لنا فى كل شهر هلالين مسائى و هو فى المغرب، و هذا جديد بالنسبه الينا فى غره القمر، و غدوى و هو فى المشرق، و هذا قديم بالنسبه الينا فى سبع و عشرين.

قال صاحب القاموس: الهلال غره القمر أو ليلتين أو الى ثلاث أو الى سبع، و ليلتان من آخر الشهر ست و عشرين و سبع و عشرين، و فى غير ذلك قمر (٢) انتهى.

و حينئذ فدلالة هذه الروايه بحسب المفهوم على كون الهلال الذى رؤى فى المشرق ليله الماضيه ممنوعه.

و انما قيد بقوله «فلم ير» ليشير به الى ما أشار اليه أهل التنجيم من أنه اذا لم ير قبل زوال ذلك اليوم، فهو ممكن الرؤيه فى ليله الثلاثين و الشهر ناقص، و ان رؤى فيه لم يمكن رؤيته فى تلك الليله و الشهر تام.

و مما قررناه يظهر أن ما أفاده الفاضل الخوانسارى محل نظر، و لا نسلم أن ما ذكره هو الحق، و هو مراده عليه السلام لاحتمال أن يكون مراده أنه اذا طلب الهلال فى المشرق غدوه يوم السابع و العشرين فلم ير، فهو هنا أى فى ليله الثلاثين هلال جديد.

و لو قال يحتمل أن يكون هذا مراده لكان أولى، لا حينئذ كان موجها و الموجه

ص: ٣٥٦

١-١ (١) الوافى ١١/١٤٩.

٢-٢ (٢) القاموس ٧٠/٤.

يكفيه الاحتمال.

وقال السيد السند ميرزا رفيعا على ما نقل عنه: معناه انه اذا طلب الهلال، أى بدو المحاق فى المشرق، أى: فى جهة المشرق قبل الزوال من اليوم السابع والعشرين فلم ير فهو هاهنا أى: فى الليله التى تحتتمل الرؤيه فيها و هى ليله الثلاثين هلال جديد، سواء رؤى لعدم المانع فى الجو أو لم ير بتحقيقه فيه.

و حينئذ مؤدى الحديث هو ما أشار اليه أهل التنجيم من أنه اذا لم يمكن رؤيه الهلال قبل زوال ذلك اليوم، فهو ممكن الرؤيه فى ليله الثلاثين و الشهر ناقص، و ان أمكن رؤيته فى ذلك اليوم لم يمكن رؤيته فى تلك الليله و الشهر تام البته انتهى.

و فيه أن المعروف المتبادر من الهلال غره القمر لا ما يرى قبل المحاق فى آخر الشهر، و أيضا فان هنا و هاهنا اسمان وضعا ليشار بهما الى المكان القريب لا الى الزمان القريب. قال ابن مالك فى منظومه:

و بهنا و هاهنا أشر الى دان المكان و به الكاف صلا

فلفظ الحديث لا تساعد هذا التوجيه. الا أن يقال: انه من باب استعاره اسم المكان للزمان، كما قيل فى قوله تعالى «فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيْمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّتَ اللّٰهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَ خَسِرَ هُنَالِكَ الْكٰفِرُونَ» (١) أى: وقت رؤيتهم البأس.

و فيه بعد. مع أنه مبنى على الحساب النجومى فى ضبط سير القمر و اجتماعه مع الشمس، و لا يجوز التعويل على قول المنجم و لا الاجتهاد فيه.

و قال الفاضل السبزوارى قدس سره على ما نقل عنه: اذا فرض الطالب فى

ص: ٣٥٧

المشرق (١) و طلب الهلال غدوه، أى: غدوتنا أى أول يومنا و قبل الزوال بالنسبه اليها، و ان كان بالنسبه الى الطالب المفروض أو اخر يومه، لفرضه فى المشرق الذى بينه و بين هذا البلد ربع دوره مثلا و لم ير هناك.

فهو هنا هلال جديد بمعنى أنه قد يكون هلالا جديدا، لا مكان خروج الشعاع بعد غروبه بالنسبه الى أفق الطالب و صيرورته، قابلا للرؤيه قبل الغروب بالنسبه الى هذا الأفق، و حيثئذ فى الروايه اشاره الى اختلاف الأفق الشرقى و الغربى فى الحكم انتهى.

و لا يخفى أنه بهذا التوجيه لا يدل على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال و لا يؤيده، و لذلك لم يذكره فيما تأيد به عليه.

أقول: لهذا الخبر وجه آخر اذا طلب الهلال أى غره القمر فى المشرق، أى: فى مشرقنا (٢) و هو مغرب الطالب، بأن يفرض حيث يكون بينه و بين مشرقنا هذا قريب من ربع دوره غدوه، أى: فى أول يومنا و هو مساء الطالب.

و ذلك فى زمان يغلب على ظنه فى تلك البقعه بالنسبه الى ذلك الأفق خروجه من تحت الشعاع فلم ير، لعدم خروجه عند بالنسبه اليه، فهو هنا أى فى مغربنا و هو مشرق الطالب هلال جديد لخروجه من الشعاع مده نصف الدور رأى لعدم المانع أو لم ير.

ص: ٣٥٨

١- ١) لعله جعل فى المشرق ظرفا للطلب بأن يكون الطلب واقعا فيه «منه».

٢- ٢) ما ذكرناه لا اختصاص له بمشرق و لا مغرب، بل يصح تعميمه على أن قال: اذا طلب الهلال فى المشرق، أى: فى مشرق أى بلد كان، و هو مغرب أهل بلد الطالب، و هم الذين فى محاذاه أهل ذلك البلد تحت الارض، فلم ير لما ذكرناه، فهو هنا أى فى مغرب أهل ذلك البلد. و هو مشرق أهل بلد الطالب، هلال جديد لما ذكرناه «منه».

وجه آخر: إذا طلب الهلال في يوم الثلاثين في المشرق، أى: في مشرق الطالب غدوه، أى: في أول نهاره، فلم ير لكونه في أول النهار تحت الافق فهو هنا، أى: في جانب المشرق هلال جديد لا بالنسبه اليه، بل بالنسبه الى الذين تحت أقدامه، فإن مشرقه مغربهم و مغربه مشرقهم، و غدوه مساؤهم و مساءه غدوهم، فإذا لم ير الهلال في المشرق في غدوه هذا، و ذلك لكونه تحت افق مشرقه و هو بعينه افق مغربهم، فيكون فوق افق المغرب، فإذا بزغت الشمس و ظهرت فوق افق المشرق و هو تحته، كان خارجا عن الشعاع، فهو هنا هلال جديد بالنسبه اليهم رأى لما مر أو لم ير لذلك.

و ظنى أن ما ذكرناه أقل مثونه مما ذكره، و لا يرد عليه ما يرد عليه.

نعم لا بد من تخصيصه بماله مشرق و مغرب يكون لزمان قطع ما بينهما قد يتصور فيه خروج الشعاع، فلا يكون فيما يقرب عرض التسعين، و الغرض هو الاشاره الى تخالف الافاق في تقدم طلوع الالهة و تأخرها، بناء على ما ثبت من كرويه الارض و انه يجوز أن يكون افق غربى بالنسبه الى بلد شرقنا بالاضافه الى آخر و بالعكس، و الذين أنكروا كرويتها فقد أنكروا تحقق تلك الاختلافات.

و الحق أن ضعفه سندا يغنى عن تجشم مثل تلك التوجيهات.

و بالجملة ليس على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال فيما علمناه خبر صحيح صريح فيه سوى صحيحه حماد على ما تقرر عندنا، و حسنته على المشهور.

و لكنها مع قطع النظر و الاغماض عن ورودها فى التقيه و استلزامها ما هو خلاف الواقع لا تنهض حجه فى معارضه الاصل و الاستصحاب و ما هو مشهور بين الاصحاب و تلك الاخبار و ما فى معناها الدال على انحصار الطريق فى الرؤيه أو مضى الثلاثين.

و على تقدير التعارض و التساقط لا يثبت به المطلوب، لان على هذا التقدير لا

دليل لنا يدل على كون هذا اليوم من شوال، بل غايته التردد و الاحتمال لو سلم لهم ذلك، و بذلك لا يثبت دعواهم، لان الافطار
انما يجب مع العلم بالعيد أو الظن به، لا مع الشك فيه، كما فصلناه سالفا فتذكر.

فصل تحقيق حول كلام الفاضل التنكابنى فى المسأله

[تحقيق حول كلام الفاضل التنكابنى فى المسأله]

انى بعد ما فرغت من تسويد هذه الرساله الهلاليه، و أنا العبد الضعيف النحيف المذنب الجانى الفانى محمد بن الحسين بن محمد
رضا بن علاء الدين محمد المشتهر باسماعيل المازندرانى.

بلغنى أن للفاضل التنكابنى المشتهر بملا محمد الملقب بالسراب (1) طوبى له و حسن مآب، رساله فى هذا الباب، ألفها للرد على
الفاضل السبزوارى صاحب الذخيره قدس سره، القائل باعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال.

فبعد ما حصلتها و نظرت فيها، ألفيتها مؤيده لما حررته فى هذا الباب مؤكده لما قررته فى بعض مواضع الكتاب، فشكرت له ذلك
و صرت به مسرورا، و لقد كان سعيه هذا جزاه الله الخير مشكورا.

فنقلت رسالته هذه بعباراته الشافيه الكافيه و كلماته الموجهه الوافيه، و ان كان مورثا لتطويل المقال و تكثير الجدل، و فى بعض
المواضع موجبا لتكرير القيل و تجديد القول، لانها تتضمن نكت زوائد و غرر فرائد، سمح بها فى هذه الرساله الشريفه ذهنه الثاقب
و فكره الصائب.

قال قدس سره بعد نقل صحيحه محمد بن قيس السابقه: و استدل صاحب

ص: ٣٦٠

١- ١) له ترجمه مبسوطه فى الروضات ١٠٦/٧، فراجع.

الذخيره بها على اعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال بقوله:وجه الدلاله أن لفظه الوسط يحتمل أن يكون المراد منها منتصف ما بين الحدين،لكن قوله«أو آخره» شاهد على الثانى،فيكون الخبر بمفهومه دالا- على قول السيد انتهى كلامه رفع الله تعالى مقامه المتعلق بهذه الروايه.

أقول:الظاهر أن مراده رحمه الله من الحدين هو الانان المحيطان بالنهار، كما هو المتبادر من لفظه الحد بحسب العرف،و مراده رحمه الله من الوسط فى الاحتمال الاول كل النهار الذى بين الحدين المذكورين.و ظاهر أن الوسط فى الاحتمال الثانى هو الان الذى ينقسم به النهار الى قسمين متساويين.

أقول:قد عرفت أن وسط الشىء محركه ما بين طرفيه،و طرف كل شىء منتهاه،فوسط النهار مستوعب لجميع أجزائه الاخران المحيطان به غير المنقسمين، و هما المراد بالحدين و ما بينهما و هو الوسط.هذا معناه بحسب اللغه كما سبقت اليه الاشاره،و مراده بالوسط على الاحتمال الثانى ما ينطبق على خط الزوال، و هو خط نصف النهار الذى عبر عنه بمنتصف ما بين الحدين، كما أشار اليه بقوله أعنى الزوال.

ثم قال الفاضل التنكابنى متصلا بما نقلناه عنه:و وجه شهاده«أو آخره» على الثانى أن الوسط بالمعنى الاول يستوعب كل النهار،فلا يبقى غير الوسط من النهار شىء حتى يقال «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» فيجب حمل الوسط على المعنى الثانى الذى هو الان،فحينئذ المراد بآخره هو الزمان الذى بعد الان المذكور،فظهر وجوب الاتمام عند رؤيه الهلال بعد الزوال بالمنطوق و وجوب الافطار عند رؤيته قبل الزوال بالمفهوم.

و فيه نظر،أما أولا،فلانه اذا أريد الان من الوسط،فالظاهر من الاخر حينئذ هو الان الذى ينتهى به النهار،فلا يصح حينئذ «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» فاراده

الان من الوسط و كل الزمان الذى بعده من الاخر، يخرج الكلام عن الانتظام.

أقول: هذا حق و قد أشرنا اليه سالفًا بقولنا و المفهوم من وسط النهار المقابل لآخره زمان ممتد متصل بذلك الاجزاء (1).

ثم قال رحمه الله: و أما ثانيًا، فلان تفصيله عليه السّلام بقوله «فان لم تروا الهلال الا من وسط النهار أو آخره» لا وجه له حينئذ، لان العلم بكون الرؤيه فى الان المذكور لا يحصل لاحد من الماهرين فى النجوم، و ان بالغ فى تحصيل هذا العلم، فكيف لغيرهم الا بتعليم الله تعالى، فكيف يصح جعله علامه للمخاطبين بضميمه

ص: ٣٤٢

١-١) فان قلت: يمكن أن يكون المراد من الوسط هو قدر من الزمان الذى بعد نصف النهار مجازًا، و الداعى على ارتكاب هذا المجاز هو ظاهر التفصيل الذى يدل على مخالفه الاول، الغير المذكور بحسب الحكم للمذكورين، و اطلاق الوسط على قدر من الزمان الذى بعد نصف النهار، يظهر من كلامهم عليهم السلام فى وجه تسميه الظهر بالصلاه الوسطى. قلت: نسبة الوسط المجازى اذا جعل الوسط الحقيقى هو الان الى طرفيه نسبه واحده، فلا وجه لتخصيصه بالبعد، و ما زعمته من اطلاق الوسط على زمان هو بعد نصف النهار سهو. بل الوسط المذكور فى بيان الصلاه الوسطى، اما المعنى المجازى من الوسط بمعنى الان الذى هو طرفاه، و اما المعنى العرفى الذى هو الزمان الذى بين الاول و الاخر، سواء أريد من الوسط المعنى المجازى و الحقيقى يكون قدر من الزمان الذى قبل نصف النهار داخلًا فى الوسط. و كون الوسط شاملًا لبعض الزمان الذى قبل نصف النهار لا يستلزم كون ذلك البعض ظرف الظهر، كما لا يستلزم نسبه وقوع أمر الى اليوم مثلا كون كل جزء منه ظرفا له، و ليس كذلك أمر رؤيه الهلال فى وسط النهار المذكوره فى الروايه. فان قوله عليه السلام «فان لم تروا الهلال الا- من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام الى الليل» يدل على كون حكم الرؤيه فى أى جزء من أجزاء الوسط هو وجوب الاتمام الى الليل، كما لا يخفى للمتدبر «منه».

أمر آخر؟.

أقول: هذا أيضا حق، وقد أشرنا اليه بقولنا: على أن خط الزوال لا يعرف الا بالدائره الهنديه، فكيف يكون عليه مدار العمل؟ و يكلف به عامه الناس الى آخره.

و أما ثالثا، فلان الاحتمال لا ينحصر فى الامرين المذكورين، لاحتمال أن يراد من الاخر قدر من النهار الذى يقرب من الحدين المذكورين، فالاول الغير المذكور هو قدر يقرب من الحد الاخر، فالوسط هو الزمان الذى بين الزمانين، و اطلاق الاول و الاخر على ما ذكرته ليس بعيدا.

بل شمول القول بأنه جاء فلان أول اليوم أو آخره أو وسطه من غير أن يريدوا منها أو من بعضها الان، بل عدم اراده الان، معلوم لكل من تتبع، و كون اراده المعانى المذكوره من الالفاظ المذكوره طارئه خلاف الاصل، و حينئذ «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» محمول على ظاهره بلا تكلف، و تدل الروايه المذكوره على المشهور، فظهر أن «فَأَتَمُّوا» شاهد على المشهور.

أقول: هذا قريب مما أشرنا اليه بقولنا «فأما فى العرف فأوله كوسطه فى المقدار، كما أن وسطه كأخره فى ذلك» الى قولنا «فالعرف مقدم على اللغه».

ثم قال: فان قلت: لو لم يكن بين الرؤيه قبل الزوال و بعده فرق فى الحكم، لامره عليه السّلام بالاتمام على تقدير الرؤيه فى النهار بلا تفصيل فالتفصيل يدل على الفرق، و ان كانت الدلاله بعنوان المفهوم و هى كافيه لكونها حجه كما بين فى الاصول.

قلت: حجه المفهوم يتوقف على عدم منفعه للقييد غير مخالفه المسكوت فى الحكم للمذكور، و ما نحن فيه ليس كذلك، لان العقل يجوز أن لا تكون منفعه التفصيل و عدم الاكتفاء باطلاق النهار هى مخالفه حكم رؤيه الهلال أول

ص: ٣٦٣

النهار كحكمها فى الوسط و الآخر، بل تكون اشارته الى عدم امكان رؤيته فى أول النهار، لكون الهلال فى أوله تحت الافق.

فالزمان الذى يمكن رؤيته هو وسط النهار أو آخره، فذكر الوسط و الآخر ليس لبيان مخالفته حكم الرؤية فى الاول لحكمها فى أحدهما، بل لبيان حكم ما يمكن الرؤية فيه، و ذكر القيد لمحض بيان الواقع، و الارشاد الى الامر الممكن غير بعيد فى كلامهم عليهم السلام، و مع احتمال ما ذكرته فى منفعه التقييد لا يصح التمسك بالمفهوم كما لا يخفى.

أقول: قد سبق منا فى ذلك كلام غن، و هو أن ظاهر هذا الحديث يفيد أن المفهوم غير معتبر عنده عليه السلام، و الا لاكتفى بقوله «فان لم تروا الهلال الا من وسط النهار فأتموا الصيام الى الليل» و لم يذكر قوله «أو آخره لان ذكر الوسط على هذا كما دل على وجوب الافطار قبل الزوال دل على وجوب الاتمام بعده، و خاصه فى آخر النهار بطريق أولى: فعدم الاكتفاء به عن الثانى حتى صرح بقوله «أو آخره» و الاكتفاء به عن الاول تعسف، فهذا دليل على عدم حجيه المفهوم، كما هو محل الخلاف فى الاصول من غير حاجه الى ذكر نكته فائده التقييد، فتأمل.

ثم قال رحمه الله فان قلت: حمل الاول على زمان كون الهلال تحت الافق يوجب اختلاف مقدار الاول مع مقدار كل واحد من الوسط و الآخر، أو مع مقدار أحدهما، و هو بعيد.

قلت: لا- ضروره فى حمل أول النهار على زمان كون الهلال تحت الافق ليرد عليه هذا بل يجوز حمله على ما يساوى الوسط و الآخر فى المقدار، و يقال:

انما لم يذكر الثلث الاول من النهار، لان الهلال فى ذلك الثلث لم يبعد بسعد بحركته الخاصه عن الشمس بقدر يمكن أن يرى.

و الظاهر أنه على تقدير رؤيته قبل الزوال، فانما يرى بعد مضي هذا الثلث أو في أو اخره، كما تشهد له تجربه، و خاصه اذا اعتبر مبدأ النهار من طلوع الفجر، كما هو المقرر في الشرع، و على هذا فلا حاجة الى قوله رحمه الله.

أقول: حمل طاب ثراه الوسط على الآن، و الاخر على الزمان الذي بعده مع أنه لا نسبه بينهما أصلاً، فلا وجه لموجه كلامه أن يذكر هذا الكلام، و ان ذكر بعنوان الاعتراض على الاستدلال بهذه الروايه على المشهور.

اجيب بأن اعتبار المطابقه في الاقسام الثلاثه غير ظاهر بل ممتنع لتعذر علم المخاطبين بالاقسام حينئذ، فلعل المراد بالاول الغير المذكور هو قدر من النهار الذي لا يرى الهلال فيه البتة و الوسط و الاخر ما بقى منه الى الليل و التميز بينهما انما هو بحسب العرف، فان اشتبه أواخر الوسط بأوائل الاخر، فلا مضره فيه لانفاقهما في الحكم. أقول: و بما ذكرناه هناك غنى عن أمثال ذلك بعد التأمل.

ثم قال: و أما رابعاً، فلان تفسير الوسط بالان الذي هو وسط للنهار المعروف بين المنجمين هو تفسير لوسط النهار بقبل الزوال، لان الزوال هو زياده الظل بعد نقصانه، فالوسط بمعنى الان مبدأ خارج للزوال، فاراده منتصف ما بين الحدين من الوسط مع امتناعها داله على المذهب الاول لا الثاني.

فظهر قوه دلالة الروايه على المشهور بحسب المنطوق، و ان سلم كون النهار ما بين طلوع الشمس الى غروبها، كما اختاره رحمه الله و ان حمل على المعنى المشهور بين أهل الشرع، فالدلاله على المشهور أظهر.

و قال طاب ثراه بعد كلامه المنقول: و يؤيده ما رواه الشيخ عن محمد بن عيسى، قال: كتبت اليه جعلت فداك ربما غم علينا هلال شهر رمضان، فنرى من الغد الهلال قبل الزوال، و ربما رأيناه بعد الزوال، فترى أن نفطر قبل الزوال

إذا رأيناه أم لا؟ فكتب عليه السلام: تتم الى الليل فانه ان كان تاما لرؤى قبل الزوال (١).

وجه التأييد أن المسؤول عنه هلال رمضان لا هلال شوال، ومعنى التعليل أن الرؤيه قبل الزوال انما تكون اذا كان الهلال تاما، وتماميه الهلال أن يكون بحيث يصلح للرؤيه فى الليل السابق، أو المراد أن شهر رمضان، اذ الشهر الذى نحن فيه اذا كان تاما بمعنى اذا تم و انقضى رؤى الهلال الجديد قبل الزوال، أو حمل هلال شهر رمضان على شوال بعيد جدا، مع تنافره عن أسلوب العبارة أيضا.

على أن المذكور فى العبارة الافطار قبل الزوال، و تقييد الافطار بكونه قبل الزوال لا- يستقيم على تقدير الحمل على هلال شوال، بخلاف هلال رمضان، فان الافطار بعد الزوال فى الصيام المستحب مما نهى عنه، و لو حمل هلال شهر رمضان على شوال و جعل معنى التعليل أن الشهر اذا كان بالغا الى الثلاثين رؤى الهلال قبل الزوال لم ينطبق على مجارى العادات الاكثريه و الشواهد النجوميه انتهى كلامه طاب ثراه.

اعلم أن الشيخ روى هذه الروايه عن على بن حاتم، عن محمد بن جعفر، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، و الشيخ يروى عن على بن حاتم بواسطه الحسين بن على بن شيبان، و جهالته لا- تضر لكونه من مشايخ الاجازه و وصف فى الفهرست كتب على بن حاتم بكونها جيده معتمده، فالكتاب الذى أخذ الحديث منه ظهر على الشيخ كون هذا الكتاب منه.

و محمد بن جعفر هاهنا هو الرزاز بقرينه روايته عن محمد بن أحمد بن يحيى و جهالته أيضا لا تضر، لانه لم ينقل منه كتاب، و الظاهر أنه لم يكن فى زمان روايه ما فى الصدور، و ضبط السامع ما سمعه، و اثباته فى الكتب متعارفه، فالظاهر أنه راوى كتاب محمد بن أحمد بن يحيى و كتبه معروفه، فجهاله هذا الراوى

ص: ٣٦٦

لا تضر بالسند، فالرواية معتبرة.

أقول: كيف لم تكن في زمانه رواية ما في الصدور و ضبط ما سمع، و هو في طبقه على بن ابراهيم و محمد بن يحيى العطار و من في هذه الطبقة، و روى عنه محمد بن يعقوب الكليني، و أبو غالب الزراري، و علي بن حاتم و من في هذه الطبقة، و هو نفسه روى عن محمد بن الحسن، و عن أيوب بن نوح و من في هذه الطبقة، و لم يقل أحد أنه روى عنهما كتابهما، فكانت روايته عنهما عن ظهر القلب، فالوجه في بيان هذا السند حسنا أو معتبرا ما قدمناه.

و اعلم أن بعض متأخرين أصحابنا قال بعد تقسيمه الخبر الى الصحيح و المعتبر و القوي و الحسن و الموثق و الممدوح و الضعيف و المجهول، و تعريفه الصحيح بكون رجاله في جميع الطبقات غير مشايخ الاجازة اماميا مصرحا بالتوثيق.

و المراد بالمعتبر أن يكون حكم رجاله حكم رجال الصحيح، و ان لم يصرح بالتوثيق، مثل روايه ابراهيم بن هاشم ما ذكره الفاضل، و هو من مهره الفن، فالمعتبر فوق الحسن و الموثق و القوي و الممدوح و دون الصحيح، و على ما ذكره الفاضل التكايفي فالمعتبر دونها كلها و فوق الضعيف و المجهول.

و الظاهر أن مراد المتأخرين بالمعتبر هو هذا، و ان كان من حيث المفهوم أعم منها، نعم على مذهب من لم يعمل بغير الصحيح و ان اشتهر و اعتضد بغيره، فليس غيره بمعتبر عنده، فتأمل، فان صاحب المفاتيح قد سمي فيها خبري حماد و ابن بكير بالمعتبرين و قابلهما بالصحيح، و قد عرفت أن الاول حسن كالصحيح، و الثاني موثق كالصحيح عندهم، فيظهر منه أن مرادهم بالمعتبر غير الصحيح من الحسن و الموثق. و لا يبعد أن يقال: هو ما اعتبره الاصحاب و ان كان ضعيفا منجرا ضعفه بالشهره هذا.

ثم قال رحمه الله متصلا بما سبق: اذا عرفت هذا فاعلم أن حمل التام على أحد

المعنيين المذكورين حمل اللفظ على معنى، لانسباق ذهن أكثر الناس اليه، لو لم نقل بعدم انسباق ذهن أحد اليه.

أقول: هذا حق، وقد أشرنا اليه بقولنا: وأما ما ذكره قدس سره من معنى التعليل، فمما لا يمكن استفادته منه، وإنما استفاد هو منه لميله الى ذلك المذهب وقيامه بصرف الاخبار اليه و حملها عليه، ولو لا ذلك لما فهمه منه، لانه مما لا يفهم منه الا بضرب من الرمل، ولذلك لم يستفد منه ذلك أحد غيره الى آخره.

ثم قال رحمه الله: وارجاع الضمير الى الشهر المفهوم بحسب المقام ممكن، و أرجع رحمه الله هذا الضمير الى الشهر فى قوله «أو المراد أن شهر رمضان» الى آخره. أقول: قد عرفت ما ذكرناه سابقاً، وما نقلناه عن صاحب الوافى، حيث قال: قوله عليه السلام «ان كان تاماً رؤى قبل الزوال» معناه ان كان الشهر الماضى ثلاثين يوماً فتذكر.

ثم قال رحمه الله: والحصر المذكور فى معنى التعليل غير مستفاد من الروايه، لان غايه ما يمكن أن يقال: ان الظاهر من قوله عليه السلام «ان كان تاماً» هو الكليه، أى: كل ما كان الهلال صالحاً للرؤيه فى الليل السابق رؤى قبل الزوال، وهو لا يستلزم كون كل هلال رؤى قبل الزوال تاماً بهذا المعنى، لعدم انعكاس الموجه الكليه كنفسها، والحصر المذكور لازم للعكس لا للاصل لانه يمكن أن يكون كل الهلال الصالح للرؤيه فى الليل السابق، وبعض الغير الصالح لها فيه صالحاً للرؤيه قبل الزوال و مرثياً فيه، و حينئذ يصدق الاصل، و لا يلزمه الحصر المذكور الذى هو منشأ ظن تأييد هذه الروايه لمذهب السيد رحمه الله.

أقول: قد سبق منا فى ذلك كلام، وهو قولنا «فرؤيه الهلال قبل الزوال يستلزم كون الشهر تاماً من غير عكس كلى، فربما كان تاماً و لم ير قبل الزوال» الى قولنا «لانه فى تلك الليله لم يكن قابلاً للرؤيه لكونه تحت الشعاع قريباً من

ثم قال رحمه الله: وظاهر قول محمد في المكاتبه «فترى أن نفطر» هو كون المراد بهلال رمضان هو هلال شوال، لظهوره في أن كونه صائما الى الرؤيه مسلم، فالسؤال انما هو في جواز الافطار بعدها، وهذا انما يناسب هلال شوال لا هلال رمضان.

و يؤيد هذا قوله عليه السلام «الى الليل» لان ظاهر الاتمام هو معلوميه كونه صائما، فحينئذ معنى السؤال أنه هل ترى أن نفطر الصوم الذي أردته في الليل السابق، كما هي مقتضى القانون الشرعى.

و معنى الجواب أنك تتم الصوم الذى كنت مريدا له فى الليل الى الليل، لان رؤيه الهلال قبل الزوال لا تدل على كون هذا اليوم من الشهر الجديد، لان الشهر اذا كان ثلاثين قد يكون خروج الشعاع فى وقت و الهلال على وضع يكون قبل الزوال صالحا للرؤيه البتة.

أقول: هذا ما أشرنا اليه بقولنا «و بالجمله اذا كان الهلال فى ليله الثلاثين تحت الشعاع و غروب بعيد غروب الشمس، يمكن أن يبعد منها مده نصف المدوره، بل أكثر منه بقدر يمكن أن نرى قبل الزوال فى اليوم الثلاثين، وهذا لا يدل على كون ليله الماضيه، لانه فى تلك الليله لم يكن قابلا للرؤيه، لكونه تحت الشعاع قريبا من الشمس».

ثم قال رحمه الله: و اراده شهر شوال من لفظ شهر رمضان جائزه بتحقيق الملابسه المصححه للاضافه، و القرينتان المذكورتان يجعلان اللفظ ظاهرا فى شوال، و لا منافره لما ذكرته من اسلوب العبارة.

و قوله رحمه الله و تقييد الافطار بكونه قبل الزوال صريح فى جعله قبل الزوال ظرفا لقول السائل نفطر. و يمكن أن يكون ظرفا لقوله رأيناه، و قدم للاشاره الى

أن المقصود من السؤال هو هذا، لعلمه بحكم الرؤية بعد الزوال.

و ان جعل ظرف «نظر» كما اختاره رحمه الله يحتاج الى أن يقال: ان مراده بقوله اذا رأيناه أنه اذا رأيناه قبل الزوال مع عدم كونه المذكورا ها هنا بالقرينه، و هي ظهور أن الرؤية بعد الزوال لا تصير سببا لجواز الافطار قبل الزوال الذي هو قبل الرؤية.

و أما اذا جعلناه ظرفا لقوله «اذا رأيناه» فيكون المعنى اذا رأيناه قبل الزوال الذي هو المقصود بالسؤال هل يجوز لنا أن نفطر أم لا؟ و لا يتعلق غرض أحد حينئذ بالاستفسار عن كون وقت الافطار قبل الزوال، حتى يقال: انه لا يستقيم الا فى الصوم المستحب، لانه اذا جاز الافطار برؤية الهلال قبل الزوال يجوز الافطار بعد الرؤية أى وقت شاء، سواء كانت قبله أو بعده.

و على تقدير تسليم كون قبل الزوال ظرف «نظر» نقول: مراد السائل من تقييد الافطار بقبل الزوال هو الاشاره الى أن سؤاله انما هو عن الافطار بعد الرؤية التي تحققت قبل الزوال، يكون الافطار أيضا قبل الزوال غالبا، فالمقصود من السؤال عن الافطار قبل الزوال السؤال عن ايجاب الرؤية قبل الزوال للافطار بذكر لازمها الاكثرى على تقدير الايجاب.

أقول: على نسخه الاستبصار لا شبهه فى أن قوله «قبل الزوال» ظرف لقوله «اذا رأيناه» فليكن على نسخه التهذيب كذلك، صير مآل النسختين واحدا، و لا ينافيه تقديمه عليه، لان الظرف مما يكفيه رائحه من الفعل.

و منه يظهر أن المراد بهلال رمضان على نسخه التهذيب هو هلال شوال، اضافه اليه لما مر آنفا و سالفًا. و على هذا فلا بعد فيه و لا منافره، و لا حاجه فى توجيهه الى هذا التطويل و الى ذلك القول و القيل.

ثم قال قدس سره: و لا يبعد أن يكون سؤال ايجاب الرؤية قبل الزوال الافطار

ناشيا من كونه مذهب بعض العامه الذى فى زمانه عليه السّلام، فأجاب عليه السّلام بعدم الايجاب كما أوّمت اليه.

فظهر ضعف قوله «و تقييد الافطار بكونه» الى قوله «و لو حمل هلال شهر رمضان» الى آخر ما نقل من كلامه، انما يصح اذا حمل الكلام على الكليه الجزئيه، كما أوّمت اليها بقولى «اذا كان الشهر ثلاثين قد يكون» الى آخره و لا حاجه الى الكليه التى حمل الكلام عليها، و زعم من عدم صحتها عدم جواز اراده شهر شوال من لفظ شهر رمضان.

و صاحب المدارك رحمه الله جعل هذه الروايه من الروايات الداله على المذهب المشهور، و لم يلتفت الى اضافه الهلال الى رمضان.

أقول: كل من ذهب الى هذا المذهب جعلها من الروايات الداله عليه، و لم يلتفت الى اضافته اليه، و لعله لظهور أن المراد به هلال شوال، و انما أضافه اليه باعتبار القرب، و يؤيده ما فى الاستبصار «ربما غم علينا الهلال فى شهر رمضان» فانه صريح فى أن المراد به هلال شوال من غير حاجه فيه الى تكليف أصلا.

ثم قال الفاضل التنكابنى: و قال طاب ثراه: و يؤيده ما رواه وجوبهما فى هذا اليوم، و هو فى غايه البعد ان قلنا بالاحتمال، للاحتياج الى حمل المطلق الذى تبادر منه الافراد الشائعه على الافراد النادره التى لا ينساق الى الاذهان بلا قرينه، و حملها على وجوب الصوم و الفطر فى يوم الرؤيه اذا كانت قبل الزوال و فى اليوم الذى بعده اذا كانت بعد الزوال بزعم معلوميه هذا التفصيل لشيوعه فى هذا الزمان، أو لخصوص الراوى، مثل الاحتمال الاول فى كونه فى غايه البعد الذى لا ينساق الى الاذهان مع مزيد.

و هو أنه يحتاج الى حمل قوله «فصم» على عموم المجاز، لانه عند رؤيه الهلال بعد الزوال و فى الليل و قبل الزوال على هذا القول اذا لم يأكل

يجب الصوم الحقيقي، وعند رؤيته قبل زوال المسبوق بالاكل يجب الامساك لا الصوم الحقيقي.

و أما على تقدير الحمل على الرؤيه الشائعه التى هى الرؤيه بعد الزوال على الرؤيه مطلقا، و حمل الصوم و الفطر على الصوم و الفطر الشائعين الذين يكونان فى اليوم اللاحق، فلا- يشتمل على تكليف أصلا و ما ذكره الى آخره، من أن وقت النيه تستمر للمعذور الى الزوال، فهو كذلك، لكن ما يدل عليه انما يدل فيما ثبت كونه يوم صوم، فان ثبت كون هذا اليوم يوم صوم بدليل آخر، يمكن القول بجواز النيه حين رؤيه الهلال، لظهور كونه يوم صوم حينئذ، فكان نيه المكلف وجوب الصوم قبل هذا متعذره، فيندرج حينئذ فى عموم ما يدل على جواز النيه حينئذ.

و أما اثبات كون هذا اليوم يوم صوم بدليل يدل على جواز النيه الى هذا الوقت فيما علم، ما رواه الشيخ عن اسحاق بن عمار فى الموثق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن هلال رمضان يغم علينا فى تسع و عشرين من شعبان، فقال:

لا تصمه الا أن تراه، فان شهد أهل بلد آخر أنهم رأوه فاقضه، و اذا رأيته وسط النهار فأتم صومه الى الليل (1).

و لم يذكر طاب ثراه وجه التأييد، فان كان وجهه هو حمل الامر بالاتمام على ظاهر الذى هو الواجب، فهو ضعيف، لقوله رحمه الله بشيوع الاوامر فى كلام الائمه عليهم السلام فى الاستحباب بحيث لا يتبادر منها الوجوب عند خلوها عن القرينه، فكيف يكون هذا الامر ظاهرا فى الوجوب.

أقول: هذا ليس مجرد بحث الزامى بل الامر كذلك فى الواقع، فهو كما يرد على صاحب الذخيره يرد على صاحب الوافى أيضا، فانه أيضا حمل هذا

ص: ٣٧٢

الامر على الوجوب، بعد أن حمل الوسط على ما قبل الزوال، حيث قال: و معنى اتمام صومه الى الليل أنه ان كان لم يفطر بعد أن نوى الصوم من شهر رمضان و اعتد به، و ان كان قد أفطر أمسك بقيه اليوم ثم قضاه.

ثم قال رحمه الله متصلا بما سبق: و مع قطع النظر عن عدم قوله بظهور هذه الاوامر فى الوجوب نقول: ليس الوسط ظاهرا فى قبل الزوال فقط، و لا هو مساوى الاحتمال لعدم الاختصاص، و ان لم يكن نافعا له حينئذ، لبعده اختصاصه بزمان هو قدر نصف ما بين طلوع الصبح الى طلوع الشمس الذى يكون آخر هذا النصف نصف النهار النجومى، لو قلنا باحتمال الاختصاص.

فاطلاق الامر بالاتمام عند رؤيه الهلال فى وسط النهار قرينه اراده أحد الامرين اللذين هما الرجحان المطلق الذى لا يمكن الاستدلال به على الوجوب، كما هو ظاهر جعله رحمه الله هذه الروايه مؤيده لما اختاره، و الاستحباب كما حمل الشيخ رحمه الله أو الراوى الامر بالاتمام عليه.

أقول: هذا منه رحمه الله اشاره الى أن قوله بعد نقل موثقه ابن عمار، يعنى بقوله عليه السّلام «أتم صومه الى الليل» على أنه من شعبان دون أن ينوى أنه من رمضان، يحتمل أن يكون من كلام الشيخ، و يحتمل أن يكون من كلام الراوى و قد سبق أن الفاضل التستري جعله من كلام الراوى و ظن صاحب الوافى أنه من كلام الشيخ ذكره ليأول به قوله عليه السّلام «و اذا رأيت وسط النهار فأتم صومه الى الليل».

و قلنا هناك أن الحق ما فهمه التستري، لان من دأب الشيخ رحمه الله فى التهذيب أنه اذا أراد بيان أمر يصدره بقوله قال محمد بن الحسن، مع أنه نقل هذه الزيادة فى الاستبصار قبل أن يشرع فى الجمع بين الاخبار، و هذا قرينه أنه ليس من كلامه، بل هو من كلام الراوى، مع أن الخلاف فيه قليل الجدوى، للاتفاق

على أنه ليس من تتمه الحديث، ولا من كلام من يكون كلامه حجه.

ثم قال رحمه الله: لو نزلنا عن عدم قوله بظهور هذه الاوامر فى الوجوب، و عن دلالة القرينه المذكوره على عدم اراده الوجوب، هاهنا تقول: المراد بالوسط فى هذه الروايه: اما ما بين الحدين، أو منتصف ما بين الحدين.

فعلى الاول لا يمكن حمل الامر بالاتمام على الوجوب، لاندارج بعد الزوال فى الوسط بهذا المعنى.

و على الثانى يلزم عليه أن يكون الوسط بعد الزوال، لانه طاب ثراه حمل قوله عليه السلام فى روايه محمد بن قيس السابقه «فان لم تروا الهلال الا من وسط النهار أو آخره فأتموا الصيام الى الليل» على وجوب الاتمام على التقديرين فى هلال شوال، و الحال أنه قال بوجوب الافطار عند رؤيه الهلال قبل الزوال، فيلزمه أن يكون الوسط هناك بعد الزوال، و كلامه هناك يدل على انحصار معنى الوسط فى الاحتمالين المذكورين.

فالاحتمال الثانى متعين عند بطلان الاحتمال الاول، و هو كان موجبا لاحتمال الصيام عند رؤيه هلال شوال فيه، فكيف يوجب هاهنا الاتمام عند رؤيه هلال رمضان فيه.

و حمل الوسط فى احدى الروايتين على بعد الزوال فى الاخرى على قبله، حمل للفظ فى كل روايه على ما يوافق مطلوبه بلا بينه و دليل كما ظهر لك.

أقول: قد عرفت فيما نقلناه سابقا عن صاحب الوافى أنه حمل الوسط المذكور فى موثقه اسحاق بن عمار فى قوله عليه السلام «و اذا رأيت وسط النهار» على ما قبل الزوال، و حمل المذكور فى صحيحه محمد بن قيس فى قوله عليه السلام «الا من وسط النهار أو آخره» على ما بعد الزوال، و قد عرفت أنه مجرد اجتهاد و دعوى بلا دليل، و ان ما جعله مشعرا بذلك من ايراد لفظه «من» هاهنا و حذفه

من الحديث السابق لا يشعر به أصلاً، لأنها إما ابتدائية، أو تبعيضية، أو تكون بمعنى «فى» ولا اشعار بشيء منها بذلك كما عرفت.

ثم قال: وما ذكرته إنما هو على تقدير تسليم ما ذكره رحمه الله، والاقدم عرفت عند تكلمنى فيما ذكره رحمه الله فى صحيحه محمد بن قيس امتناع اراده هذا الاحتمال، فالاحتمال الذى ذكره رحمه الله أو ما هو مثله هو المتعين.

فيجب حمل الامر بالاتمام: إما على الرجحان المطلق، أو على الاستحباب فظهر أنه لا تأييد لهذه الرواية لما جعلها رحمه الله مؤيده له بوجه من الوجوه.

ولعل المراد من قوله عليه السّلام «فأتم صومه» أنه ان كنت صمت هذا اليوم، فيكون الاتمام محمولاً على ظاهره، ويحتمل أن يكون المراد باتمام الصوم هو الامساك الراجح المطلق الذى لا يدل على الوجوب، أو الامساك المستحب، فقوله عليه السّلام «فأتم صومه» مصروف عن ظاهره، أما بتقدير ان صمت، واما بحمل أتم صومه على الامساك الذى ليس صوماً فظهر بما ذكرته أن قوله عليه السّلام «تم» فى مكاتبه محمد بن عيسى مؤيد لما جعلته مؤيداً له، لكونه محمولاً على ظاهره.

وقال قدس الله نفسه: ويؤيده أيضاً ما رواه الكليني عن عمر بن يزيد، قال قلت لابي عبد الله عليه السّلام: ان المغيريه يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليلة المستقبلة، فقال: كذبوا هذا اليوم لهذه الليلة الماضيه، ان أهل بطن نخله لما رأوا الهلال قالوا: قد دخل الشهر الحرام (١).

أقول: لعل مراده رحمه الله أن تصويبه عليه السّلام أهل بطن نخله فى حكمهم بدخول الشهر بمحض الرؤيه، كما يدل عليه السياق، إنما يناسب كون الرؤيه قبل الزوال لظهور عدم صحه الحكم بدخول الشهر بمحض الرؤيه برؤيه الهلال بعد الزوال.

وفيه أن قوله عليه السّلام «ان أهل بطن نخله» حيث لا يدل على كذب المغيريه،

ص: ٣٧٥

لجواز صدق الحكم بدخول الشهر برؤيه الهلال قبل الزوال، مع كون ليله هذا اليوم هي الليله المستقبليه.

أقول: قد عرفت أن اليوم بليته عند الروم و الفرس من طلوع الشمس الى طلوعها، فزمان دخول الشهر عندهم من حين طلوعها، و حينئذ يصدق الحكم بدخول الشهر برؤيه الهلال قبل الزوال مع كون ليله هذا اليوم هي الليله المستقبليه كما زعمته المغيريه. و على هذا فقوله عليه السّلام «ان أهل بطن نخله» يدل على صدق المغيريه لا على كذبهم، فالظاهر حمل الرؤيه على ما عليه أهل الشرع من أن اليوم بليته من غروب الشمس الى غروبها، فزمان دخول الشهر عندهم من حين غروبها، فاليوم الذي يأتي بعد هذه الليله يوم لهذه الليله الماضيه، و منه يظهر كذب المغيريه، و عدم تأييد هذا الخبر لاعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال.

فالظاهر حمل الرؤيه على رؤيه الهلال في الليل، أو قرب دخوله كما يكون في الاكثر كذلك، فعلى الاول انطباقه على المطلوب الذي هو تكذيب المغيريه ظاهر. و على الثاني قول أهل بطن نخله بدخول الشهر بمحض الرؤيه انما هو بعنوان المجاز الذي مصححه قريب دخول الليل، فينطبق حينئذ أيضا على المطلوب و ان نوقش هذا فليحمل على الاول، لان هذا متعلق بواقعه خاصه، فيجب حمله على ما يناسب و يصح.

أقول: قد عرفت وجه هذا الخبر في صدر الفصل التاسع من رسالتنا هذه، و عدم تأييده لاعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال فلا نعيده.

ثم قال رحمه الله: و قال طاب ثراه: و العجب أن الشيخ و جماعه استدلوا على القول الاول بصحيحه محمد بن قيس المذكوره، و بروايه محمد بن عيسى و بما رواه الشيخ عن جراح المدائني، قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: من رأى هلال شوال نهارا في رمضان فليتم صيامه. و استدل الشيخ بموثقه اسحاق بن عمار

المذكوره.

و أنت خير بأن الاولى تدل على خلاف مقصودهم، وكذا الثانيه و الرابعه و أما الثالثه، فضعيفه لا تصلح لمقاومه ما ذكرناه من الاخبار، و لو سلم من ذلك كان نسبتها اليه نسبه العام الى الخاص فيتخصص به، و هي محموله على الغالب من تحقق الرؤيه بعد الزوال، على أن المذكور في الروايه من رأى هلال شوال في رمضان. و لقائل أن لا- يسلم أن الرؤيه قبل الزوال في رمضان. و العجب أن صاحب المدارك تردد في المسأله زعما منه التعارض بين الخبرين و الاخبار الثالثه المذكوره انتهى كلامه رحمه الله.

قد عرفت بما ذكرته دلالة صحيحه محمد بن قيس، و روايه محمد بن عيسى على المشهور، و دلالة روايه جراح عليه غنيه عن البيان، و موثقه اسحاق و ان لم تدل على المشهور، كما زعمه الشيخ رحمه الله، لكن لا تدل على القول الثاني و لا تؤيده أيضا.

فظهر ضعف قوله رحمه الله «و أنت خير» الى قوله «و أما الثالثه فضعيفه لا- تصلح» ظاهر بناء على ظنه الخبرين (1) الاولين على المشهور و الخبرين الدالين على مذهب السيد.

و الخبرين الغير الدالين هما روايه عمر بن يزيد، و موثقه اسحاق بن عمار داله على مذهب السيد، فكيف تعارض الاخبار الستة المشتمله على الصحيحه و الحسنه و الموثقه، خبر واحد مجهول، باشماله على القاسم بن سليمان و جراح.

و أما على ما أوضحته من دلالة الصحيحه و محمد بن عيسى المعتبره على

ص: ٣٧٧

١- ١) المراد بهما صحيحه محمد بن قيس و روايه محمد بن عيسى، و هذا يدل على أنهم قد يسمون الصحيح بالمعتبر، الا أن يقال: تسميته به هنا من باب التغليب، فتأمل «منه».

المشهور و تأيدهما بروايه جراح،فليس التعجب فى عدم حكم صاحب المدارك بقول السيد،بل تعجيبى من توقفه مع قوله بدلاله الاخبار الثلاثه على المشهور كما هى واقعه،مع ظهور تأيدها بالشهره و الاستصحاب.

أقول:و ان تعجب فعجب قولهم ان روايتى جراح و ابن عيسى ضعيفتا السند،لكنهما مؤيدتان بالاصل و الاستصحاب و الشهره بين الاصحاب،و معتضدتان بصحيحه ابن قيس روايتى عمار و ابن بكير،احدهما حسنه كالصحيحه،و الاخرى موثقه كالصحيحه.

فهذا الذى أورث توقفهم فى المسأله، كما أشار اليه صاحب المدارك بقوله:

و المسأله قويه الاشكال،فان الروايتين المتضمنتين لاعتبار ذلك معتبرتا الاسناد، بل الاولى لا تقصر عن مرتبه الصحيح،لان دخولها فى مرتبه الحسن بابراهيم بن هاشم،و من ثم تردد المحقق فى النافع و المعتبر،و هو فى محله.

و قد عرفت أن روايتى جراح و ابن عيسى حسنتان،و ان روايه ابن بكير ضعيفه بأبى جعفر لا موثقه بابن فضال،فلم يبق لهم فى المسأله خبر الا- روايه حماد،و هى و ان كانت حسنه أو صحيحه،لكنها لا- تنهض حجه فى معارضه الاصل و الاستصحاب و الشهره بين الاصحاب و تلك الاخبار،و خاصه صحيحه ابن قيس و ما فى معناها من أخبار الرؤيه،و عدم الخروج عن اليقين،و الاغلب من كون الشهر تاما، الى غير ذلك مما سبقت اليه الاشاره،مع احتمال كونها محموله على التقيه كما أوأنا اليه،فالتوقف فى غير محله.

ثم قال قدس سره بعد كلام:و كان رحمه الله-يعنى صاحب الذخيره-يأول روايه اسماعيل بن الحر المجهول به عن أبى عبد الله عليه السلام:اذا غاب الهلال قبل الشفق فهو لليلته،و اذا غاب بعد الشفق فهو لليلتين.بأنه يمكن أن يكون المراد بكونه لليلتين أنه كذلك فى الاغلب،لا لكونه كذلك دائما الذى يعتبر فى علامه.

فعلى ما ذكره ليس هذا الكلام فى قوله عليه السلام لبيان اختلاف حكم الغروب قبل الشفق و بعده فى الصوم و الفطر و غيرهما، بل لبيان كون الامر فى الغالب كذلك، و ان لم يظهر للناظر الى الهلال كون هذا الهلال الذى غاب بعد الشفق لليلتين أم لا.

و هذا التأويل أو غيره لازم فى هذه الروايه، لمعارضتها روايه واضحه الدلاله معتبره السند، الداله على أن الهلال الذى غاب بعد الشفق بزمان طويل لليلته لو فرض عدم تقويه التجربه هذه الروايه.

و هذا التأويل الذى ذكره رحمه الله فى روايه اسماعيل بن الحر بعينه جار فى الحسنه التى استدل بها على مذهب السيد رحمه الله بلا تفاوت، و لا يبعد ورود الموثقه على وفق بعض العامه الذى كان فى زمانه عليه السلام.

أقول: نفى البعد عن ورود الموثقه على التقيه و تخصيصها بها ليس له وجه على الظاهر، فان الحسنه مثلها فى ذلك، كما أو مأت اليه، على أنك قد عرفت أنها ليست بموثقه، بل هى ضعيفه السند كما أوضحت.

قال رحمه الله: و بالجملة قوه المذهب المشهور بحسب الدليل واضح من تدبر ما ذكرته حق التدبر، و يرد على قوله «نسبتها اليه» الى قوله «فيتخصص بما ذكره» انما يصح لو كانت الاخبار التى ظن دلالتها على مذهب السيد داله عليه و قد عرفت حالها و حمل روايه الجراح على الغالب حمل اللفظ على الافاده القليله الحاجه أو عديمها، و ترك الافاده العظيمه الحاجه بلا ضروره داعيه اليه.

أقول: قد سبق منا فى ذلك كلام فى أوسط الفصل الثالث، فتذكر.

ثم قال رحمه الله: و على العلاوه التى ذكرها أنه سواء حمل رمضان على ما هو رمضان بحسب نفس الامر، أو على ما هو معلوم للمخاطب كونه رمضان يكون الامر بالاتمام بل كل الكلام خاليا عن الفائدة، فينبغى أن يحمل رمضان

على ما هو رمضان بحسب الظاهر، مع قطع النظر عن رؤيه الهلال، حتى يحتاج الى بيان حكمه عند الرؤيه، و يكون الامر بالاتمام افاده نفعه، و حينئذ لا يناسب التخصيص ببعء الزوال.

أقول: حاصل هذا الحديث هو أن هلال شوال قد يرى فى اليوم الثلاثين من رمضان قبل الزوال، فمن رآه فليتم صيامه، و لا يتوهم أن هذا اليوم من العيد و هو من الشهر الجديد، كما توهمه بعض العامه كأبى يوسف و الثورى و أحمد فى اعتبارهم رؤيه الهلال قبل الزوال، و جعلهم يوم الرؤيه من الشهر الجديد، فيكون فى رمضان هذا اليوم من العيد، فالغرض المسوق له الحديث هو الرد على هؤلاء العامه الذين كانوا فى عهدده عليه السلام.

و بهذا التقرير ظهر أن هذا الحديث دليل على المذهب المشهور، كما استدل به عليه الشيخ و جماعه، و ان المنع المذكور فى قوله القائل ان لا يسلم الرؤيه قبل الزوال رؤيه فى رمضان ساقط، فتأمل.

ثم قال قدس سره: و نقل صاحب المدارك من جمله الحججه على القول الثانى قوله عليه السلام «إذا رأيت الهلال فصم، و اذا رأيت فافطر» فان ذلك شامل لما قبل الزوال، و قد تقدم أن وقت النيه يستمر للمعذور الى الزوال، فيجب الصوم لرؤيه الهلال و بقاء الوقت انتهى كلامه.

و فيه أنه لا- يمكن حمل الرؤيه على عمومها، لظهور خروج رؤيه الهلال بعد الزوال عن وجوب الصوم و الفطر، فيحتاج الى التخصيص برؤيه الهلال قبل الزوال، ان حمل قوله «فصم» و قوله «فافطر» على وجوبهما فى هذا اليوم، و هو فى غايه البعد ان قلنا بالاحتمال، للاحتياج الى حمل المطلق الذى يتبادر منه الافراد الشائعه على الافراد النادره التى لا ينساق الى الاذهان بلا قرينه.

و حملها على وجوب الصوم و الفطر فى يوم الرؤيه اذا كانت قبل الزوال

فى الیوم الذى بعده، اذا كانت بعد الزوال، بزعم معلومیة هذا التفصیل لشیوعه فى هذا الزمان، أو لخصوص الراوى، مثل الاحتمال الاول فى كونه فى غایه البعد الذى لا ینساق الى الاذهان مع مزید، و هو أنه یتحتاج الى حمل قوله «فصم» على عموم المجاز، لانه عند رؤیة الهلال بعد الزوال و فى اللیل و قبل الزوال على هذا القول اذا لم یأكل یجب الصوم الحقیقى، و عند رؤیته قبل الزوال المسبوق بالاكل یجب الامساک لا الصوم الحقیقى.

و أما على تقدیر الحمل على الرؤیة الشائعه التى هی الرؤیة بعد الزوال على الرؤیة مطلقا، و حمل الصوم و الفطر على الصوم و الفطر الشائعين اللذین یكونان فى الیوم اللاحق، فلا یشتمل على تكلف أصلا.

و ما ذكره رحمه الله من أن وقت النیه یستمر للمعذور الى الزوال فهو كذلك، لكن ما یدل علیه انما یدل فیما ثبت كونه یوم صوم، فان ثبت كون هذا الیوم یوم صوم بدلیل آخر، یمكن القول بجواز النیه حین رؤیة الهلال، لظهور كونه یوم صوم حینئذ، فكان نیه المكلف وجوب الصوم قبل هذا متعذره، فیندرج حینئذ فى عموم ما یدل على جواز النیه حینئذ.

و أما اثبات كون هذا الیوم یوم صوم بدلیل یدل على جواز النیه الى هذا الوقت فیما علم كونه یوم صوم، فلا وجه له.

و بالجمله ذكر أمثال هذین الاحتمالین فى الاخبار ان صح، فانما یصح بعنوان الاحتمال فى روایه تعارض الدلیل القوی التام، لو لم یذكر و اما ذكرها للاستدلال على أمر خارج عن القانون، و نقل الاستدلال بعموم الاخبار على عدم اعتبار الرؤیة قبل الزوال عن الحر العاملی فى سنه كانت هذه المسأله دائره فى الالسنه، حتى نقل أنه یقول: ان هنا ثمانون حدیثا على عدم الاعتبار، و لم ینقل عنه وجه الدلاله.

و يمكن تقريبه بأن الامر بالصيام فى مثل قوله عليه السّلام «إذا رأيت الهلال فصم و اذا رأيت فافطر» اما محمول على رؤيته قبل الزوال بخصوصه، أو بعده بخصوصه، أو الاعم، و التقييد خلاف الاصل، فالظاهر الاطلاق، و ظاهر أن الامر بالصيام و الافطار عند رؤيه الهلال بعد الزوال هو الامر بها فى اليوم الاتى.

فينبغى أن يحتمل وجوب أحدهما عند رؤيته قبل الزوال أيضا بكونه فى اليوم الاتى، لثلا يصير كلامهم عليهم السّلام بعيدا عن الافاده كالالغاز، فيكون الاستدلال على عدم الاعتبار، هذا التقريب له وجه لا يبعد ذكره و ان كان ضعيفا فى نفسه، لاحتمال اراده الافراد الشائعه من الرؤيه، و هى رؤيته بعد الزوال و يكون غيرها مسكوتا عنه.

أقول: لا يبعد أن يكون محمولا على الرؤيه المعتمده فى دخول الشهر شرعا، و قد عرفت أن زمان دخوله من حين الغروب، فيكون المراد بتلك الرؤيه هو الرؤيه المتعارفه التى تكون بالليل، فلا تشمل أخبارها الرؤيه النهار، كما صرح بذلك الفاضل الاردبيلى فى شرح الارشاد.

و يؤيده ما سبق أن فزع المسلمين من وقت النبى صلّى الله عليه و آله و من بعده الى زماننا هذا فى تعرف دخول الشهر الى معايه الهلال و رؤيته انما كان فى ليله يحتمل فيها الرؤيه، و هى ليله الثلاثين لا فى نهارها قبل الزوال.

فاذا قيل: اذا رأيت الهلال فصم و اذا رأيت فافطر، فانما يتبادر منه الى الاذهان هذه الرؤيه المعروفه عند أهل الدين المعلومه عند كافه المسلمين، أى: اذا رأيت الهلال فى ليله الثلاثين من شعبان فصم فى نهارها، و اذا رأيت فى ليله الثلاثين من رمضان فافطر فى نهارها.

هذا هو الرؤيه المتعارفه المتبادره المفهومه من أمثال هذا الحديث، و هى ثمانون حديثا على ما سبق عن الحر العاملى رحمه الله، و اليها أشار الشيخ الطوسى رحمه الله فيما سبق نقله عنه بقوله: هذان الخبران لا يصح الاعتراض بهما على ظاهر

و لا شك أن الظاهر منهما هو هذا كما افاده رحمه الله، لا ما قد يتفق في نهار الثلاثين قبل الزوال أو بعده، إلا أن يراد ببعده الزوال هذا الفرد بخصوصه، بناء على أن اطلاق المطلق ينصرف الى الفرد الشائع المتبادر، كالوجود حيث اطلق فان المتبادر منه الخارجى لشيوعه فيه، كما صرحوا به.

و لذلك قال قدس سره متصلا بما سبق: و الداعى الى التقييد ببعده الزوال هو الشيوخ و التبادر، و حينئذ لا بعد فى هذا التقييد، بل الحق أنه اذا كان التقييد فى أمر متبادر بقرينه، و ان كانت هى شيوع مطلق فى مقيد، فحملة على العموم و الاطلاق خلاف الظاهر، إلا -حملة على المقيد، فظهر بما ذكرته ضعف الاستدلال بعموم الاخبار على الاعتبار و عدمه، و ان كان الاستدلال على الاعتبار أضعف.

أقول: قد سبق منا ما فيه كفايه، فلا نعيده فارجع اليه، و الى الله المرجع و المآل، و الحمد لله على كل حال، و صلى الله على رسوله و آله خير آل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٠) شعبان المعظم سنة (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

الرساله الذهبيه

اشاره

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

ص: ٣٨٥

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذى جعل لباس الذهب زينه لنا فى الدار الآخرة، و حرم علينا فى هذه الحياه الدنيا، لحكمه (١) هي علينا ساتره (٢)، و ذلك على لسان نبيه و آله عليهم منا صلوات وافرهم.

و بعد: فقد سألتى بعض اخوانى فى الدين، و رفقائى فى الطريق اليقين، وفقه لما يحب و يرضى، عن جواز لبس الذهب و اللباس المذهب و الصلاه فيه و عدمه، فأجبتهم بما حضرني وقت السؤال.

فالتمس منى الإشاره الى مأخذ الحكم و مدركه، و ما عليه أصحابنا فى المقامين:

ص: ٣٨٧

١- ١) يمكن أن يقال: ان الحكمه فى تحريمه أمران: داخلى و خارجى، لانه يورث الفخر و الخيلاء و كسر قلوب الفقراء، و تلتذ به النفس، فتغتر بزخارف الدنيا و حطامها، فتغفل باشتغالها بتحصيله و جمعه و ترتيبه عن المبدأ و المعاد، فتحسر يوم يناد المناد و الأظهر أنه تعبد و امتحن الله به العباد «منه».

٢- ٢) الساتره هنا بمعنى المستوره، كما فى قولهم المقدمه الفائته فانها بمعنى المفوته «منه».

فبادرت اليه امتثالاً لامره، لكونه أهلاً له أعانه الله للدارين، قائلاً ما قاله بعض الشعراء:

يشمر بالامر غير مقدور لاجل الأمر و المأمور معذور

فألفت هذه الرسالة الموسومة ب«الذهبية» أهديتها لتلك الحضرة العلية، فان وافق المسؤول فهو المأمول، و الا فهو باصلاح الفساد أولى و ترويج الكساد أخرى.

فأقول، و أنا العبد الآنس بمولاه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل، وقاه الله من الخطأ و الزلل كائنا ما كان منهما في القول و العمل:

لا- خلاف في حرمه لبس الذهب على ما صرح به بعض (1) المتأخرين جزاهم الله من الدين و أهل الدين، و هل تقبل الصلاة فيه؟ خلاف.

و أكثر كتب متأخرى أصحابنا في ابواب لباس المصلى خلو عن التعرض لذكره نفيًا و اثباتًا، و لا القدمات منهم، فكان دأبهم في بيان الأحكام الشرعية في كل باب من أبوابها الاقتصار على ايراد الأخبار تدل على حكم مذكور فيه.

فظاهرم حيث أوردوا تلك الأخبار في أبوابها، مع ضمانهم في صدر كتبهم صحة ما اشتملت عليه، و انه حجه بينهم و بين ربهم، يفيد بطلان الصلاة فيه، فهو الأجود و الأظهر بظاهر الأخبار المستفيضة.

و لذلك اعتبر صاحب الرسالة الجعفريه (2) في لباس المصلى إذا كان رجلاً- أو خنثى أن لا- يكون ذهباً، و لو كان خاتماً و لا مموها به، لصدق اسم الذهب عليه

ص: ٣٨٨

١-١) المراد بهذا البعض مولانا المجلسي قدس سره في شرحه على الفقيه «منه»

٢-٢) عبارته في رسالته هكذا: و يعتبر في الساتر أن لا يكون ذهباً للرجل و الخنثى و لو خاتماً مموها «منه».

لأن المراد به أن يجعل على ظاهره شيئاً من الذهب، بأن يطلّى الثوب أو الخاتم به.

و استدل الشارح عليه بما رواه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: حَرَامٌ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذَكَورِ أُمَّتِي وَاحِلٌ لِنَاثِمِهِمْ (١) وَ قَدْ أَشَارَ إِلَى هَذَا الْحَدِيثِ فِي الذِّكْرَى فِي مَوَاضِعَ مِنْهَا، مِنْهَا قَوْلُهُ: هَلْ ضَبَّهَ الذَّهَبُ كَالْفِضَّةِ؟ يُمْكِنُ ذَلِكَ كَاصِلٍ لِلنَّاءِ وَ الْمَنْعِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الذَّهَبِ وَ الْحَرِيرِ: هَذَا مَحْرَمَانِ عَلَى ذَكَورِ أُمَّتِي (٢).

و يحتمل المغايره و لا يضر بل ينفع كما لا يخفى.

أقول: و هذا على إطلاقه يعم حاله الصلاة و غيرها، و المكلف و غيره، و الثوب و الخاتم و غيرهما، لأن اللباس بمعنى ما يلبس، كما صرح به في القاموس (٣)، فيعم ما ذكرنا، فكما يقال لبس الثوب يقال لبس الخاتم.

و الذكر يعم الرجل و الصبي، فيكون النهي متوجهاً إلى وليه لا إليه. و بهذا و هو قوله عليه السَّلَامُ «حَرَامٌ عَلَى ذَكَورِ أُمَّتِي» استدل بعض أصحابنا على تحريم تمكين الولي الصبي من لبس الحرير.

أقول: و هذا مشترك بينه و بين الذهب، و لكنه مخصص بما رواه في الكافي في الصحيح عن أبي الصباح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلَامُ عن الذهب يحلى به الصبيان، فقال: كان على بن الحسين عليهما السَّلَامُ يحلى ولده و نساءه بالذهب و الفضة (٤) و بما فيه أيضاً في الصحيح عن داود بن سرحان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السَّلَامُ عن الذهب يحلى به الصبيان، فقال: انه كان أبي ليحلى ولده و نساءه بالذهب

ص: ٣٨٩

١-١ (١) كتنز العمال ٣١٩/١٥، ح ٤١٢١٠.

٢-٢ (٢) الذكري ص ١٨.

٣-٣ (٣) القاموس ٢٤٨/٢.

٤-٤ (٤) فروع الكافي ٤٧٥/٦، ح ١.

و الفضه فلا بأس به (١).

و لذلك قال فى الدروس: يجوز تحليه الصبيان و النساء بالذهب، نعم فى جواز تمكين الولى الصبى فى لبس الحرير خلاف، كما أو مانا اليه، و الأقوى جوازه، و لنا رساله حريره (٢) فصلنا فيه القول فى أحكام الحرير، فيطلب من هناك.

ثم أنت خبير بأن مفهوم هذه الأخبار الصحيحه و ما شاكلها، كصحيحه محمد ابن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن حليه النساء بالذهب و الفضه، فقال:

لا بأس به (٣).

و ما فى السرائر عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يحلى أهله بالذهب، قال: نعم النساء و الجوارى، فأما الغلمان فلا.

يدل على عدم جواز تحلى الرجال بالذهب مطلقا، لأن سؤالهم عن خصوص جواز تحليه الصبيان و النسوان بالذهب يدل على أن تحريم تحلى الرجال به كان فيهم أمر شائعا ذائعا مشهورا معروفا، فأغنيا عن السؤال عنه و التخصيص فى مقام الجواب بأنهم عليهم السلام كانوا يحلون الولدان و النسوان به يدل عليه، فهذه الأخبار الصحيحه أيضا يمكن أن يستدل على ما نحن بصدده أيضا، فتأمل.

فانها دلت بمفهومها على تحريم ما يصاغ من الذهب على الرجال، لأن الحلى اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب و الفضه، كما صرح به ابن الأثير فى النهايه (٤) و سيأتى، فيلزم منه تحريم خاتم الذهب و نحوه من السوار و الخلخال

ص: ٣٩٠

١-١ (١) فروع الكافى ٤٧٥/٦، ح ٢.

٢-٢ (٢) طبعت تحت رقم (٢٣) من سلسله آثار المؤلف.

٣-٣ (٣) فروع الكافى ٤٧٥/٦، ح ٣.

٤-٤ (٤) نهايه ابن الأثير ٤٣٥/١.

و ما يصاغ للسلطين من اكليل و ما يسمونه بالفارسيه حقبه، و مثل التكمه كل ذلك على الرجال.

و يدل على هذا التعميم ما رواه البيضاوى فى أوائل التفسير المشهور عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حيث قال: روى أنه عليه السّلام أخذ حريرا و ذهباً بيده، فقال: هذان حرامان على ذكور امتى حل لاناثها (١).

و مما قدمناه يظهر ضعف ما أفاده صاحب البحار قدس سره فى بعض حواشيه على فروع الكافى المعلق على ما رواه عن محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان، عن صفوان بن يحيى، عن منصور بن حازم - فالسند معتبر كالصحيح - عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: سألته عن التعويد يعلق على الحائض، فقال: نعم إذا كان فى جلد أو فضه أو قصبه حديد (٢). بقوله: و يظهر منه عدم حرمه استعمال مثل هذه الظروف من الفضه التى لا تسمى آنيه و لا ظرفا عرفا (٣).

و ذلك لأن هذا داخل فى الحلّى المسوغ لتحليه النسوان و الصبيان به كما مر فعدم تحريم الاستعمال مثل ذلك من الذهب و الفضه عليين مما لا كلام فيه، و انما الكلام فى تحريم استعماله على الرجال المكلفين من امته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله.

هذا و مما حررناه فلا يرد أن هذه الأشياء ليست بساتره للعوامه، فلا تبطل الصلاه فيها، لأن تحريم لبسها على الرجال بخصوصها مستفاد أو مصرح به فى الأخبار، و لا يخفى، و لعلمهم لذلك منعوا جواز لبسه فى الصلاه و غيرها، كما سبقت اليه الإشارة.

و اعلم أنه لا دليل لهم على تحريم لبس الذهب و كذا التحرير على الخنى

ص: ٣٩١

١- ١) كتر العمال ٣١٨/١٥.

٢- ٢) فروع الكافى ١٠٦/٣، ح ٤.

٣- ٣) مرآه العقول ٢٥١/١٣.

سوى الاحتياط، و هو ليس من الأدله الشرعيه، الا أنهم أخذوا به لما فيه من براءه الذمه يقينا بعد شغلها كذلك، و هو طريق أنيق حسن مستقيم مسلوک للاختيار الأبرار ينبغى سلوکه، و لا سيما فى هذه الأزمان المفقوده فيه المجتهد ظاهر.

لأن الذمه لما كانت مشغوله بالعباده يقينا، و كان تحصيل اليقين ببراءتها عن هذه الشغل موقوفا على ذلك الاحتياط، فلا بعد فى القول بوجوبه. الا أن يقال:

تحصيل اليقين بالبراءه غير واجب، بل يكفى مجرد إذن بها، و فيه شىء تأمل.

فان قلت: حكمهم هذا منقوض بما رواه أخطب خوارزم فى الفصل السابع عشر فى بيان ما أنزل الله من الآيات فى شأن سيدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه بقوله:

أخبرنا الإمام الى قوله فقال لهم النبي انما وليكم الله و رسوله الى قوله و هم راعون، ثم ان النبي صلى الله عليه و آله خرج الى المسجد و الناس بين قائم و راع، فبصر بسائل فقال له النبي صلى الله عليه و آله: هل أعطاك أحد شيئا؟ فقال: نعم خاتما من الذهب، فقال له النبي صلى الله عليه و آله: من أعطاك؟ فقال: ذلك القائم و أومى بيده الى على عليه السلام فقال له النبي صلى الله عليه و آله: على أى حال أعطاك؟ فقال: أعطانى و هو راع، فكبر النبي صلى الله عليه و آله ثم قرأ «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (١).

قلت: قال الفاضل الأردبيلي رحمه الله فى حاشيته على آيات أحكامه متعلقه بهذا الحديث: لعل الذهب زيادته غلطا من الراوى، أو من الناسخ، أو من السائل، و لهذا ما وجد فى غيره، بل الموجود الفضة فى مجمع البيان فى هذه الروايه. و يحتمل أن يكون عنده عليه السلام غير لابس له، أو صار ذهباً لما أعطاه السائل.

أقول: و يحتمل أن يكون وقوع هذه الواقعة قبل تحريم لبس الذهب، فانه

ص: ٣٩٢

كان حلالاً في أوائل الإسلام، و كان يجوز التختم بالذهب.

كما يدل عليه في الكافي عن ابن القداح عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: ان النبي صَلَّى الله عليه وآله تختم في يساره بخاتم من ذهب، ثم خرج على الناس، فطفق الناس ينظرون اليه، فوضع يده اليمنى على خنصره اليسرى حتى رجع الى البيت فرمى به فما لبسه (١).

و على هذا فلا حاجة الى هذه الاحتمالات البعيده، و لا سيما احتمال كونه عنده عليه السّلام غير لابس له، فانه نقل أنه عليه السّلام حين سأله سائل و هو راعٍ في صلاته فأومى اليه بخنصره اليمنى، فأخذ السائل الخاتم من خنصره.

و يؤيد كونه من الذهب أنه كان من غنائم دار الحرب، قتل على عليه السّلام واحد من أبطال المشركين و نزع الخاتم من اصبعه، و جاء به الى النبي صَلَّى الله عليه وآله، فأعطاه النبي صَلَّى الله عليه وآله.

كما روى عن الصادق عليه السّلام أنه قال: ان الخاتم الذي تصدق به أمير المؤمنين عليه السّلام وزن حلقته أربعة مثاقيل فضه، و وزن فضته خمسة مثاقيل، و هي ياقوته حمراء قيمه خراج الشام، و خراج الشام ستمائة حمل فضه و أربعة أحمال من الذهب.

دولتوق بن الحران قتله أمير المؤمنين عليه السّلام و أخذ الخاتم من اصبعه، و أتى به الى النبي صَلَّى الله عليه وآله من جمله الغنائم، فأعطاه النبي صَلَّى الله عليه وآله، فجعله في اصبعه صلوات الله عليه.

و لعله رحمه الله فهم من قوله «وزن حلقته أربعة مثاقيل فضه» أن حلقته كانت فضه، و لا دلالة له عليه كما لا دلالة في قوله «و وزن فضته خمسة مثاقيل» عليه، بل المراد أن حلقته بهذا الوزن و هذا المقدار و لا أنها كانت فضه أو ذهباً، فلا دلالة عليه.

ص: ٣٩٣

على أنا نقول: كما يحتمل أن يكون الذهب زياده غلطا من أحد الثلاثة، يحتمل أن تكون الفضه كذلك، تأمل.

هذا و فى الكافى بسند مجهول عن جراح المدائنى عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

لا تجعل فى يدك خاتما من ذهب (١).

و انما حكمنا بكونه مجهول السند تبعا للمشهور، و الا فهو حسن سنده عند التحقيق، و هو فى الكافى هكذا: أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن النضر ابن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن جراح المدائنى.

و ذلك ان ابن سليمان هذا و المدائنى ذاك إماميان لا قدح فيهما، و لكل كتاب يرويه عنه جماعه، منهم النضر بن سويد.

و قد قال بعض مهره الفن: ان من المدح كون الرجل صاحب كتاب فى الأمور الدينيه و ما قرب منها.

ثم قال بعد كلام: فإذا كان الرجل الإمامى اجتهد و بلغ مجهوده فى الأمور المتطاولة و الأزمان المتكاثرة ليلا و نهارا فى تصنيف ما ذكرناه أو تأليفه، فلا ريب أنه ممدوح فى الشرع و عند أهله، و لا يخفى على أحد كما فى زماننا أيضا.

فلذلك نرى أئمة الرجال يذكرون الرجال و يعدون لهم كذا و كذا كتبا، حتى يذكرون كتاب المشيخه و يتطرقون اليه بطرق متعدده و غير متعدده، و يدققون و يفتشون أن هذا الكتاب له أو لروايه، فلو لم يكن كون الرجل صاحب الكتاب مع عدم التصريح بدم فيه مدحا كليا معتبرا شرعا لكان ذكره فى الرجال فى محل العبث.

ثم قال: فظهر أن الرجل إذا صنف كتابا أو ألفه أو كان راويا عن معتبر، أو يروى عنه المعبر، فان ذلك دليل للاعتبار و المدح.

ص: ٣٩٤

هذا و روى الشيخ باسناده عن موسى بن أكييل النميرى عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الحديد انه حليه أهل النار، و الذهب حليه أهل الجنة، و جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء، فحرم على الرجال لبسه و الصلاه فيه (١).

و هذا مع كونه ناصا بحرمة الصلاه فيه، صريح فى حرمة لبسه، ثوبا كان أو خاتما أو غيرهما مما يلبس، فكلما يصدق عليه أنه لباس الذهب حرم على الرجال لبسه و الصلاه فيه.

و بهذا الحديث استدل صاحب الذكرى فيه على تحريم الصلاه للرجال فى الذهب، حيث قال فى فصل الساتر: تجوز الصلاه فى كلما يستر العوره عدا أمور، و عدها الى أن قال: و رابعها الذهب و الصلاه فيه حرام على الرجال لقول الصادق عليه السّلام: جعل الله الذهب حليه أهل الجنة، فحرم على الرجال لبسه و الصلاه فيه، رواه موسى بن أكييل النميرى عنه، و فعل المنهى عنه مفسده للعباده (٢) الى هنا كلامه طاب منامه.

و فى حذفه و إيصاله و تغييره بين الحديث بما هو مخل بل مفسد تأمل.

و قال الفاضل المجلسى قدس سره فى شرحه على الفقيه بعد الإشاره الى الخلاف فى بطلان الصلاه فى الذهب، و خبر موسى بن أكييل النميرى يدل على النهى، و الأحوط البطلان (٣).

و فى نهايه ابن الأثير: و فيه «جاء رجل و عليه خاتم من حديد، فقال: ما لى أرى عليك حليه أهل النار» الحلّى اسم لكل ما يتزين به من مصاغ الذهب و الفضه، و الجمع حلّى بالضم و الكسر، و جمع الحلّيه حلّى، مثل لحيه و لحا،

ص: ٣٩٥

١-١) تهذيب الأحكام ٢/٢٢٧.

٢-٢) الذكرى ص ١٤٢-١٤٦.

٣-٣) روضه المتقين ٢/١٣٨.

و ربما ضم: و تطلق الحليه على الصفه أيضا. و انما جعلها حليه أهل النار، لأن الحديد زى بعض الكفار و هم أهل النار. و قيل: انما كرهه لاجل نتنه و زهو كته، و قال فى خاتم الشبه: ربح الأصنام، لأن الأصنام كانت تتخذ من الشبه (١) انتهى كلامه.

ثم قال عليه السّلام: و جعل الله الحديد فى الدنيا زينه الجن و الشياطين، فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه فى الصلاه، الا أن يكون فى قتال عدو فلا بأس به.

قال قلت: فالرجل فى السفر يكون معه السكين فى خفه لا يستغنى عنه، أو فى سراويله مشدود، أو المفتاح يخشى ان وضعه ضاع، أو يكون فى وسط المنطقه من حديد.

قال: لا بأس بالسكين و المنطقه للمسافر أو فى وقت الضروره، و كذلك المفتاح إذا خاف الضيعه و النسيان، و لا بأس بالسيف و كل آله السلاح فى الحرب، و فى غير ذلك لا تجوز الصلاه فى شىء من الحديد، فانه نجس مسوخ (٢).

و الظاهر أن هذا محمول على الكراهه، و المراد بالنجاسه هنا الاستخبات و كراهه استصحابه فى الصلاه كما ذكره فى المعتبر لانه ليس بنجس باجماع الطوائف، و كيف يكون نجسا و قد قال الله تعالى فى معرض الامتتان «وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ» (٣) و لا منه فى انزال النجس.

و لذلك قال بعض متأخرى أصحابنا بعد شرح قوله عليه السّلام «ما طهر الله يدا

ص: ٣٩٤

١-١) نهايه ابن الأثير ٤٣٥/١.

٢-٢) التهذيب ٢٢٧/٢.

٣-٣) سوره الحديد: ٢٥.

فيها حلقة حديد» (١) بأن الظاهر أنه جملة دعائيه للكراهه المؤكده و يمكن أن تكون خبريه، و يكون المراد بعدم الطهاره المعنويه، و لعل قوله بنجاسه الحديد لظاهر الأخبار الضعيفه، و الحق أنه مع النجاسه لا يمكن الانتفاع منه مع أنه من الله تعالى على العباد بكثره منافعه في سوره الحديد. نعم يكره الصلاه فيه إذا كان ظاهرا (٢).

و في الذكرى عن صحيح مسلم عن على عليه السلام ان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله ينهى عن لبس القسى و المعصر و عن التختم بالذهب و عن قراءه القرآن في الركوع ثم قال قلت: القسى بفتح القاف و تشديد السين المهمله منسوب الى القس موضع، و هى من ثياب مصر فيها حرير (٣).

و فى الفقيه بسنده المتصل الى أبى الجارود عن أبى جعفر عليه السلام أن النبى صَلَّى الله عليه و آله قال لعلى عليه السلام: انى أحب لك ما أحب لنفسى، و أكره لك ما أكره لنفسى، فلا تتختم بخاتم الذهب فانه زينتك فى الآخره (٤). أى: الذهب لا خصوص الخاتم منه زينتك فى الآخره.

و يؤيده ما سياتى من موثقه روح بن عبد الرحيم حيث قال: لا تختم بالذهب فانه زينتك فى الآخره (٥) و قوله تعالى فى بيان حال المؤمنين فى الجنه «يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ» (٦).

ص: ٣٩٧

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢٥٣/١.

٢- ٢) روضه المتقين ١٣٨/٢.

٣- ٣) الذكرى ص ١٤٧.

٤- ٤) من لا يحضره الفقيه ٢٥٣/١.

٥- ٥) فروع الكافى ٤٦٨/٦، ح ٥.

٦- ٦) سوره الكهف: ٣١.

روى عن النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله أنه قال: لو أن أدنى أهل الجنة حليه ادلت حليه بحليته أهل الدنيا جميعا لكان ما يحليه الله به في الآخرة أفضل من حليه أهل الدنيا جميعا. كذا ورد في طرق العامه عن أبي هريره. و في متن الحديث تشويش لا يخفى.

أو الخاتم باعتبار كونه ذهباً و تحققة في ضمن هذا النوع، فيرجع الى الأول لا الخاتم منفرداً من غير قيد، فانه كما يكون زينه في الآخرة، كذلك يكون في الدنيا، فهذا التعليل يفيد أن التزين بالذهب مطلقاً حرام في الدنيا على الرجال، لانه من زينه الآخرة.

و لا تتوهم من ظاهر اختصاص الحكم به عليه السلام، لقوله صَلَّى اللهُ عليه و آله: حكمى على الواحد حكمى على الجماعه (١).

و قوله في تنمه الخبر: و لا- تلبس القرمز فانه من أردية ابليس، و لا- تركب بميشره (٢) حمراء فانها من مراكب ابليس، و لا- تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه (٣)، فان تحريم لبس الحرير و كراهه القرمز و غيره لا اختصاص له به عليه السلام.

و اعلم أن الكراهه المذكوره في الحديث بالمعنى الأعم من الحرمة و الكراهه بأن يكون في التختم بخاتم الذهب و لباس الحرير على الحرمة، و في البواقي على الكراهه، فان استعمالها في هذا المعنى شائع في كلامهم، و سيأتى غير مره

ص: ٣٩٨

١-١) عوالى اللالى ٩٨/٢.

٢-٢) قيل: هى تعمل من حرير أو ديباج كالفراش الصغير، و تحشى بقطن أو صوف أو ريش يجعلها الراكب تحته على الرحال فوق الجمال، و هل يدخل فيه مباشر النيروج؟ الظاهر الدخول لعموم اللفظ «منه».

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢٥٣/١.

و فى الأخبار كما لا يخفى على أولى الأبصار.

تنبيه:

لما كان الحرير لملاسته مما تلتذ به القوه اللامسه

المنتسبه فى الظاهر جلد البدن، كان هو المدرك للعذاب و الآلام و أولى باللذات، و إذا قيل «كَلَّمَا نَضَتْ جُودُهُمْ يَدْلُنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (١) خص الاحراق به، فتأمل فيه.

فصل حكم الصلاه فى الذهب

[حكم الصلاه فى الذهب]

دليل القائل بصحة الصلاه فى الذهب هو الأصل، فانه دليل متين يجب التمسك به، الى أن يرد على خلافه دليل أقوى من نص صحيح صريح أو اجماع و نحوهما، و اطلاق الصلاه لا يقيد الا بدليل و ليس، فان هذه الأخبار و ما شاكلها غير نقيه السند.

لان روايه موسى بن أكيل النميرى مرسله على ما رواه الشيخ، و نقله الفاضل المجلسى قدس سره فى شرحه على الفقيه (٢).

و كذا فى الكافى، لان السند فيه هكذا: محمد بن يحيى، عن بعض أصحابنا عن على بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميرى، عن أبى عبد الله عليه السلام، قال:

سألته عن الرجل يكون فى السفر و معه السكين فى خفه الحديث (٣).

ص: ٣٩٩

١-١) سوره النساء: ٥٦.

٢-٢) روضه المتقين ١٣٨/٢.

٣-٣) فروع الكافى ٤٠٠/٣، ح ١٣.

و لم يذكر فيه ما هو مناط الاستدلال، أعنى من الحديث الى قوله سألته عن الرجل، والمراسيل مطلقا و ان كان من ابن ابي عمير مما لا تركز النفس عليه و لا تميل ميلا ما اليه، كما ذكرناه في بعض رسائلنا، و فصل القول فيه الشهيد الثاني في درايه الحديث.

و روايه ابي الجارود الهمداني زياد بن المنذر ضعيفه السند به، لانه زيدي المذهب مذموم مقدوح فيه، الا أن الشيخ ابن الغضائري قال: و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، و يعتمدون ما رواه محمد بن بكر الارجني (١).

أقول: و في طريق الصدوق اليه في الفقيه محمد بن سنان، كما هو المذكور في مشيخته هكذا: و ما كان فيه عن زياد بن المنذر ابي الجارود، فقد روته عن محمد بن علي ما جيلويه رضى الله عنه، عن عمه محمد بن ابي القاسم، عن محمد ابن علي القرشي الكوفي، عن محمد بن سنان، عن ابي الجارود زياد بن المنذر الكوفي (٢) انتهى السند.

و الحق عندي أن محمد بن سنان ثقه في نفسه، كما فصلناه في بعض رسائلنا و لكن ابي الجارود كان ضعيفا، كما نص عليه الشيخ في الفهرست، و هو الظاهر من الكشي، حيث قال: و كان أبو الجارود مكفوفاً أعمى أعمى القلب، ثم ذكر في ذمه أخبارا تضمن بعضها كونه كذابا كافرا (٣).

و قد نص بضعف السند المذكور مولانا عناية الله القهبائي في أواخر كتابه الكبير المسمى بمجمع الرجال بعد نقله عن مشيخته الفقيه مع اصراره في غير هذا الموضوع صحه محمد هذا و جلاله قدره و كونه ثقه و جيها عند الجواد و أبيه عليهما السلام

ص: ٤٠٠

١-١) رجال العلامة ص ٢٢٣.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٤/٤٤٦.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٢/٤٩٥.

و أما الشيخ الجليل النجاشي، فلم ينص في أبي الجارود هذا بمدح و لا قدح.

أقول: و لكن روايه الصدوق هذا الحديث في كتاب من لا يحضره الفقيه يدل على أنه كان معمولاً به عنده، لانه قد ضمن في صدر الكتاب صحه ما اشتمل عليه و أنه حجه بينه و بين ربه.

و مثله ثقة الاسلام صاحب الكافي، مع أنه مذكور فيه بسند موثق هكذا:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن غالب بن عثمان، عن روح بن عبد الرحيم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لامير المؤمنين عليه السلام: لا تختم بالذهب فانه زينتك في الآخرة (1).

فان قلت: غالب بن عثمان مشترك بين المنقري الواقفي الثقة و الهمداني الزيدي الشاعر المهمل، و كلاهما يرويان عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام. فهذا السند أيضا صحيح أو ضعيف للاشتراك المذكور من غير قرينه معينه.

قلت: بل هنا قرينتان معينتان، الأولى: أن الحسن بن علي بن فضال انما يروى عن المنقري دون الهمداني، و الثانية: أن المنقري يروى عن روح بن عبد الرحيم لا الهمداني، فكل من الراوى و المروى عنه قرينه معينه، كما يظهر للناظر في اصول الأصحاب، فظهر أن هذا السند موثق.

و الظاهر من متنه كما أشرنا اليه تحريم الزينه بالذهب للرجال مطلقا من غير فرق في ذلك بين الساتر و غيره حتى التكمه و الزره، لصدق اسم الذهب عليه فلو لبس قباء مزروره بالذهب و صلى فيها بطلت صلاته.

هذا و أما ما رواه شارح الجعفرية، فهو و ان كان مذكورا في الكتب الفقهيه تصريحا و تلويحا كالمدارك و غيره، الا أنا لم نقف الى الان على سنده، فهو غير معلوم الصحه، مع أنه يمكن حمل هذه الأخبار على ضرب من الكراهه، بل

ص: ٤٠١

ظاهر بغضها صريحه فى ذلك.

فان قلت: قد استعملت الكراهه فى بعض الأخبار موضع الحرمة، و لذلك حمل صاحب المدارك الجليل تبعاً لشيخه النبيل مولانا، أحمد الأردبيلي قدس سرهما فى شرحه على الارشاد كراهه لبس الحرير الوارده فى بعض الأخبار، كخبر جراً؟؟؟ ح المدائنى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالديباج و يكره لباس الحرير، على الحرمة، فليحمل الكراهه المذكوره فى الحديث النبوى عليها، كما مرت اليه الاشارة بقريته غيره من الأخبار المذكوره الداله على تحريم لبس الذهب.

قلت: كذلك قد استعملت الحرمة فى بعض الأخبار موضع الكراهه الشديده كقوله «محاش النساء على امتى حرام (١)» و قوله فى حديث الحديد «فحرم على الرجل المسلم أن يلبسه فى الصلاه (٢)» فان المراد بالحرام هنا ليس ماندم فاعله و يعاقب عليه، كما هو المعروف بين الأصوليين، بل المراد به الكراهه.

و قال العالم الربانى مولانا أحمد فى شرح الارشاد: بالغ ابن الجنيد و حرم فى ظاهر كلامه الصلاه فى ثوب علمه حرير، بل قد حرم الديبج أيضاً. ثم قال:

الا أن يكون المراد الكراهه، فانهم كثيرا يعبرون عنها بالتحريم (٣).

و مما ذكرناه يعلم أن حمل كراهه لبس الحرير الوارده فى الأخبار على الحرمة كما فعله صاحب المدارك، مع أن الكراهه لا تستلزم الحرمة بخلاف العكس، ليس بأولى من حمل الحرمة المذكوره فيها، كقوله «حرام» على الكراهه، بل

ص: ٤٠٢

١-١ (١) عوالى اللالى ١٣٤/٢.

٢-٢ (٢) تهذيب الأحكام ٢٢٧/٢.

٣-٣ (٣) مجمع الفائدة ٨٦/٢.

هذا أولى لما عرفته و الأصل، و لنا معه فى الرساله الحريره مباحثات لطيفه تطلب من هناك.

فليحمل الحرمه المذكوره فى الأخبار المذكوره فى لباس الذهب على الكراهه، و لا ترجيح هنا لاحد الحملين على آخر، الا من جهه قول بعضهم بعدم خلافهم فى حرمه لبس الذهب، و لولاه لكان القول باباحه لبسه مطلقا نظرا الى التوفيق بين الأخبار أقوى، لتأييده بالاباحه الأصلية السالمه عن المعارضات النقليه حيث لا ترجيح لاحد الحملين على الاخر فتبقى الاباحه على أصلها.

أقول: و هنا ترجيح آخر، و هو أنه ليس فى روايه روح بن عبد الرحيم الثقه ما رواه أبو الجارود فى صدر الروايه من لفظه المحبه و الكراهه، لتكون قرينه على كراهه التختم بالذهب، مع أنه منقوض بقوله و لا- تلبس الحرير فان حرمة لا- نزاع فيها، فكما لا ينافيها لفظه الكراهه، فكذلك لا ينافى تحريم الذهب. فما يقال فى الاعتذار عن هذا يمكن أن يقال فى الاعتذار عن ذاك.

فان قلت: قد تقرر عندهم ان الحديث المزيد على غيره من الاحاديث المرويّه فى معناه مقبول، حيث لا يقع منافيا لما رواه غيره من الثقات و هنا كذلك.

قلت: ان المزيد انما يقبل إذا وقعت اراده من السبقه (1) لا مطلقا، و هنا ليس كذلك لما عرفته من ضعف أبى الجارود و كذبه بل كفره نعوذ بالله.

على أنا نقول: لما كانت حرمه اللبس فيهم اتفاقيه على القول المذكور، فيمكن أن يقال: ان لبسه فى جميع الاوقات و منه وقت الصلاه منهى، و النهى فى العباده مفسد إذا تعلق بعينها أو جزءها أو شرطها، و ستر العوره (2) من شرط

ص: ٤٠٣

١- ١) كذا، و لا مفهوم للكلمه.

٢- ٢) هذا على تقدير تمامه يدل على بطلان الصلاه فى الذهب إذا كان سائرا، و أما فى غير الصلاه فلا دلالة له عليه «منه».

صححة الصلاة، فالاحوط البطلان في غير حال الضرورة، فخذ الحائط لدينك لتكون في الصلاة التي هي معراج المؤمن على يقينك.

وقد أطبق جميع أهل الاسلام على أنه طريق منج، وقد وردت عليها تنبيهات بل تصريحات عن الصادقين صلوات الله عليهم أجمعين، كقولهم:

ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط. والحاجه اليه في زماننا هذا أشد و أكثر لفقد المجتهد ظاهرا، فمن أخذ به نجا و من تركه هلك، والله الموفق و المعين.

فصل تحقيق حول كلام الأصحاب في المسأله

[تحقيق حول كلام الأصحاب في المسأله]

و يستفاد مما أفاده الشارح الفاضل الأردبيلي في شرح الارشاد أن هنا مذهبا ثالثا، وهو عدم بطلان الصلاة في خاتم الذهب، لعدم النهي الصريح عن الصلاة فيه و بطلانها في غيره من اللباس الذهبي، لوجود النهي الصريح فيه، وهو كما قال أمر غريب عجيب.

و هذه عبارته بعد كلام لا حاجه بنا الى نقله في مسألتنا هذه: وكذا الفرق بين النهي الصريح و غيره ليس بجيد، لانه إذا وجد النهي فالدليل جار، ففرق المحقق بين خاتم الذهب و مال الغير و بين الحرير الذي ليس بساتر بالبطلان فيه دونهما، لوجود النهي الصريح عن الصلاة في الحرير دونهما، و ارتضاه الشارح مما يتعجب منه.

أقول: النهي في قوله «فلا- تختم بخاتم ذهب» يعم الاوقات كلها، و منها وقت الصلاة، فالنهي عن الصلاة فيه يكون صريحا، و كذا قوله «جعل الله الذهب في

الدنيا زينه النساء فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه» (١) يعم الخاتم و غيره، فيكون النهى عن الصلاة فيه أيضا صريحا.

بل لا يبعد أن يقال: ان النهى فى قوله «حرم لباس الحرير و الذهب على ذكور امتى» نهى صريح عن الصلاة فى خاتم الذهب، الا أن يقال: ان المراد بالنهى الصريح هنا ما أشار اليه الفاضل الأردبيلى رحمه الله فى حاشيته على هذا الموضوع من شرحه بقوله: الا أن يقال: يفهم البطلان من صريح النهى، بأن يقال لا تصلوا فيه، فان المتبادر منه عدم الرضا بالصلاة فيه دون النهى العالم، و فيه تأمل، انتهى كلامه رفع فى عليين مقامه.

و قال الشهيد فى الذكرى: الصلاة فى الذهب حرام على الرجال، فلوموه ثوبا و صلى فيه بطلت، بل لو لبس خاتما و صلى فيه بطلت صلاته، قاله الفاضل.

و قوى فى المعتبر عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب، و لوموه الخاتم بالذهب فالظاهر تحريمه، لصدق اسم الذهب عليه. نعم لو تقادم عهده حتى اندرس و زال مسماه جاز.

ثم قال: و مثله الاعلام على الثياب من الذهب أو المموه به فى المنع من لبسه و الصلاة فيه، ثم نقل عن أبى الصلاح أنه قال: تكره الصلاة فى الثوب المذهب و الملحم بالحرير و الذهب (٢).

و اعلم أن كلام المحقق فى الشرائع صريح فى صحة الصلاة فى لباس الذهب مطلقا، ساترا كان أم غيره، لانه قال فيه: المقدمه الرابعه فى لباس المصلى ثم عد ما لا تجوز الصلاة فيه منه، ساكتا عن لباس الذهب مطلقا.

ثم قال: السابعه: كل ما عدا ما ذكرناه تصح الصلاة فيه، بشرط أن يكون

ص: ٤٠٥

١-١) تهذيب الأحكام ٢/٢٢٧.

٢-٢) الذكرى ص ١٤٦.

قد عرفت أن مما عدا ما ذكره لباس الذهب، فتصح الصلاة فيه مطلقا عن رأيه هذا. و على هذا فلا وجه لتخصيصه في المعبر (٢) عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب، و الظاهر أنه من باب تحديد الرد حيثئذ و تغييره.

أقول: و يمكن أن يستدل من قبله و من يحذو حذوه بأن لباس الذهب من الزينه، و كل زينه يجوز التزين بها في الصلاة و غيرها الا- ما أخرجه الدليل، و ليس هذا منه. أما الأولى، فظاهره و أما الثانيه، فلعموم «مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ» (٣) و أما الثالثه، فلعدم دليل هنا يصلح لإخراجه الا دعوى بعضهم عدم الخلاف في حرمه لبس الذهب، و هو غير ثابت عنده.

و أما تخصيص ما هو قطعي المتن و ظني الدلاله بما هو ظني المتن و قطعي الدلاله على القول بجواز تخصيصه به، فانما يصح بعد ثبوت ظنيه متنه؟؟؟ و قطعيه دلالته.

و هذا كلاهما في حيز المنع. أما الأولى، فلعدم صحه هذه الأخبار الغير البالغه حد التواتر، فلا يحصل بها الظن بصدور النهي عن المعصوم، فلا يصح تخصيص الآيه بها. و أما الثانيه، فلما سبق من مساواه الحملين و الإباحه الأصلية فتأمل.

فان قلت: لعله يقول ان النهي في شرط العباده انما يفسدها إذا كان ذلك الشرط عباده مستقله، و اما إذا لم يكن كذلك فلا، مثلا ازاله النجاسه شرط لصحه الصلاة و لا يضره نهيهها بماء مغصوب في مكان مغصوب و بآله مغصوبه و بفعل غاسل قهرا

١-١ (١) الشرائع ٦٨/١-٦٩.

٢-٢ (٢) المعبر ٨٧/٢.

٣-٣ (٣) سوره الاعراف: ٣٢.

بخلاف الغسل، فإنه يبطل لكونه عباده مستقلة.

قلت: ستر العوره باللباس ليس كإزاله النجاسه، بل هو كالغسل لوجوب سترها فى الصلاه و غيرها، لقوله تعالى «يا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ» (١) فإنه يدل على قبح الكشف، و ان الستر مراد الله.

و كيف لا- يكون سترها باللباس كذلك، و هم مطبقون على بطلان الصلاه فى اللباس الحرير و المغصوب، معللين بأن النهى هنا راجع الى شرط الصلاه فيفسدها و حينئذ فلا- فرق فى الساترين بين كونه ذهباً و حريراً و مغصوباً، فان النهى راجع الى شرط العباده، فالفرق المذكور هنا غير مؤثر.

و الاظهر أن يقال: ان دعوى الاتفاق على حرمة لبسه غير ثابت، كيف و قد سبق النقل عن أبى الصلاح أنه قال بكراهه (٢) الصلاه فى الثوب المذهب.

و العقل و النقل متفقان على أن الأصل فى الاشياء الإباحه، و غيرها يحتاج الى الدليل، فان الأصل صحه الصلاه فى مطلق اللباس حتى يخرج الدليل بخصوصه و عدم هذا التكليف و هو كفى النفس و منعها عن لباس المذهب و هو من الزينه حكم بصحه الصلاه فيه مطلقاً، ساتراً كان أم لا فتدبر.

و أعلم أنهم اختلفوا فى العمل بالحسن، فمنهم من عمل به مطلقاً، و منهم من رده مطلقاً و هم أكثر، حيث شرطوا فى قبول الروايه الإيمان و العداله، كما قطع به علامه فى كتبه الأصوليه، و فصل آخرون كالمحقق فى المعبر و الشهيد فى الذكرى فقبلوه، و ربما ترقوا الى الضعيف أيضاً إذا كان العمل بمضمونه مشتهراً بين الأصحاب، حتى قدموه على الصحيح، حيث لا يكون العمل بمضمونه مشتهراً.

ص: ٤٠٧

١- ١) سورة الاعراف: ٢٦.

٢- ٢) يمكن أن يكون مراده بالكراهه هنا هو الحرمة كما قالوا فى نظائره «منه».

و كذا اختلفوا فى العمل بالموثق نحو اختلافهم فى الحسن، فقبله قوم مطلقا و رده آخرون، و فصل ثالث، كذا فى درايه الحديث للشهيد الثانى.

و مقتضاه أن يكون العلامه مصححا للصلاه إذا وقعت فى خاتم ذهب، و المحقق مبطلا لها على عكس ما سبق نقله عنهما، و لعله لذلك لم يقدح فى سند الحديث بل رواه، الا أن النهى فيه غير صريح فى بطلان الصلاه.

و فيه ما فيه، و الظاهر أنه لا يقول بحسن روايه المدائنى بل يقول: انها مجهوله السند، كما فى المشهور. و فيه أيضا ما عرفته.

و أما الفاضل العلامه، فلما رأى الأخبار الوارده فى تلك المسأله مستفيضه مؤيده بمفهوم الأخبار الصحيحه، و قد عمل بمضمونها أكثر السلف و الخلف، حكم بتحريم لبسه و بطلان الصلاه فيه مطلقا، و لو كان خاتما مموها به، فمدار عمله بها على استفاضتها، و عمل أكثر الأصحاب بها، مع قطع النظر عن كونها حسنه أو موثقه أو ضعيفه، مع أن العمل بها مما يقتضيه سلوك طريق الاحتياط المبرئ للذمه يقينا لو شغلها كذلك.

فصل حكم حمل الذهب فى الصلاه

اشاره

[حكم حمل الذهب فى الصلاه]

إذا حمل الذهب أو القرآن المذهب و نحوه فى صلاته، فالظاهر أنه غير محرم و لا مبطل، لأنه ليس بلباس و لا زينه، و النهى متعلق بهما، فمن صلى و معه خاتم ذهب غير لابس به صحت صلاته، لأن المنهى عنه هو التختم به فى الصلاه و غيرها لا استصحابه فيهما، كما نبه عليه الفاضل الأردبيلى رحمه الله فى كلامه المنقول عنه سابقا.

و يدل عليه عموم ما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه بسندين أحدهما أضعف من الآخر، عن صفوان الجمال، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن معي أهلي و إنني أريد الحج فأشد نفقتي في حقوى، قال: نعم فإن أبي عليه السلام كان يقول: من قوه المسافر حفظ نفقته (١).

قال الفاضل المجلسي قدس سره في شرحه على الفقيه: ترك استفضاله يدل على جواز الصلاة معها و لو كان دنائير، مع أنه لم يرد نهى فيه. و ليس بتزين للذهب حتى يكون حراما، و الظاهر من النهى على تقدير صحته هو التزين. و ربما يقال بالجواز لأنه موضع الضرورة (٢).

أقول: لا- وجه لحمله على الضرورة بعد إقامه الدليل على جوازه في غيرها أيضا حيث لم يكن زينه و لا منها عنه، مع ورود كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى.

و في صحيحه على بن أسباط عن عمه يعقوب بن سالم، قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام تكون معي الدراهم فيها تماثيل و أنا محرم، فأجعلها في همياني و أشده في وسطى، قال: لا بأس أو ليس هي نفقتك و عليها اعتمادك بعد الله عز و جل (٣).

و قال آخوندنا فيض قدس سره في كلام له فارسي في جواب من استفتاه عن جواز استصحاب الذهب و القرآن المذهب و الاحراز و العضائد و غيرها من الاشياء المذهبه حال الصلاة ما حاصله:

ان المنهى عنه انما هو اللباس المذهب للرجال مطلقا في الصلاة و غيرها، و أما حمل الذهب معه و الاشياء المذهبه، فلا بأس به في الصلاة و غيرها، و الخاتم

ص: ٤٠٩

١-١) من لا يحضره الفقيه ٢/٢٨٠.

٢-٢) روضه المتقين ٤/٢٢٩.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢/٢٨٠.

من جمله اللباس.

و أما ما ورد من حديث ذم تحليه المصاحف في ضمن اشترط الساعه،فهو على تقدير صحته غير صريح في تحريم تذهيب القرآن المجيد بخصوصه،مع أن الأحاديث المعتمده في الكافي و التهذيب تدل على جواز تذهيبه،و العلم عند الله و أهله.

و يظهر منه أنه يذهب الى تحريم اللباس المذهب على الرجال مطلقا،ساترا كان أم غيره،و لهذا عد الخاتم من اللباس المحرم لبسه في الصلاة و غيرها،كسائر الالبسه الذهبية المنهى عنها مطلقا.

و انما خص تحريمه بالرجال،لأن الخناثي لا نص فيهم على الخصوص، و انما أدخلهم الأصحاب في هذا الباب من باب الأخذ بالاحتياط،كما مرت إليه الإشاره.

ثم الظاهر من كلامه كغيره عدم الفرق في الذهب الجائر استصحابه في الصلاة بين المسكوك منه و غيره،و هو الظاهر من عموم روايه صفوان و ترك استفضاله عليه السلام،مع أنه لم يرد في واحد منهما نهى.

فإذا نضم إليه قولهم عليهم السلام«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»أفاد جواز ذلك مطلقا،لأن شيئا منهما ليس بتزين بالذهب،ظاهرا كان أم مستورا،فتخصيصها بما لو كان دنانير و هي المسكوك من الذهب غير جيد.

و قوله«فأشد نفقتى فى حقوى»لا- ينافيه،اذ لا- مانع من أن يكون فى هميانه المشدود فى حقوه مع دنانير قطع الذهب غير المسكوكه المراد بها بيعها وقت الحاجه و انفاقها.

فان مدار الاستدلال على عموم المقال و ترك الاستفصال،و هما كما يعمان الدنانير و الدراهم،يشملان القطاع الغير المسكوكه،بل مطلق المصاغ من الذهب و الفضة

ص: ٤١٠

كالخاتم و السوار و الخلخال و نحوها المراد بهما التجاره و الانفاق. هذا كله على القول بعدم صحه الصلاه فى الذهب.

و أما على القول بصحتها فيه كما عليه المحقق فى الشرائع، و الشهيد فى اللمعه و أمثالهما، فلا اشكال فى أمثال ذلك أصلا، و كذا على قول صاحب المعبر و من شايعه فى عدم بطلان الصلاه بلبس خاتم ذهب، بل عدم بطلانها هنا أقوى فتأمل.

و اعلم أن حديث اشراط الساعه حديث طويل مذكور فى تفسير على بن ابراهيم، قال: حدثنى أبى عن سليمان بن مسلم الخشاب، عن عبد الله بن جريح المكى، عن عطاء بن أبى رباح، عن عبد الله بن عباس، فهذا سنده و هو كما أشار إليه قدس سره غير صحيح.

قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه و آله حجه الوداع، فأخذ بحلقه باب الكعبه، ثم أقبل علينا بوجهه، فقال: أ لا أخبركم بأشراط الساعه؟ فكان أدنى الناس منه يومئذ سلمان رحمه الله عليه، فقال: بلى يا رسول الله.

فقال: ان من اشراط القيامه اضاعه الصلوات، و اتباع الشهوات، و الميل مع الاهواء، و تعظيم أصحاب المال، و بيع الدين بالدنيا.

و ساق الكلام عليه و آله السلام الى أن قال: يا سلمان ان عندها تزخرف المساجد، كما تزخرف البيع و الكنائس، و تحلى المصاحف، و تطول المنارات و تكثر الصفوف بقلوب متباغضه و ألسن مختلفه.

قال سلمان: و ان هذا لكائن يا رسول الله؟ قال: اى و الذى نفسى بيده يا سلمان، و عندها تحلى ذكور امتى بالذهب، و يلبسون الحرير و الديباج الحديث و طوله (1).

ص: ٤١١

و ظاهره يفيد تحريم تحليله المصاحف، لا- بخصوص الذهب، بل به و بغيره من الفضة و غيرها كما يفيد تحريم تحلى الرجال بالذهب و لباس الحرير و الديداج

تنبيه:

قوله فى الحديث السابق ذكره «حرم لباس الحرير و الذهب على ذكور

امتى»

يفيد أن تحريمه مختص بهذه الامه، و لم يكن حراما على الامم السالفه.

و يؤيده ما فى الكافى بسند ضعيف عن العباس بن هلال الشامى مولى أبى الحسن عليه السّلام قال قلت له: جعلت فداك ما أعجب الى الناس من يأكل الجشب و يلبس الخشن و يتخشع.

فقال: أ ما علمت أن يوسف عليه السّلام نبى ابن نبى كان يلبس أقبية الديداج مزروره بالذهب، و يجلس فى مجالس آل فرعون يحكم، فلم يحتج الناس الى لباسه و انما احتاجوا الى قسطه، و انما يحتاج الى الامام فى أن إذا قال صدق، و إذا وعد أنجز، و إذا حكم عدل، ان الله لم يحرم طعاما و لا شرابا من حلال دائما، و انما حرم الحرام قل أو كثر، و قد قال جل و عز «مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ» (١).

فصل حكم تحليه الدواب بالذهب و الفضة

[حكم تحليه الدواب بالذهب و الفضة]

هذا ما ورد فى لباس الانسان و أما ما ورد فى آلات الدواب و الحيوان.

ص: ٤١٢

فمنه ما فى الكافى فى الصحيح (١) عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن عليه السّلام قال: سألته عن السرج و اللجام فى الفضة أ يركب به؟ فقال: ان كان مموها لا يقدر على نزعها فلا بأس، و الا فلا يركب به (٢).

و هذا بظاهره يعم المالك إذا اشتراه كذلك، أو فعل حراما و صنع ذلك، فبعد ذلك يدخل تحت الحكم فتأمل و لا فرق بين القليل و الكثير، و ما يحصل منه شيء ما يعرض على النار و غيره، الا أن يقال: عدم القدره على نزعها دليل قلتها و رقه قوامه بأن يكون مطلا بماء الفضة، كما يدل عليه قوله «مموها» لأن الميه عباره عن طلاء السيف و غيره بماء الذهب، كما فى القاموس (٣).

و قال العلامة فى التذكرة فى بحث الأوانى: المموهه ان كان يحصل منه شيء بالعرض على النار حرم و الا فاشكال.

و فى الكافى فى ضعيفه مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: كانت بره ناقيه رسول الله صلى الله عليه و آله من فضة (٤).

و المراد بالبره حلقه يجعل فى لحم الانف، و لكن ضعفه يمنع من العمل بمضمونه، الا أن يقال: الأصل إباحه أمثال ذلك حتى يرد فيه نهى و لم يرد، فيكون ورود هذا و نحوه مؤكدا للإباحه الأصلية، هذا ما ورد فى السرج و اللجام اللذين فيهما الفضة.

و أما ما فيه الذهب، فلم أقف فيه على نهى، و الأصل قولهم عليهم السّلام «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» يقتضى الإباحه و جواز الركوب به.

ص: ٤١٣

١-١) السند هكذا: محمد بن يحيى عن العمركى بن على بن على بن جعفر «منه».

٢-٢) فروع الكافى ٥٤١/٦، ح ٣.

٣-٣) القاموس ٢٩٣/٤.

٤-٤) فروع الكافى ٥٤٢/٦.

و يستفاد منه أن تعليلهم تحريم اتخاذ الأواني من الذهب و الفضة و سيأتي بالفخر و الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و ما فيه من السرف و تعطيل المال عليل، فان اتخاذ سرج الذهب و لجامه في ايراث ذلك كله أشد و أكثر منه في الفضة بمراتب، فكان ينبغي أن يكون الامر على خلاف ذلك، و الظاهر أنه تعبد.

اللهم الا أن يقال: تحريم السرج و اللجام المتلبسين بالذهب بطريق أولى أو يقال: ان ذلك اللباس بمنزله الظرف و الانيه لذلك الشيء الذي هو فيه، كما يرشد إليه مضمون صحيحه ابن بزيع، فيكون استعمالهما لذلك محرماً، فتأمل.

فصل حكم تحليه السيوف و المصاحف و غيرهما بالذهب و الفضة

[حكم تحليه السيوف و المصاحف و غيرهما بالذهب و الفضة]

يجوز تحليه السيوف و المصاحف بالذهب و الفضة، لأصالة الجواز و الاباحه و ضعيفه داود بن سرحان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس بتحليه المصاحف و السيوف بالذهب و الفضة بأس (١).

و صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ليس بتحليه السيف بأس بالذهب و الفضة (٢).

و ضعيفه النوفلي عن السكوني عنه عليه السلام قال: كان نعل سيف رسول الله صلى الله عليه و آله و قائمته فضه، و كان بين ذلك حلق من فضه، و لبست درع رسول الله صلى الله عليه و آله فكنت أسحبها و فيها ثلاث حلقات فضه من بين يديها و ثنتان من خلفها (٣).

ص: ٤١٤

١-١) فروع الكافي ٤٧٥/٦، ح ٧.

٢-٢) فروع الكافي ٤٧٥/٦، ح ٥.

٣-٣) فروع الكافي ٤٧٥/٦، ح ٤.

و ضعيفه حاتم بن اسماعيل عنه أيضا: ان حليه سيف رسول الله صَلَّى الله عليه و آله كانت فضه كلها قائمه و قباعه (١).

و قال فى الذكرى بعد ذكر تحليه السيوف و المصاحف بالذهب: و يرجح الجواز. و فى التذكرة: و يحرم ان انفصل منه شىء بالنار (٢).

و فى روايه محمد بن الوراق أنه عرض على الصادق عليه السّلام قرآنا معشرا بالذهب و فى آخره سورة مكتوبه بالذهب، فلم يعب سوى كتابه القرآن بالذهب و قال: لا يعجبني أن يكتب القرآن الا بالسواد كما كتب أول مره (٣).

و فى الدروس لا- بأس بقبيعه السيف و نعله من الفضه و ضبه و حلقة القصعه، و تحليه المرأه بها. و روى جواز تحليه السيف و المصحف بالذهب و الفضه، و الاقرب تحريم المكحله منهما و ظرف الغاليه، أما المبل فلا (٤).

أقول: و فى الكافى فى روايه ضعيفه عن الفضيل بن يسار، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن السرير فيه الذهب أ يصلح امساكه فى البيت؟ فقال: ان كان ذهبا فلا، و ان كان ماء الذهب فلا بأس (٥).

و هذه تدل على أن السرير إذا كان وتده أو شىء منه ذهبا لا يجوز امساكه، بل يجب كسره و افناؤه، و لعله للاسراف و تعطيل المال.

و فى صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السّلام ان العباسى (٦) حين عذر عمل له قضيب ملبس من فضه من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضه نحوا

ص: ٤١٥

١- ١) فروع الكافى ٤٧٥/٦، ح ٦.

٢- ٢) الذكرى ص ١٨.

٣- ٣) اصول الكافى ٦٢٩/٢، ح ٨.

٤- ٤) الدروس ص ١٨.

٥- ٥) فروع الكافى ٤٧٦/٦، ح ١٠.

٦- ٦) فى الكافى: العباس.

من عشره دراهم، فأمر به أبو الحسن عليه السلام فكسر (١).

المراد بالعباسي هشام بن ابراهيم البغدادي و يقال له المشرقي أيضا، و ليس هو من ولد العباس، بل هو من الشيعة، و انما سمي عباسيا لأنه لما طلبه هارون كتب كتب الزيديه و كتب اثبات إمامه العباس، ثم دس الى من يغمز به و اختفى و اطلع هارون على كتبه، فقال: هذا عباسي فأمنه و خلى سبيله، و هو من أصحاب الرضا عليه السلام و يروى عنه، و أدرك زمن الكاظم عليه السلام أيضا.

و في عيون أخبار الرضا عليه السلام في حديث طويل عن محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: و سألته عن آنيه الذهب و الفضه فكرهها، فقلت له: قد روى بعض أصحابنا أنه كانت لأبي الحسن موسى عليه السلام مرآت ملبسه فضه، فقال: لا - بحمد الله انما كانت لها حلقة فضه و هي عندي الآن، و قال: إن العباس يعني أخاه حين عذر عمل له عود ملبس فضه من نحو ما يعمل للصبيان تكون فضته نحو عشره دراهم، فأمر به أبو الحسن عليه السلام فكسر (٢).

أقول: و الصحيح هذا و العباسي اشتباه من النساخ، و لكنه مذكور في الكافي و غيره.

هذا و الاعذار الختان، يقال: عذرتة و أعذرتة فهو معذور و معذر، و منه الحديث «ولد رسول الله معذورا مسرورا» (٣) أي: مختونا مقطوع السره.

و القضب القطع. و في مقتل الحسين عليه السلام «فجعل ابن زياد يقرع فمه بالقضيب» أراد بالقضيب السيف اللطيف الدقيق و قيل: أراد به العود، كذا

ص: ٤١٦

١-١) فروع الكافي ٢٦٧/٦، ح ٢.

٢-٢) عيون أخبار الرضا ١٩/٢.

٣-٣) نهايه ابن الاثير ١٩٦/٣.

و هذا الاخير هو المشهور بين أصحابنا و المراد به هنا لا الأول.

و هذا الحديث يفيد تحريم اتخاذه و صنعته و استعماله، و انه غير مضمون على الكاسر أرشه، اذ لا حرمه و لا قدر له و لا أجر لعمله، لأنه لو كان له قدر و لعمله أجر يوجب كسره أرشاً، أو كان مما يحل استعماله لما أمر بكسره و اضعاعته، لأنه اتلاف و اسراف، و المعصوم برىء من الامر بما يوجب الاتلاف و الاسراف.

و الظاهر أنه كان من باب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر بالنسبه الى من عمل ذلك، أو بالنظر الى الولي لا بالنسبه الى الصبي المختون فانه غير مكلف.

و انما كان ذلك منكراً و الامر بكسره معروفاً لما فيه من الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و تعطيل المال، و اراده العلو فى الارض، و طلب الرئاسة المهلكه، و ميل قلوب الناس اليه و تعظيمهم لديه، فكل ما هذا شأنه و منه ما تعارف فى أبناء هذه الازمان من عملهم للغليان ما يسمونه كرنائياً من الذهب و الفضة فهو حرام اتخاذه و استعماله، و ربما شبكه بعضهم ظناً منه أنه يخرج من ان يصدق عليه اسم الاناء، و هذا منه خيال فاسد، و ظن كاسد لا وجه له، بل هذا يزيد زينه و ميلاً للقلوب.

مع أن الظاهر من هذا الخبر أن تحريم ذلك غير منوط بصدق اسم الاناء عليه، لأن من الظاهر أن القضيب لا يطلق عليه الاناء لا لغه و لا عرفاً و لا شرعاً، و مع ذلك أمر عليه السلام بكسره الدال على غايه قباحته و شناعته، حتى كأنه مما لا يجوز ابقاؤه بل يجب افناؤه، كآلات اللهو و اللعب و أمثالها.

و يشير اليه قول صاحب الذكرى: يصح بيع هذه الانيه- أى: آنيه الذهب

ص: ٤١٧

أو الفضة-و على المشتري سبكها (١).

فقول صاحب المدارك:و في جواز اتخاذ المكحله و ظرف الغاليه من ذلك تردد،منشأ الشك في اطلاق اسم الاناء حقيقه،و كذا الكلام في تحليه المشاهد و المساجد بالقناديل من الذهب و الفضة (٢).محل تأمل،على أن ما ذكره يصدق عليه اسم الاناء حقيقه،لأن المراد به ظرف الشيء و ما يستقر هو فيه،كما صرح به أهل اللغه.

قال صاحب كنز اللغه:اناء چیزی که در او چیزی کنند،مثل كوزه و كاسه و امثال آن.و الظرف يقال لمطلق الوعاء،كما في القاموس (٣).

فظرف الغاليه و كذا المكحله يدخل تحت قوله«و امثال آن»و يكون اناء من غير تردد،و لأنه ظرف للكحل و الغاليه،فيدخل في التعريف (٤).و كذا الكلام في القناديل.

و لذلك قال الشهيد في الذكري:الاقرب تحريم المكحله منهما و ظرف

ص:٤١٨

١-١) الذكري ص ١٨.

٢-٢) المدارك ٣٨١/٢-٣٨٢.

٣-٣) القاموس ١٧٠/٣.

٤-٤) فان قلت:ظاهر حسنه ابن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يكون لي عليه الدراهم فيعطيني المكحله،فقال:الفضه بالفضه،و ما كان من كحل فهو دين عليه حتى يرده عليك يوم القيمة.يفيد اباحه مكحله فضه،لأنه عليه السلام لم يمنعه من أخذها عوضا عن دراهمه،بل أجازه و قرره عليه. قلت لا- كلام في جواز المعامله بآنيه الذهب و الفضة و اشتراطها كما سبق آنفا في كلام الشهيد،و لا نسلم أن مفاده ما ذكرت،بل غايه ما دل عليه جواز تعويض الدراهم المأخوذه بها،و هذا لا يستلزم جواز استعمالها،فلعله أخذها اراده أن يجعلها مسبوكا أو مسكوكا،و مع قيام الاحتمال يسقط الاستدلال«منه».

الغالية، و ان كانتا ظرفا بقدر الضبه (١)، لصدق الاناء عليه (٢).

و المراد بالضبه ما به يصلح موضع الكسر من قصعه حديده و نحوها، و هذه بخصوصها مستثناه في الحديث، قال الصادق عليه السلام حين سئل في القدح ضبه:

لا بأس (٣).

و من الظاهر أن المراد مجرد الصلاحيه، و امكان أن يكون ظرف لشيء، لا- ما هو ظرف له بالفعل، و الالزم أن لا تكون الكوزه المقلوبه إناء.

و على هذا فالكرناتيات كلها داخله تحت تعريف الاناء، صالحه لأن تكون ظروفًا لبعض الاشياء، كالكوزه المقلوبه و القصعه المنكوسه، و كيف لا يصدق على مثل ما ذكره إناء حقيقه.

و صحيحه ابن بزيع صريحه في اطلاق الاناء حقيقه على المرآه، حيث قال: سألت الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضه فكرها، فقلت: روى بعض أصحابنا أنه كان لابي الحسن عليه السلام مرآه ملبسه فضه، فقال: لا و الله انما كانت لها حلقه من فضه هي عندي (٤).

و يفهم منه تحريم استعمال مرآه ملبسه من فضه و هو طاهر، و جواز اتخاذ حلقه من فضه للقصعه و نحوها. و هذه بخصوصها منصوصه. روى أن حلقه قصعه النبي و قبيعه سيفه كانتا فضه (٥). و المراد بقبيعه السيف ما على ظرف مقبضه.

ص: ٤١٩

١- ١) الضبه بفتح الصاد المعجمه و تشديد الباء الموحده، تطلق في الأصل على حديده عريضه تستمر في الباب، و المراد بها هنا صفحه رقيقه من الفضه مستمره في القدح من الخشب و نحوها، اما لمحض الزينه أو لجبر كسره «منه».

٢- ٢) الذكري ص ١٨.

٣- ٣) تهذيب الأحكام ٩١/٩.

٤- ٤) فروع الكافي ٢٦٧/٦.

٥- ٥) فروع الكافي ٤٧٥/٦.

و اعلم أنه قال في رسالته الجعفرية و شرحها: تجوز تحليه المرآه و تزئینها بالفضه، لأن الكاظم عليه السّلام كانت له مرآه كذلك. و مثله ما في الذكري.

و لم أجد له مأخذاً، بل ظاهر صحيحه ابن بزيع ينافره، فتأمل، فإذا صدق اسم الاناء على المرآه، حيث جعلها ماده النقض لكراهه استعمال آنيه الذهب و الفضه و هذا انما يصح إذا صدق عليها الاناء حقيقه، و الا فلا يتحقق النقض.

و يؤكده تقرير الامام عليه السّلام له عليه، حيث سلم كونها من الاوانى، و ماده النقض على تقدير كونها ملبسه فضه، لكنه نفى ذلك عنها و أكده بالقسم، و هذا يدل على غايه جده فى نفيه عن والده الماجد عليه السّلام و لعله كان لشده قباحته و حرمة فصدقه على ما ذكره أولى.

على أنك قد عرفت أن ما حرم استعماله من ذلك غير مقصور على الاناء فقصر الحكم عليه، كما يستفاد من قول صاحب المدارك: الاقرب عدم تحريم اتخاذ غير الاوانى من الذهب و الفضه، إذا كان فيه غرض صحيح، كالميل، و الصفائح فى قائم السيف، و ربط الاسنان بالذهب و اتخاذ الانف (1). محل تأمل.

و أى فرق بين القضيبي الملبس من الفضه، و بين الميل و الصفائح المتخذين منها، حتى يكون فى أحدهما غرض صحيح يصح اتخاذه و استعماله دون الاخر فان كلا منهما فى ايراث الخيلاء و كسر قلوب الفقراء و تعطيل المال مثل الاخر، و كما يتصور فى أحدهما غرض ما صحيح، كذلك يتصور مثله فى الاخر.

بل نقول: مقتضى الاحتياط عدم جواز اتخاذ الخلال من الذهب و الفضه، و عدم جواز استعماله، هذا و لعل غرضه عليه السّلام من التعرض لبيان مقدار الفضه و قلته و بيان قصر القضيبي و حقاره مقداره، حيث قال: من نحو ما يعمل للصبيان.

هو الاشاره الى تحريم اتخاذ مثل ذلك و استعماله، و ان كانت الفضه المعموله فيه

ص: ٤٢٠

قليله،فانه تعطيل للمال و صرف له فى غير مصرفه،فما ظنك بما إذا كانت كثيره كما فى زخرفه السقوف و البيوت و العمارات.

و بالجمله المستفاد من صحيحه ابن بزيع تحريم استعمال ما ذكر سابقا و آنفا و تحريم اتخاذه،اذ المراد بالكراهه المذكوره فى الحديث هو التحريم،كما صرح به أصحابنا،منهم الفاضل الأردبيلى رحمه الله،و قد سبق.

و قال العلامة فى المختلف بعد نقل قول الشيخ فى الخلاف«يكره استعمال أواني الذهب و الفضة»:الظاهر أن مراده بالكراهه التحريم (١)و له نظائر.

و قوله سألته عن آنيه الذهب و الفضة،أى:عن اتخاذهما أو استعمالهما على حذف المضاف،اذ لا- معنى لتحريم الاعيان و النهى عنها،فلا بد من صرفه الى ما هو المطلوب منها،و هو الاستعمال مطلقا أعم من أن يكون فى الاكل و الشرب أو غيرهما،كما يفيد عموم الخبر و اجماعهم أيضا.

و اعلم أن صحيحه ابن بزيع فى الكافى فى باب الاكل و الشرب فى آنيه الذهب و الفضة هكذا:عن محمد بن يحيى،عن أحمد بن محمد،عن محمد بن اسماعيل ابن بزيع،قال:سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن آنيه الذهب و الفضة،فكرههما فقلت:قد روى بعض أصحابنا أنه كان لآبى الحسن عليه السلام مرآه ملبسه فضه،فقال:

لا،و الحمد لله انما كانت له حلقة من فضه و هى عندى،ثم قال:ان العباسى حين عذر عمل له قضيب الحديث (٢).

و ليس فيه كما ترى لفظ القسم المفيد للمبالغه فى الانكار،أعنى قوله«لا و الله»و انما هو مذكور فيما نقلناه من المدارك.فلعل نظر الشيخ البهائى كان عليه.

حيث قال:و يمكن أن يستنبط من مبالغته عليه السلام فى الانكار لتلك الروايه كراهه

ص:٤٢١

١-١) المختلف ص ٦٣.

٢-٢) فروع الكافى ٢٦٧/٦، ح ٢.

لبس الالات كالمرآه و نحوها بالفضه، و ربما يظهر من ذلك تحريمه، و لعل وجهه أن ذلك اللباس بمنزله الظرف و الانيه لذلك الشئ، و إذا كان هذا حكم التليس بالفضه فالذهب بطريق أولى (١).

و فيه أن الاولويه ممنوعه اذ التليس بالذهب مما لا نص في تحريمه، كما أشار اليه في ضمن قياسه بطريق أولى، و الأصل الامام و العباس، و ان كان بطريق أولى باطل، و الا لوجب القول بتحريم اتخاذ السرج و اللجام المموهين بالذهب لما عرفت من تحريم اتخاذها إذا كانا مموهين بالفضه.

فيقال: إذا كان هذا حكم التمويه بالفضه، فالذهب بطريق أولى، و المشهور خلافه لعدم ورود النهى عنه و أصاله الاباحه، و قولهم كل شئ مطلق حتى يرد فيه نهى، و لم يرد هنا كما لم يرد هناك. و لعله قدس سره يلزم ذلك هنا كما التزمه هناك، و فيه ما فيه.

و الظاهر أن الغرض من نقل قصه العباس في آخر الحديث هو المبالغه في رد تلك الروايه بأنه عليه السلام كيف يتخذ مرآه ملبسه فضه و هو يأمر بكسر قضيب ملبس من فضه عمل لصبي معذور، فتأمل.

فصل حكم اوانى الذهب و الفضه

[حكم اوانى الذهب و الفضه]

المشهور بين أصحابنا تحريم اتخاذ الانيه من الذهب و الفضه، و تحريم استعمالها أكلا و شربا و بخورا و اكتحالا و طهاره، لقول النبي صلى الله عليه و آله الذى يشرب

ص: ٤٢٢

فى آنيه الذهب و الفضة انما يجرجر فى جوفه نار جهنم (١). أى: يحدر أو يردد و هو محمول على أنه سبب لدخول النار، لامتناع اراده الحقيقه.

و قوله صلى الله عليه و آله آنيه الذهب و الفضة متاع الذين لا يوقنون. و مثله عن الكاظم عليه السلام (٢).

و فيه ايماء الى تحريم اتخاذها مطلقا، و لما فيه من السرف و تعطيل الانفاق و لتزيين المجالس أولى بالتحريم، لعظم الخيلاء به و كسر قلوب الفقراء. و فى المساجد و المشاهد نظر، لفحوى النهى و شعار التعظيم، كذا فى الذكرى.

و قوله صلى الله عليه و آله: لا تشربوا فى آنيه الذهب و الفضة، و لا تأكلوا فى صحافها، فانها لهم فى الدنيا و لكم فى الآخرة. قال فى الذكرى: و هو يدل بالايماء على تحريم استعمالها مطلقا، كالبخور و الاكتحال و الطهاره، و ذكر الاكل و الشرب للاهتمام (٣).

و قول الباقر عليه السلام: لا تأكل فى آنيه ذهب و لا فضه (٤).

و قول الصادق عليه السلام فى روايه بريد العجلي: أنه كره الشرب فى الفضة، و فى القدح المفضض، و كره أن يدهن من مدهن مفضض و المشطه كذلك، فان لم يجد بدا من الشرب فى القدح المفضض عدل بفهمه عن موضع الفضة (٥).

و حمل الكراهه على المعنى الاعم منها و من الحرمة بأن يكون الشرب فى الفضة حراما، و فى البواقى على الكراهه.

ص: ٤٢٣

١- (١) عوالى اللثالى ٢/٢١٠، ح ١٣٨.

٢- (٢) فروع الكافى ٦/٢٦٨، ح ٧، و الفقيه ٣/٢٢٢.

٣- (٣) الذكرى ص ١٨.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ٣/٢٢٢.

٥- (٥) من لا يحضره الفقيه ٣/٢٢٢.

قالوا: وإذا كان اتخاذها حراما لم يستحق صانعها الاجره، لأنه كعامل الصنم و لا يضمن كاسرها الارش، و ليس تحريمها مقصورا على استعمالها، بل اتخاذها و لو كان لغير الاستعمال بل لمجرد القنيه و أن يكون رأس مال له حرام منهي عنه سواء في ذلك الرجل و المرأه و الخنثى، لأن اباحه التحلى لهن للنص لا تستلزم اباحه ذلك، لأن النهى فى الخبر يعم النساء أيضا.

و كما يحرم الاكل و الشرب فيها اجماعا، يحرم استعمالها فى الوضوء و الغسل و التدهين و التطيب بماء الورد من قاروره الذهب و التجمير بمجمره الفضة، للخبرين المذكورين.

و لا- يحرم المأكول و المشروب، و ان كان الاستعمال محرما، لتعلق النهى به لا بالمستعمل فيه. و كذا لو توضأ أو اغتسل منها أو فيها، فان طهارته صحيحه، لان أخذ الماء ليس جزءا للطهاره، و الشروع فيها ليس الا بعد انقضاء الاخذ و الاستعمال و يكره المفضض و لا يحرم استعماله. و قول الصادق عليه السلام: لا بأس بأن يشرب الرجل فى القدر المفضض (١).

و قيل: يحرم لورود النهى بذلك فى خبر آخر، و حمل على الكراهه جمعا.

قيل: و يلوح من كلام الأصحاب تحريم المذهب، و يجب عزل الفم عن موضع الفضة، فلا- يجوز الاكل و الشرب من ذلك الموضع، لقول الصادق عليه السلام:

فاعزل فمك عن موضع الفضة (٢). و فى الذكرى: لا كراهه فى الشرب من كوز فيها خاتم فضه و اناء فيه دراهم لعدم الاسم (٣).

و مما لا ينبغى لعاقل أن يشك فى تحريم اتخاذها و استعماله و كونه ظرفا

ص: ٤٢٤

١- ١) تهذيب الأحكام ٩١/٩.

٢- ٢) التهذيب ٩١/٩.

٣- ٣) الذكرى ص ١٨.

حقيقه ما يقال له فى العرف وقت الساعه، فان ظرفه و عامه آلاته و أدواته مصنوعه فى هذه الازمان من الذهب و الفضة على هيئه القصعه الصغيره، مزينه بأنواع من الزينه.

و قد شاع و ذاع اتخاذه و استعماله فى الناس عربا و عجماء فى بلاد الكفر و الايمان، و هو فى الأصل من صنائع أهل الشرك و الكفر، كالافرش الارمس و غيرهم ثم سرى منهم الى غيرهم فى بلاد الاسلام، فاتخذوه و استعملوه من غير مبالاه، و ذلك لكونهم عن تحريم اتخاذه و استعماله و كونه ظرفا و إناء من الغافلين.

و لذلك اتخذه و استعمله كثير من أهل العلم و الدين و الصلاح منهم، و هم يستحلون اتخاذه ظروف الذهب و الفضة و استعمالها. و إذا كان ظروف الغاليه و ان كان مموها بضبه حراما اتخاذه و استعماله، كما صرحوا به معللين بأنه يصدق عليه اسم الاناء، فكون هذا ظرفا و إناء حراما اتخاذه و استعماله أولى.

و قد سبق أن ما كان اتخاذه حرام لم يستحق صانعه عليه الاجره، بل هى عليه حرام، لأنه كعامل الصنم، و لا يضمن كاسره الارش.

و ليس تحريمه مقصورا على استعماله، بل اتخاذه و لو كان لغير الاستعمال بل لمجرد القنيه و أن يكون رأس ماله حرام منهى عنه، سواء فى ذلك الرجل و المرأه و الخنثى. و كذا اعطاء الاجره للصانع، و الامر بصنعتها حرام، لأنه اعانه على الاثم، و هى حرام منهى عنها فى الكتاب و السنه.

و لو اتخذ انسان ظروفه (1) و آلاته من حديد و غيره، ثم موهها بالذهب و الفضة حرم أيضا استعماله، فلو كان أصل ذهبه و فضته مغشوشا بغيره بأن لا يكون فتاتا، فبطريق أولى.

ص: ٤٢٥

وقد سبق عن الفاضل أنه قال في التذكرة: لو اتخذ إناء من حديد وغيره مموها بالذهب و الفضة، فإن كان يحصل منه شيء
بالعرض على النار حرم استعماله و الافشكال.

أزال الله عنى و عنك الاشكال، و أصلح لى و لك البال، و أحسن الى و اليك فى الحال و المآل، بنبيه محمد و آله خير آل، صلى
الله عليه و آله ما بقى الغدو و الآصال.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة فى (١٣) شعبان المكرم سنة (١٤١١) هـ ق فى بلدة قم المقدسه على يد العبد الفقير السيد مهدي
الرجائى عفى عنه.

الفصول الأربعة

إشارة

في من دخل عليه الوقت و هو مسافر

فحضر و بالعكس و الوقت باق

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

ص: ٤٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم بعد حمد الله الملهم للصواب، و الصلاة على رسوله و آله الأئمة الأطياب.

أقول: و أنا العبد المفتاق الى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل، هذه رساله محتويه على فصول أربعة سميتها بها.

و كان الباعث على تحريرها أن بعض الساده الأجل، و فقه الله للعلم و العمل سألتني عن هذه المسألة و ما فيها من الأقوال، فلما عددتها عليه التمس مني الإشارة الى ما هو الراجح منها.

هذا مع أن المسألة كانت في نفسها عامه البلوى، مبسوطه الجدوى، فصار ذلك سببا موجبا لاسعاف حاجته و اجابه مسألته، و من الله التوفيق، و هو نعم المعين و نعم الرفيق.

الفصل الأول: الأقوال في المسألة

[الأقوال في المسألة]

اختلف أصحابنا في من دخل عليه الوقت و هو مسافر فحضر، أو حاضر

ص: ٤٢٩

فسافر و الوقت باق، على أقوال:الأول الإتمام مطلقا.الثانى:التقصير مطلقا.

الثالث:الإتمام فى صورته الخروج الى السفر،و التقصير فى صورته الدخول منه،بناء على اعتبار وقت الوجوب.

الرابع:التقصير فى الخروج الى السفر،و الإتمام فى صورته الدخول منه اعتبارا بحال الأداء.

الخامس:التخير بين الإتمام و التقصير.

السادس:التفصيل،و هو الإتمام مع سعة الوقت دخولا و خروجا،و التقصير مع ضيقه كذلك.

و ثالث الأقوال هو الراجح عندنا،لصحيحه محمد بن مسلم،قال:سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يدخل من سفره و قد دخل وقت الصلاة و هو فى الطريق، فقال:يصلى ركعتين،و ان خرج الى سفر و قد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً (١).

و هو مذهب ابن بابويه،و ابن أبى عقيل،و مختار آيه الله العلامة فى المختلف (٢)استدل عليه مع ذلك (٣)بوجوه ضعيفه كما قيل (٤)،و لم يبين وجه ضعفها لتنظر فيه و لا حاجه بنا اليها.

يكفيانا فى اثبات هذا المطلب الصحيحه المتقدمه،فان حاصلها أنه سأله عن رجل يدخل على أهله من سفره و قد دخل عليه وقت الصلاة،و هو فى طريق سفره و لم يصلها الى أن دخل أهله،فأجاب عنه بقوله:تصليها ركعتين صلاة المسافر،

ص: ٤٣٠

١-١) تهذيب الأحكام ٢٢٢/٣، ح ٦٦.

٢-٢) المختلف ص ١٦٣.

٣-٣) أى: مع الحديث المذكور «منه».

٤-٤) المراد به صاحب المدارك قدس سره «منه».

اذ الوقت دخل و هو مسافر.

ثم قال عليه السّلام ابتداء منه: و ان خرج من أهله الى سفره و دخل عليه وقت الصلاة في حضره، فليصلها أربعا في سفره، لان الوقت قد دخل عليه و هو حاضر، و ليس فيها اجمال و لا- احتمال، و انما فيها ايجاز و اختصار، اذ الاكتفاء في المحاورات بالمقام، و دلالة سوق الكلام غير عزيز.

و قد قيل: و هو مشهور و في الألسنه و الأفواه مذكور، خير الكلام ما قل و دل.

فمنع صراحتها (١) في أن الأربع تفعل في السفر و الركعتين في الحضر، لاحتمال أن يكون المراد الإتيان بالركعتين في السفر قبل الدخول، و الإتيان بالاربع قبل الخروج، كما فعله السيد السند في المدارك (٢).

خارج عن طريق الفهم و الإنصاف، و داخل في مسلك اللجاج و الاعتساف و كيف يصح عن مثل محمد هذا مثل هذا السؤال. فان من المعلوم لمثله أن المسافر في طريق سفره قبل الدخول كلما دخل عليه وقت الصلاة يصلّيها ركعتين صلاة المسافر الى حين الدخول، ثم أى موضع لافادته عليه السّلام بأن من لم يخرج من أهله الى سفره، فاذا دخل عليه وقت الصلاة فليصل أربعا.

الفصل الثاني: تنقيح أخبار المسأله و المناقشه فيها

[تنقيح أخبار المسأله و المناقشه فيها]

استدلوا على اثبات القول الرابع بصحيحه اسماعيل بن جابر، قال: قلت

ص: ٤٣١

١- ١) فيه اشاره الى الترجيح من حيث المتن، و أما من حيث السند فهي صحيحه الفضلاء كما سيأتي «منه».

٢- ٢) المدارك ٤/٤٧٨.

لابى عبد الله عليه السلام: يدخل على وقت الصلاة و أنا فى السفر، فلا أصلى حتى أدخل أهلى، فقال: صل و أتم، قلت: فدخل على وقت الصلاة و أنا فى أهلى ارید السفر، فلا أصلى حتى أخرج، فقال: صل و قصر، فان لم تفعل فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و هذا كما ترى ينفى التخيير بين القصر و الإتمام، لان من خير بينهما لو قصر فى الأولى (٢) و أتم فى الثانية (٣)، و هو المراد بقوله «فان لم تفعل» لم يكن مخالفا لرسول الله، كما لا يخفى.

و الرواية صريحه فى المخالفة، فلا يمكن الجمع بينها و بين الرواية الأولى بذلك، أى: بالتخيير، كما فعله السيد (٤) السند فى المدارك ذاهلا عما ذكرناه.

و الشيخ فى كتابى الأخبار و الصدوق فى الفقيه جمعا بينهما بوجوب الإتمام مع السعة و التقصير مع الضيق، و هو القول بالتفصيل. و یرد عليهما مثل ما ورد على السيد.

و بالجمله روايه ابن جابر لا- يمكن التوفيق بينها و بين سائر الأقوال و الروايات الداله على التخيير و التفصيل و اعتبار وقت الوجوب، لان كل ذلك مخالف لما دل عليه من اعتبار وقت الأداء، و المخالف له مخالف لرسول الله صلى الله عليه و آله، كما هو صريح الخبر.

ص: ٤٣٢

١- ١) تهذيب الأحكام ٢٢٢/٣-٢٢٣، ح ٦٧.

٢- ٢) أى: فى صورته الإتمام «منه».

٣- ٣) أى: فى صورته القصر «منه».

٤- ٤) لان من كان حاضرا فدخل عليه الوقت ثم سافر و الوقت موسع فصلى و أتم فقد خالف رسول الله صلى الله عليه و آله، و كذلك من كان مسافرا فدخل عليه الوقت فحضر و الوقت مضيق فصلى و قصر، فقد خالف رسول الله صلى الله عليه و آله، و منه يعلم أن القول بالإتمام و التقصير المطلقين يخالفه أيضا «منه».

فمقتضى العمل به اعتبار وقت الأداء لا التخيير و التفصيل و لا الإتمام و التخيير المطلقين.

و قيل (١): يمكن التوفيق بينهما بأن يراد ب«يدخل» في حديث محمد مشرف على الدخول، فيكون الحال أى قوله «و هو فى الطريق» معمولاً ليدخل و دخل بالتنازع، و كذا يكون المراد بالخروج الى سفره اشرافه على الخروج.

أقول: هذا مع أنه مجاز من الكلام يقال له المجاز بالمشارفه، و الأصل هو الحقيقه، يجعل الحديث قليل الفائدة، اذ حاصله على هذا التوفيق أنه سأله عن رجل قرب أن يدخل من سفره على أهله، و هو لم يدخل عليهم بعد، بل هو فى الطريق، و قد دخل عليه وقتئذ وقت الصلاه، قال: يصلى ركعتين، أى: فى الطريق صلاه مسافر، لانه مسافر بعد لم يدخل على أهله. و مثله الكلام فى الشق الثانى.

بل هو أقل منه فائده، اذ حاصله أنه عليه السلام قال: من قرب أن يخرج من أهله الى سفره و هو لم يخرج منهم بعد، بل هو فيهم و دخل عليه وقت الصلاه فليصل أربعاً.

و هو كما ترى ليس فيه كثير فائده ان لم نقل بعدمها، لان محصله أن المسافر ما دام مسافراً يقصر، و الحاضر ما دام حاضراً يتم.

و بالجملة حاصله ما ذكره صاحب المدارك فى تأويل حديث محمد، و قد سبق الكلام فيه، بل هو مأخوذ منه و بيان له، فتأمل، هذا.

و اعلم أن هذه الجملة الحالیه، أى: قوله «و هو فى الطريق» غير موجوده فى روايه على بن إبراهيم الاتيه، فان روايته هكذا: عن محمد بن مسلم قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يدخل مکه من سفر و قد دخل وقت الصلاه،

ص: ٤٣٣

(١-١) المراد بهذا القائل ملا مراد التفرشى فى حواشيه على الفقيه «منه».

قال: يصلى ركعتين، وان خرج الى سفر وقد دخل وقت الصلاة فليصل أربعاً (١).

ولا يخفى أن الرواية صريحة في وجوب الإتيان بالركعتين بعد دخول مكة بناء على أن الصلاة تعلقت بدمته وقت الوجوب، وكذا صريحه في وجوب الإتيان بالاربع بعد الخروج منها، والمانع منها مكابر مقتضى فهمه.

واستدل عليه أيضاً بصحيحه العيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدخل عليه وقت الصلاة في السفر، ثم يدخل بيته قبل أن يصلها قال:

يصلها أربعاً (٢).

وهذه الرواية كما ترى إنما تدل على القول الرابع في صورته القدوم من السفر في أثناء الوقت لا في صورته الخروج الى السفر.

أقول: إن العمل بصحيحه ابن مسلم في الموضوعين، وهي على المشهور صحيحه الفضلاء، لأن الشيخ رواها عن سعد بن عبد الله، عن أبي جعفر (٣)، عن علي ابن الحديد، والحسين بن سعيد، عن حماد بن عيسى، عن حريز بن عبد الله، عن أبي جعفر، عن محمد بن مسلم (٤).

أولى من العمل بصحيحه ابن جابر، لأنه أضبط منه وأوثق وأورع وأعلم، والأعلم أبعد من احتمال الغلط و أنسب بنقل الحديث على وجهه، فكان أولى.

وقال النجاشي: محمد بن مسلم وجه أصحابنا بالكوفة فقيه ورع، وكان من أوثق الناس (٥).

ص: ٤٣٤

١-١) فروع الكافي ٣/٤٣٤، ح ٤.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٣/١٦٢، ح ١٣.

٣-٣) المراد بأبي جعفر أولاً أحمد بن محمد بن عيسى القمي، وثانياً محمد بن علي بن النعمان الأحول مؤمن الطاق، نعم طريق الصدوق الى ابن مسلم هذا ضعيف «منه».

٤-٤) تهذيب الأحكام ٣/٢٢٢.

٥-٥) رجال النجاشي ص ٣٢٣-٣٢٤.

وقال الكشي: إنه ممن أجمعت العصابة على تصديقهم و انقادوا لهم بالفقه، و قالوا: انهم أفقه الأولين (١). و لذلك قدم الأصحاب ما رواه ابن مسلم هذا على من ليس له حاله و جلاله.

و منه يظهر أن قول المحقق في المعبر بعد نقل روايه ابن جابر. و هذه الروايه أشهر و أظهر في العمل (٢) و كانه لذلك اختار القول بمقتضاها في الشرائع ليس بظاهر و لا معتبر.

بل الأظهر أن العمل بروايه ابن مسلم أولى من العمل بروايه ابن القاسم أيضا بعين ما ذكرناه و تعدد الطريق لا يعارضه، اذ الضابط و العالم و ان تعدد لا- يكون كالأضبط و الأ-علم، و على تقدير التعارض و التسايط يبقى عليه ما كان فرضه وقت الوجوب من القصر و الإتمام.

و بالجملة الجمع بين صحيحتي محمد بن مسلم و ابن جابر متعذر، فلا بد حينئذ في ترجيح العمل باحدهما من مرجح، و هو معنا كما ذكرناه.

نعم يمكن الجمع بين صحيحتي محمد و العيص بحمل الإتمام في صحيحه العيص على الاستحباب مع التخيير، كما تدل عليه صحيحه منصور بن حازم و ستأتي.

و اعلم أن الشيخ روى حديث محمد بن مسلم في التهذيب بسندين: أحدهما ما سبق و هو مذكور في أبواب الزيادات (٣). و في طريقه كما سبق أبو جعفر أحمد بن محمد بن عيسى، و هو و ان كان على المشهور غير مدافع، إلا أنى في روايته متوقف، لما قررناه في بعض رسائلنا.

ص: ٤٣٥

١- ١) اختيار معرفه الرجال ٥٠٧/٢.

٢- ٢) المعبر ٤٨٠/٢.

٣- ٣) تهذيب الأحكام ٢٢٢/٣، ح ٦٦.

و ثانيهما ما رواه فى باب فرض صلاة السفر عن على بن ابراهيم، عن أبيه عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل يدخل من سفره الحديث (١).

و هذا السند و ان كان على المشهور حسنا الا أنه عندنا صحيح، كما فصلناه فى بعض رسائلنا، و على هذا السند اعتمادنا لا على الأول، و ان كان هو أيضا صحيحا على المشهور.

و يؤيدها (٢) موثقه زراره (٣) بموسى بن بكر، و قد ذكرنا توثيقه فى مقدمه بعض رسائلنا مفصلا عن أبى جعفر عليه السلام، فانها كما ستأتى صريحه باعتبار وقت الوجوب دون اعتبار حال الأداء.

و مثلها حسنه (٤) بشير النبال، قال: خرجت مع أبى عبد الله عليه السلام حتى أتينا الشجرة، فقال لى أبو عبد الله عليه السلام: يا نبال، فقلت: لبيك، قال: انه لم يجب على أحد من أهل هذا العسكر أن يصلى أربعاً غيرى و غيرك، و ذلك أنه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج (٥).

و اعلم أن بشير النبال ممن تحقق كونه من أهل المعرفة، و لم يقدح فيه أحد و أكثر العلماء الروايه عنه، فيظن صدقه فى الروايه ظنا غالبا، و أنه لا يكذب على الأئمة عليهم السلام. و هذا القدر كاف فى وجوب العمل بروايته، و لا يحتاج الى أن يظن عدالته، بل يكفى أن لا يظن فسقه.

ص: ٤٣٦

١- ١) تهذيب الأحكام ١٣/٢، ح ٢.

٢- ٢) أى: صحيحه ابن مسلم «منه».

٣- ٣) تهذيب الأحكام ١٢/٢، ح ٤.

٤- ٤) فى التهذيب هكذا: أحمد بن محمد بن فضل عن ابن فرقد عن بشير النبال، فالسند بين الحسن و الموثق «منه».

٥- ٥) تهذيب الأحكام ٢٢٤/٣، ح ٧٢.

فتوقف العلامة في روايته، حيث قال في الخلاصه: روى الكشي حديثا في طريقه محمد بن سنان، و صالح بن أبي حماد، و ليس صريحا في تعديله، فأنا في روايته متوقف (١) في غير موقفه.

ثم لا يذهب عليك أن هذا الخبر الذي نحن فيه، فيه دلالة على اعتبار الرجل عند الإمام عليه السلام، و اختصاصه به، و أنه كان من ثقاته المعترين عنده، و قد خرج معه وحده و هو في خدمته من المدينة الى مسجد الشجرة، ثم شرفه بمثل هذا الخطاب، و علمه بمثل هذا التعليم، فلا يبعد أن يعد حديثه لو لم يكن في الطريق قاذح من غير جهته من الصحاح.

و قد صرح بحسن سند هو من رجاله الفاضل القهپائي ملا عناية الله رحمه الله في مجمع الرجال، حيث قال في مشيخه الفقيه بعد نقل قوله: و ما كان فيه عن بشير النبال، فقد رويته عن محمد بن علي ماجيلويه رضى الله عنه، عن محمد بن يحيى العطار، عن ابراهيم بن هاشم، عن محمد بن سنان، عن بشير النبال انتهى، السند حسن (٢) الى هنا كلامه رفع مقامه.

فطريق الصدوق اليه (٣) صحيح على ما تقرر عندنا في ابراهيم بن هاشم و محمد بن سنان، فان محمدا هذا و ان كان ضعيفا على المشهور الا أن الفاضل المذكور في حواشيه على الكتاب المسطور قد بسط الكلام في توثيقه و تعديله بما لا مزيد عليه.

و قال الفاضل المجلسي رحمه الله في شرحه على الفقيه: روى الكليني و الشيخ في الحسن عن بشير النبال، و نقل الحديث كما سبق. ثم قال: و ظاهره

ص: ٤٣٧

١-١) رجال العلامة ص ٢٥.

٢-٢) مجمع الرجال ٢٢٩/٧.

٣-٣) أى: بشير «منه».

أن الاعتبار بحال الوجوب (١).

و بالجمله لا- وجه للتوقف فى روايته الا- على مذهب من لا- يعمل بالحسن، و ان اشتهر و اعتضد بغيره كما فيما نحن فيه، و هو رحمه الله منهم، كما صرح به فى كتبه الأصوليه، و يشعر به كلامه المنقول عنه آنفا، حيث قال: و ليس صريحا فى تعديله، فأنا فى روايته متوقف، فتأمل.

و يؤيدها أيضا ما رواه الشيخ فى الإستبصار فى باب نوافل الصلاه فى السفر بالنهار فى الموثق، عن عمار بن موسى، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سئل عن الرجل اذا زالت الشمس و هو فى منزله، ثم يخرج فى سفر، قال: يبدأ بالزوال فيصليها، ثم يصلى للاولى بتقصير ركعتين، لانه خرج من منزله قبل أن تحضر الأولى.

و سئل فان خرج بعد ما حضرت الأولى، فقال: يصلى الأولى أربع ركعات، ثم يصلى بعد النوافل ثمان ركعات، لانه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى فاذا حضرت العصر صلى العصر بتقصير و هى ركعتان، لانه خرج فى السفر قبل أن يحضر العصر (٢).

و هذا كما ترى صريح فى اعتبار وقت الوجوب.

فان قلت: فما تقول فى صحيحه اخرى لابن مسلم رواها الشيخ عن الحسين ابن سعيد، عن صفوان، عن العلاء عنه، قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يريد السفر، فيخرج حتى تزول الشمس، فقال: اذا خرجت فصل ركعتين (٣) فانها تدل على اعتبار وقت الأداء، و الأولى على اعتبار وقت الوجوب.

ص: ٤٣٨

١- (١) روضه المتقين ٢/٦٣٠.

٢- (٢) الإستبصار ١/٢٢٢، ح ٦.

٣- (٣) تهذيب الأحكام ٣/٢٢٤-٢٢٥.

قلت: ليس الأمر كذلك، بل كالتأنيدي تذلان على اعتبار وقت الوجوب، فان الثانيه محموله على التقصير في العصر، لما رواه الحسن بن علي الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: اذا زالت الشمس و أنت في المصر تريد السفر فأتم، فاذا خرجت بعد الزوال قصر العصر (١).

و انما كان كذلك لان وقت العصر انما يدخل بعد مضي وقت الظهر، و التقدير أنه خرج بعد الزوال بلا فصل.

و على هذا فيجب عليه أن يتم الظهر و يقصر العصر، لكن يشترط في الأول أن يدرك قبل بلوغه محل الترخص قدر الصلاة تماما على حالته التي كان عليها ذلك الوقت و قدر فعل شرائطها المفقوده عنه.

و منه يعلم جواب آخر، و هو أنه عليه السلام انما أمره بقصر الظهر و العصر معا بقوله «اذا خرجت» أي حين تزول الشمس فصل ركعتين، لانه كان يعلم من حاله أنه اذا خرج حين زوال الشمس لا يدرك قبل بلوغه محل الترخص قدر الصلاة تماما و قدر شرائطها المفقوده عنه نظرا الى حاله.

و لذلك غير اسلوب الجواب (٢) عن اسلوب السؤال، حيث أنه سأله عن حال رجل ما يريد السفر و هو أجابه بحاله بخصوصه، حيث قال: اذا خرجت فصل ركعتين. و لم يقل اذا خرج فليصل ركعتين، فتأمل.

ص: ٤٣٩

١- ١) تهذيب الأحكام ٢٢٤/٣، ح ٧١.

٢- ٢) لما كان سند الروايه المذكوره ضعيفا، لان الشيخ رواها عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، أجابه بجواب آخر «منه».

الفصل الثالث: المناقشه فى مستند قول المشهور

[المناقشه فى مستند قول المشهور]

و أما ما تمسك به السيد السند صاحب المدارك فى المقام الأول من عموم ما دل على وجوب التقصير فى السفر، و فى المقام الثانى من عموم ما دل على وجوب الإتمام فى الحضر.

فجوابه أن التقصير فى السفر انما يجب اذا وجبت الصلاه و هو فى السفر.

و أما اذا وجبت و هو فى الحضر، فلا، بل هو أول المسأله، بل يلزم منه وجوب التقصير فى الفائته الحضرية اذا قضاها فى السفر.

و منه يعلم الجواب عن الثانى، فان الإتمام فى الحضر انما يجب اذا وجبت و هو فى الحضر، لا اذا وجبت و هو فى السفر، و الا لزم منه وجوب الإتمام فى الفائته السفرية اذا قضاها فى الحضر.

فاستبان أن القول باعتبار وقت الوجوب أقوى من الأقوال الثلاثه الباقية، و هى القول باعتبار حال الأداء، و القول بالتخير و التفصيل و هو وجوب الإتمام فى سعه الوقت و التقصير فى ضيقه.

نعم القول بالتخير كما تدل عليه صحيحه منصور بن حازم، و ان ضعفها من حيث السند السيد السند صاحب المدارك، و لا وجه له سوى ما سنشير اليه.

فان الشيخ رواها عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عبد الحميد، عن سيف بن عميره، عن منصور بن حازم. و هذا كما ترى سند ليس فيه من يقدح فيه، و هو صحيح على المشهور.

نعم فى شرح الإرشاد للشهيد رحمه الله فى نكاح الأمه بإذن المولى: و ربما

ضعف بعضهم سيفاً.

و العجب منه فى هذا كثيراً، فإنه ثقة مجمع عليه الشيخان، أى: الطوسى و النجاشى، لكن فى كتاب الشيخ ابن شهر آشوب أن سيف بن عميره من أصحاب الكاظم عليه السلام واقفى، و كأن المراد من البعض إياه.

قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: إذا كان فى سفر فدخل عليه وقت الصلاة قبل أن يدخل أهله، فسار حتى يدخل أهله، فإن شاء قصر و إن شاء أتم، و الإتمام أحب الى (١).

جامع بين أكثر الأخبار، فتأمل. و يستفاد من هذه الصحيحه استحباب الإتمام مع التخيير، و به يوفق بين الأخبار، فتدبر.

الفصل الرابع: القضاء بحال وجوبها لا فواتها

[القضاء بحال وجوبها لا فواتها]

و يتفرع على هذه المسألة مسألة أخرى، و هى ما أشار اليه صاحب الشرائع فيه بقوله: الاعتبار فى القضاء بحال فوات الصلاة لا بحال وجوبها، فإذا فاتت قصرًا قضيت كذلك. و قيل: الاعتبار فى القضاء بحال الوجوب. و الأول أشبه (٢).

قال صاحب المدارك: المراد أنه إذا اختلف فرض المكلف فى أول الوقت و آخره، بأن كان حاضراً فى أول الوقت فمسافراً، أو مسافراً فحضر وفاتته الصلاة و الحال هذه، فهل يكون الاعتبار فى قضائها بحال الوجوب و هو أول الوقت، أو بحال الفوات و هو آخره؟

ص: ٤٤١

١- ١) تهذيب الأحكام ٢٢٣/٣-٢٢٤.

٢- ٢) شرائع الإسلام ١٣٦/١.

الأصح الثاني، لقوله عليه السلام في صحيحه زراره: يقضى ما فاته كما فاته (١). ولا يتحقق الفوات الا عند خروج الوقت.

وقال ابن الجنيد و المرتضى: يقضى على حسب حالها عند دخول أول وقتها، وربما كان مستندهم في ذلك ما رواه الشيخ عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنه سئل عن رجل دخل وقت الصلاة و هو في السفر، فأخر الصلاة حتى قدم و هو يريد أن يصلها اذا قدم الى أهله، فنسى حين قدم الى أهله أن يصلها حتى ذهب وقتها، قال: يصلها ركعتين صلاة المسافر، لان الوقت دخل و هو مسافر، كان ينبغي أن يصلها عند ذلك (٢). و في الطريق موسى بن بكر و هو واقفي.

و أجاب عنها في المعتمد باحتمال أن يكون دخل مع ضيق الوقت عن أداء الصلاة أربعا، فيقضى على وفق امكان الأداء (٣).

أقول: على قول من اعتبر وقت الوجوب دون الأداء لا- يختلف فرض المكلف في أول الوقت و آخره، بل فرضه في الوقتين واحد، فان كان فرضه في أول الوقت هو الإتمام بأن كان حاضرا، كان فرضه في آخره كذلك و ان صار مسافرا.

و كذا ان كان فرضه في أول الوقت هو التقصير بأن كان مسافرا، كان فرضه في آخره كذلك و ان صار حاضرا، فهو اذا يقضى ما فاته كما فاتته، ان قصرا فقصر و ان كان تماما فتاما.

فهو لا يختلف عليه الحال في قضائها بعد فواتها، بل هو تابع في ذلك لأول وقتها و هو وقت الوجوب، كما أشار اليه ابن الجنيد و المرتضى، و هو رحمه الله لما لم يكن عاملا بأخبار الاحاد، قائلًا بأنها لا توجب علما و لا عملا.

ص: ٤٤٢

١- ١) فروع الكافي ٣/٤٣٥، ح ٧.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٣/١٦٢.

٣- ٣) مدارك الأحكام ٤/٤٨٣-٤٨٥.

فلو كان مستنده في ذلك ما رواه الشيخ فهو يفيد أن مضمونه كان متواترا عنده و هو صريح في اعتبار وقت الوجوب، كما أشرنا إليه، فيكون دليلا واضحا على ما اخترناه.

و لا يقدر فيه كون موسى و هو في الطريق واقفي، لانه ثقه كما أو مأنا إليه، و على تقدير ضعفه فضعه منجر بعملهم.

و أما جواب صاحب المعتمد، فغير معتبر. أما أولا، فلانه مبني على القول بالتفصيل، و هو خلاف مذهبه.

و أما ثانيا، فلانه ينافيه التعليل بقوله «الآن الوقت دخل و هو مسافر» لانه صريح في أن الاعتبار في القضاء بحال وجوبها لا بحال فواتها، فتأويله بحال الفوات بضيق الوقت عن أداء الصلاة أربعا غير مسوغ.

تتمه مهمه

هل يجب على مجتهد اجتهد في هذه المسأله، و لم يرجح واحدا من المذاهب

المذكوره

لتعارض أدلتها عنده، و ذلك لما قد عرفت أن الأخبار السليمه الأسناد متنافيه صريحا (1) على ما بيناه.

و لا يمكن الجمع بينها بالتخير، كما ذكرناه سابقا، لان مستند كل من الأقوال الأربعة روايه صحيحه، حتى مستند القول بالتفصيل. و له معنيان:

أحدهما: خوف خروج الوقت بالدخول و الإتمام، كما هو الظاهر مما رواه الشيخ في الصحيح عن الحسين بن سعيد، عن صفوان بن يحيى، و فضاله بن أيوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام في الرجل

ص: ٤٤٣

١- ١) فيه رد على صاحب المدارك و من تبعه «منه».

يقدم من الغيبه، فيدخل عليه وقت الصلاة، فقال: ان كان لا يخاف أن يخرج الوقت فليدخل فليتم، و ان كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصل و ليقصر (١). و العمل بمضمونه لا يخلو من قوه.

و ثانيهما: خوف خروج الوقت باتمام الصلاة، كما ذكره الشيخ و الصدوق في التأويل، و هو الظاهر.

مما رواه الشيخ عن سعد، عن محمد بن الحسين، عن جعفر بن بشير، عن حماد بن عثمان، عن اسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول في الرجل يقدم من سفره في وقت الصلاة، فقال: ان كان لا يخاف الفوت فليتم، و ان كان يخاف خروج الوقت فليقصر (٢).

و انما حكمنا بصحته، و المشهور أنه موثق لوجود اسحاق بن عمار في الطريق حتى أن السيد السند في المدارك قد حكم بضعف سند هذه الروايه في الموضوعين لذلك تبعنا لآخرين، زعما منهم أن المراد به اسحاق بن عمار بن موسى الساباطي الفطحي، لان الأمر ليس كذلك.

بل المراد به اسحاق بن عمار بن حيان الصيرفي الإمامي الثقة، و الدليل عليه أن الساباطي لم يرو عن أحد من الأئمه عليهم السلام، فهذا قرينه واضح على أن المراد به الصيرفي الإمامي الثقة، و قد فصل الكلام فيهما (٣) الفاضل القهپائي رحمه الله في حواشيه على كتابه المسمى بمجمع الرجال بما لا مزيد عليه، فليرجع اليه.

نعم مستند الصدوق حيث قال في تأويل حديث محمد: يعني به اذا كان لا يخاف فوات خروج الوقت أتم، و ان خاف خروج الوقت قصر، ثم صدقه

ص: ٤٤٤

١-١) تهذيب الأحكام ١٦٤/٣، ح ١٥.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٢٢٣/٣.

٣-٣) أي: في اسحاقين «منه».

بما فى كتاب الحكم بن مسكين، قال قال أبو عبد الله عليه السلام فى الرجل يقدم من سفر فى وقت صلاة فقال: ان كان لا يخاف خروج الوقت فليتم، و ان كان يخاف خروج الوقت فليقصر (١).

ليس بمصرح بتوثيقه، اذا الحكم هذا لا قدح فيه ولا مدح، غير أنه روى عن أبى عبد الله عليه السلام و له أصل و كتاب، و هذا القدر لا- يفيد توثيقه، و ان أفاد اعتباره، و خصوصا اذا انضم اليه ما ذكره الصدوق فى صدر الكتاب من أنه لا يذكر فيه الا ما اعتقده أنه حجه فيما بينه و بين الله.

أن يصلى (٢) فى الصورتين (٣) صلاتين: صلاة مسافر، و صلاة حاضر ركعتين و أربعا معا؟ الظاهر نعم، لانه تيقن بشغل ذمته بأحد الصلاتين، و لا- يعلم أيهما هى و أمكنه تحصيل العلم ببراءتهما مما هى مشغولة به فى الواقع بفعلهما معا، و لا- يمكن ذلك بدونها، فيجب تحصيل ذلك.

و لا- ريب فى وجوب تحصيل العلم ببراءه الذمه من الواجب بعد العلم شغلها به حيث أمكن، بأن لا- يمنع منه مانع عقلا- و لا شرعا، و حينئذ يكون وجوب الزائده على الواحدة من باب وجوب المقدمه.

و هذا كما اذا فات المكلف واحده من الخمس و لم يدر أيتها هى، فانه يجب عليه الخمس، أو الثلاث، تحصيلاً لبراءه ذمته من الواجب، الى غير ذلك من النظائر.

و كونها نظيراً لما نحن فيه ظاهر، اذا الواجب انما هو احدى الصلوات و لا- يعلم عينها. و انما وجبت الزائده من باب وجوب المقدمه.

ص: ٤٤٥

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٤٤٤.

٢-٢) فاعل يجب «منه».

٣-٣) أى: فى صورتى دخول المنزل من السفر، و الخروج منه اليه «منه».

هذا ما عندنا فى هذه المسأله، فان وافق المسئول فهو المأمول، و الا فهو باصلاح الفساد أولى و بترويح الكساد أحرى، فانى كتبتة أيام مصيبه و لو كنت أرجوه خلفا فصار بالموت فرطا و سلفا، و الحمد لله على كل حال، و صلى الله على محمد و آله خير آل.

و كتبه بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجانى الفانى محمد بن الحسين بن محمد رضا بن علاء الدين محمد المشتهر باسماعيل المازندراني.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٤) شعبان المعظم سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٤٤٦

رساله في حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها

اشاره

في حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها

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

ص: ٤٤٧

بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد الحمد و الصلاة، فان الباعث لنا على تحرير هذه المسأله أن بعض الاذكياء من أصحابي وفقه الله لما يحب و يرضى ذكر أن بعض قضاء زماننا هذا و هو فى عدم علمه بما يقضى و يحكم كغيره من قضاء هذا الزمان ثالث ثلاثه ورد فيهم ما ورد، قد عقد لرجل زنا بامرأه ابنتها.

و قال: ان الفاضل السبزوارى قدس سره فى الكفايه قد بذل جهده فى اثبات صحه مثل هذا العقد، فقال: بأن ابنتها له حلال، غايه الامر كراهه مثل هذه الزوجه لمثل هذا الزوج.

ثم التمس منى أن أكتب له فى هذه المسأله ما هو أرجح عندى و أقوى بحسب الدليل، و أقرب الى طريق الاحتياط الذى هو من الطرق المنجيه يقينا، و هو طريق الابرار الاخيار الذين يخافون الله.

فأجبت مسأله و أسعفت حاجته، فان وافق المسئول فهو المأمول، و الا فهو لستر العوراء أولى، و بسد الخلل أحرى.

فأقول و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل المازندراني: اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم على

أن الزنا اللاحق بالعقد الصحيح لا ينشر حرمه المصاهره، في أن الزنا السابق عليه هل ينشر كالعقد الصحيح بمعنى تحريم ما حرم الصحيح من الامم و البنت على الاب و الابن و نحو ذلك؟ فالأكثر منهم على التحريم، و لعله أقوى دليلاً و أقرب احتياطاً، و نحن نفصل هذه المسألة في فصلين و خاتمه.

الفصل الاول: في الاخبار الداله على التحريم

في الاخبار الداله على التحريم

روى الشيخ في كتابي الاخبار عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن أبيه محمد بن عيسى بن عبد الله الأشعري، عن محمد بن أبي عمير، عن أبي بصير، قال: سألته عن الرجل يفجر بالمرأه أ تحل لابنه؟ أو يفجر بها الابن أ تحل لايه؟ قال: ان كان الاب أو الابن مسها و أخذ منهما فلا تحل (١).

و هذا حديث صحيح على المشهور، صريح في أن الزنا السابق على العقد ينشر حرمه المصاهره كالصحيح، دال على نفى الحل، قرينه واضحه على أن المراد بالاخبار الداله على النهي هو التحريم لا الكراهه.

و حمل نفى الحل عليها، كما فعله الفاضل السبزواري قدس سره في الكفايه بنهج لا يخلو من تكلف بل تعنف، لا يخفى، و طريق التوفيق بين الاخبار غير منحصر فيه.

و مثله ما رواه عن موسى بن القاسم عن علي بن جعفر عن أخيه موسى بن

ص: ٤٥٠

جعفر عليهما السلام قال: سألته عن الرجل زنا بامرأه هل تحل لابنه أن يتزوجها؟ قال: لا (١) وما رواه عن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل تكون له الجارية، فيقع عليها ابن ابنه قبل أن يطأها الجد، أو الرجل يزني بالمرأه هل تحل لابنه أن يتزوجها؟ قال: لا إنما ذلك إذا تزوجها فوطأها ثم زنا بها ابنه لم يضره، لأن الحرام لا يفسد الحلال، وكذلك الجارية (٢).

و هذه كلها تدل على نفي الحل، غير قابله للتأويل.

و قال العلامة في المختلف: و الظاهر أن أبا بصير أسند ذلك الى الامام، لان عدالته تقتضى ذلك، و قد حسن فيه روايه على بن جعفر عن أخيه، و وثق روايه عمار عن الصادق عليه السلام (٣).

قال السيد السند الداماد قدس سره في رسالته الرضاعيه: كلامه في مضمرة أبي بصير الصحيحه على وجهه، و استحسانه روايه على بن جعفر أيضا على استقامته، اذ في طريقها بنان بن محمد، و لولاه لكان الطريق صحيحا، و هو أخو أحمد بن محمد بن عيسى، اسمه عبد الله و لقبه بنان، و أدنى مرتبه أن يكون ممدوحا. فاما استيثاق خبر عمار و في الطريق سهل بن زياد، فمنظور فيه (٤).

هذا، و روى عن محمد بن يعقوب، عن أبي على الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار و محمد بن اسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعا عن صفوان بن يحيى، عن عيص بن القاسم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل باشر امرأه و قبل، غير أنه لم يفيض اليها، ثم تزوج ابنتها، فقال: اذا لم يكن أفضى الى الام

ص: ٤٥١

١-١) تهذيب الاحكام ٢٨٢/٧، ح ٣١.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢٨٢/٧-٢٨٣، ح ٣٢.

٣-٣) المختلف ص ٧٥، كتاب النكاح.

٤-٤) رساله الرضاعيه ص ٤١.

فلا بأس، و ان كان أفضى إليها فلا يتزوج ابنتها (١). وهذا سند صحيح و متن صريح.

و مثله ما رواه عنه، عن أبي على الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، عن صفوان، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام في رجل كان بينه و بين امرأه فجور هل يتزوج ابنتها؟ قال: ان كان قبله أو شبهها فليتزوج ابنتها، و ان كان جماع فلا يتزوج ابنتها و ليتزوجها هي (٢).

و هذا أيضا حديث صحيح صريح في النهي عن التزويج بابنتها بعد الجماع بها حراما، و في اطلاق الفجور على مثل القبله و اللمسه و نحوهما فليكن في ذكر منك ينفعك في المباحث الآتية إن شاء الله العزيز.

فان أكثر الاخبار التي استدلووا بها على عدم التحريم انما ورد بلفظ الفجور كمجهوله هشام بن المثنى (٣)، و مضمرة صفوان (٤)، و مرسله زراره (٥)، و صحيحه سعيد (٦) و الباقي من الاخبار المستدل بها عليه بين ضعيف و مجهول، فليس لهم في الحقيقة خبر صحيح صريح في عدم التحريم. هذا.

و روى عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم، فالسند صحيح، عن أحدهما عليهما السلام أنه سئل عن الرجل يفجر بالمرأه أ يتزوج ابنتها؟ قال: لا و لكن ان كانت عنده امرأه ثم فجر بأمرها أو أختها لم تحرم عليه التي عنده (٧).

ص: ٤٥٢

- ١-١) تهذيب الاحكام ٣٣٠/٧، ح ١٤.
- ٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٣٠/٧، ح ١٥.
- ٣-٣) تهذيب الاحكام ٣٢٨/٧، ح ٨.
- ٤-٤) تهذيب الاحكام ٤٧١/٧، ح ٩٧.
- ٥-٥) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١٣.
- ٦-٦) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١٢.
- ٧-٧) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١٠.

و مثله ما رواه عنه عن محمد بن الفضل، عن أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إذا فجر الرجل بالمرأه لم تحل له ابنتها أبداً، و ان كان قد تزوج ابنتها قبل ذلك و لم يدخل فقد بطل تزويجه، و ان هو تزوج ابنتها و دخل بها، ثم فجر بامها بعد ما دخل بابنتها، فليس يفسد فجوره بأمها نكاح ابنتها اذا هو دخل بها.

و هو قوله صلى الله عليه و آله: لا يفسد الحرام الحلال اذا كان هكذا (١).

و قد صح سند هذا الحديث السيد السند الداماد قدس سره فى رسالته الرضايعه، و قال فى الحاشيه: قد استفدنا من الصدوق رحمه الله فى الفقيه أن محمد بن الفضيل الذى هو يروى عن أبي الصباح الكناني انما هو صاحب الرضا عليه السلام الخصيص به، و هو محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي.

أقول: قال النجاشي: محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار النهدي ثقة هو و أبوه و عمه العلاء و جده الفضيل، روى عن الرضا عليه السلام له كتاب ثم أسنده اليه (٢).

ثم قال: و سيذكر فى طريق مشيخه الفقيه اليه.

أقول: و ذكر الصدوق رحمه الله فى هذا الطريق أنه صاحب الرضا عليه السلام (٣) تدل على توثيقه و لا يخفى.

فى الفهرست أن أبا الصباح الكناني اسمه ابراهيم بن نعيم العبدي له كتاب ثم ذكر سنده اليه -الى أن قال: عن محمد بن الفضيل عن أبي الصباح (٤).

فانكشف الحال و الحمد لله العلى المتعال. هذا.

ص: ٤٥٣

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١١.

٢- ٢) رجال النجاشي ص ٣٦٢.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٤٩١/٤.

٤- ٤) الفهرست ص ١٨٥.

و أيضا فان أم المزنى بها و ابنتها من الرضاعه محرمة بذلك،فمن النسب أولى.

و يدل على الاولى ما رواه الشيخ فى الصحيح عن محمد بن يعقوب،عن محمد بن يحيى،عن أحمد بن محمد،عن على بن الحكم،عن العلاء بن رزين،عن محمد بن مسلم،عن أحدهما عليهما السلام،قال:سألته عن رجل زنا بامرأه أ يتزوج بأمرها من الرضاعه أو ابنتها؟قال:لا (١).

و عنه عن محمد بن يحيى،عن أحمد بن محمد،عن ابن محبوب،عن العلاء بن رزين،عن محمد بن مسلم،عن أبى جعفر عليه السلام فى رجل فجر بامرأه أ يتزوج أمرها من الرضاعه أو ابنتها؟قال:لا (٢).

و على الثانيه أن النسب أصل فى التحريم بالرضاع،لقوله صلى الله عليه و آله:يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (٣).و قوله:الرضاع لحمه ك لحمه النسب.و اذا ثبت الحكم فى الفرع ثبت فى الاصل بطريق أولى.

و فى الكافى عن ابن محبوب،عن هشام بن سالم،عن يزيد الكناسى،قال ان رجلا من أصحابنا تزوج امرأه،فقال لى:أحب أن تسأل أبا عبد الله عليه السلام و تقول له:ان رجلا من أصحابنا تزوج امرأه قد زعم أنه كان يلاعب أمرها و يقبلها من غير أن يكون أفضى إليها.

قال:فسألت أبا عبد الله عليه السلام فقال لى:كذب مره فليفارقها،قال:فرجعت من سفرى،فأخبرت الرجل بما قال أبو عبد الله عليه السلام،فو الله ما دفع ذلك عن نفسه و خلى سبيلها (٤).

ص: ٤٥٤

١-١) تهذيب الاحكام ٣٣١/٧، ح ١٨.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٣١/٧، ح ١٩.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٣٢٦/٧، ح ٥٠.

٤-٤) فروع الكافى ٤١٦-٤١٦/٥، ح ٩.

أقول: لو كان المراد بالاخبار الداله على النهى هو الكراهه و كان نفى الحل بمفارقتها بدون الطلاق كما هو ظاهر السياق و خصوص قوله «و خلى سبيلها».

و لعل غرض هذا الرجل من اخفاء الامر على ما كان عليه فى نفس الامر اختباره عليه السلام هل هو عالم بما فى الصدور و مخفيات الامور، و لذلك لما أخبر عليه السلام بما هو عليه الامر فى الواقع لم يستنكف عنه و لم يدفعه عن نفسه و خلى سبيلها، و لا جل ذلك أيضا أخبر عليه السلام بما هو عليه الامر فى نفسه.

فلا يرد فى مقام القدح فى الحديث أن دأبه عليه السلام ما كان تكذيب المؤمن و تفصيحه فكيف قال: انه كذب بل فعل ما فعل فمره بمفارقتها. هذا.

و قال السيد السند الداماد قدس الله لطيفه فى رسالته الرضاعيه: و هذا أيضا طريقه صحيح، على ما هو المستبين فى أمر يزيد الكناسى، فلا محيص عن المصير الى العمل بما يقتضيه (1).

أقول: يزيد أبو خالد الكناسى من أصحاب الباقر و الصادق عليهما السلام.

و قال العلامة فى الايضاح هكذا: عن محمد بن معد الموسوى عن الدارقطنى انه بالباء الموحده، و انه شيخ من شيوخ الشيعة، روى عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام. و الشيخ الطوسى ذكره فى رجالهما فى باب الياء المثناه، و الله أعلم.

هذا ما علمنا من أمر يزيد الكناسى، و السيد السند قال فى رساله المذكوره:

انه صحيح عند الماهرين، حسن عند القاصرين، و هو أعلم بما قال، و الله أعلم بحقيقه الحال.

ص: ٤٥٥

الفصل الثاني: تنقيح الاقوال و الاخبار فى المسأله

[تنقيح الاقوال و الاخبار فى المسأله]

ذهب المفيد و المرتضى و تبعهما ابن ادريس الى عدم التحريم، و استدل عليه بعموم قوله تعالى «وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ»
(١) و هو مخصوص باخبار التحريم.

و قال السيد السند الداماد قدس سره فى رسالته الرضاعيه: و أجيب بأن ما نحن فى منعه داخل فى المنصوص على تحريمه من قبل
(٢) و لقوله صلى الله عليه و آله و قد سئل عن الرجل يزنى بالمرأه ثم يريد أن يتزوج بابنتها: لا يحرم الحرام الحلال و انما يحرم
ما كان بنكاح (٣).

و هذه الروايه مع كونها عاميه يمكن حملها على زنا لا يبلغ حد الوطى، كالقبله و اللمسه و التفخيذ و ما شاكلها، على ما سيأتى
الاشاره الى أمثالها.

و بما رواه الشيخ فى الاستبصار عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد، عن هاشم بن المثنى، قال: كنت عند أبى عبد الله عليه
السلام جالسا، فدخل عليه رجل فسأله عن الرجل يأتى المرأه حراما أ يتزوجها؟ قال: نعم و أمها و ابنتها (٤).

و هذا الحديث ضعيف بالقاسم بن محمد الجوهري، مع أن الايتان أعم من الجماع.

ص: ٤٥٦

١-١ (١) سوره النساء: ٢٤.

٢-٢ (٢) الرساله الرضاعيه ص ٣٧.

٣-٣ (٣) عوالى اللثالى ٢/٢٧٢ و ٣/٣٣٠ و ٤٦٥.

٤-٤ (٤) الاستبصار ٣/١٦٥، ح ١.

و فيه عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن أبي عمير، عن هشام بن المثنى، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام فقال له: رجل فجر بامرأه أ تحل له ابنتها؟ قال:

نعم، ان الحرام لا يفسد الحلال (١).

و قد عرفت في صحيحه منصور أن الفجور أعم من الجماع، و مع قطع النظر عن ذلك، فان هشام بن المثنى مشترك بين الكوفي الثقة و الرازي المهمل، و كلاهما من أصحاب سيدنا الصادق عليه السلام، و لا قرينه على التعيين، فالحديث مجهول.

و لذلك قال الشهيد الثاني رحمه الله في شرح الشرائع: و هشام مجهول الحال.

و الفاضل السبزواري قدس سره في الكفاية لما رجح مذهب التحليل و رام أن يدل عليه، قال: و في الصحيح عن ابن أبي عمير عن هشام بن المثنى.

و العجب منه في ذلك كثيرا، فان شرح الشرائع كان في نظره وقت تحرير هذا الموضوع، و هو قد رأى ما فيه و ما في كتب الرجال من الاشتراك و الاتحاد في الطبقة و الصحابه، مع انتفاء القرينه المعينه، و مع ذلك حكم بصحة الخبر، و هو تابع لا خس الرجلين عند انتفاء القرينه المعينه.

فان قلت: لعل نظره وقتئذ كان على ما في رساله الرضاعيه للسيد السند الداماد، حيث قال: و لصحيحه محمد بن أبي عمير عن هاشم بن المثنى.

ثم كتب في الحاشيه: كذا في نسخ الاستبصار و في كثير من نسخ التهذيب و هو الصواب، فان ابن أبي عمير يروى عن هاشم بن المثنى الحناط الكوفي، و على هذا فالطريق نقي صحيح من غير ارتياب.

و في بعض نسخ التهذيب هشام بدل هاشم، و هو هشام بن المثنى الرازي من أصحاب الصادق عليه السلام و لم يوثقه أحد من أئمه الرجال، و كأنه لذلك أمسك العلامة

ص: ٤٥٧

فى المختلف و شيخنا الشهيد فى شرح الارشاد عن استصحاح الروايه.

لكن روايه ابن أبى عمير عنه يجعل الطريق صحيحا، اذ روايته عنه مع عدم غميزه فيه من أحد أصلا ليس بأدون من الارسال الذى معه الطريق صحى، للاجماع المنقول على تصحيح ما يصح عن ابن أبى عمير و أضرابه (١).

أقول: و فى نسخه من الاستبصار عندى قديمه قد قوبلت مع نسخه كان عليها خط المصنف، و فى أواخرها خط ابن ادريس فى الروايه الاولى هكذا: عن القاسم بن محمد عن هاشم بن المثنى، و فى الروايه الثانيه عن محمد بن أبى عمير عن هشام بن المثنى كما نقلناه آنفا.

و كذلك نقل الفاضل السبزوارى قدس سره فى الكفايه على ما فى نسخه عندنا و انما كلامنا معه.

و مما نقلناه ظهر أن كليه ما ادعاه السيد السند بقوله: كذا فى نسخ الاستبصار ممنوعه، و روايه ابن أبى عمير عن هاشم لا يمتنع من روايته عن هشام ذاك، و هما فى طبقه واحده مع اشتراكهما فى صحابه الصادق عليه السلام.

و اعلم أن الكوفى المذكور فى كتب الرجال بثلاثه عنوانات:

أحدها: هاشم بن المثنى كوفى ثقة روى عن أبى عبد الله عليه السلام، ذكره النجاشى (٢).

و ثانيها: هشام الحنط الكوفى، ذكره الكشى.

و ثالثها: هشام بن المثنى الحنط الكوفى، و ذكره بعده بلا- فصل «ق» (٣) هشام بن المثنى الرازى، فظهر اشتراكهما فى طبقه و الصحابه من غير ماثر بينها فى هذا الحديث.

ص: ٤٥٨

١- ١) الرساله الرضاقيه ص ٣٧.

٢- ٢) رجال النجاشى ص ٤٣٥.

٣- ٣) رجال الشيخ الطوسى ص ٣٣١.

و أما ما ادعاه السيد من أن محمد بن ابي عمير ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه، و هو من جمله أعظم الاجلاء الذى يعظم شأنه عن أن يروى عن غير الثقه.

ففيه أن العدل كما يروى عن العدل، كذلك يروى عن غيره، و هذا أمر غير مخفى على متبع الاخبار العارف بأحوال الرجال، و مع فرض اقتصاره على الروايه عن العدل، فهو انما يروى عن معتقد عدالته، و ذلك غير كاف لجواز أن يكون له جرح لا يعلمه، و بدون تعيينه لا يندفع الاحتمال.

و أما قول الشيخ فى كتاب العده: محمد بن ابي عمير و أحمد بن ابي نصر لا يرويان الا عن الثقات، على ما حكاه عنه بعض المتأخرين.

فغير مسلم، لتخلفه على ما نراه عيانا فى كثير من الروايات المرويه عنهما، و لا يخفى على من له أدنى تتبع.

و كيف يصح القول بأن محمد بن ابي عمير لا يروى الا عن الثقات، و هو قد روى عن كثير من الضعفاء و المجاهيل، كدرست بن ابي منصور، و خلاد السندى، و اسماعيل بن عبد الله الاعمش الكوفى، و بريه العبادى، و حمدان بن المهلب القمى، و حكم بن أيمن الخياط، و برد الاسكاف، و محمد بن الحداد الكوفى، و فضيل بن غزوان الضبى أيضا فى باب وقت الافطار و غيرهم.

و قد أرسل فى كثير من الاخبار، و رواها منقطعه الاسانيد، لعدم تذكره من روى عنه.

و القول بأنه و ان لم يتذكرهم بأعيانهم و أسمائهم، الا أنه عرفهم ثقات معتمدين عليهم فروى عنهم، مجرد دعوى أو حسن ظن به، كما هو ظاهر صاحب الذخيره قدس سره.

حيث قال فيه فى تصحيح مرسله ابن ابي نصر: و هو من جمله أعظم الاجلاء

الذى يعظم شأنه عن أن يروى عن غير الثقة.

و مثله ما قال فيه فى تصحيح مرسله ابن ابى عمير: و ارسال هذه الروايه غير قادح فى صحه التعويل عليها، بعين التقريب الذى ذكر فى روايه ابن ابى نصر.

و ظاهر أن مجرد حسن الظن بأنهما لا- يرسلان و لا- يرويان عن غير الثقة دون تصريحهما بذلك، و خاصه اذا ظهر خلافه، غير كاف شرعا فى الاعتماد على مراسيلهما و لا على مسانيدهما، بل مع تصريحهما بذلك أيضا لا يسوغ الاعتماد، فانه يرجع الى شهادتهما بعداله الراوى المجهول.

و نحن قد فصلنا الكلام فى هذا المقام فى رساله لنا فى تحقيق حد يحصل فيه اليأس للمرأة.

نرجع الى ما كنا فيه فنقول: و استدلووا عليه أيضا بصحيحه سعيد بن يسار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل فجر بامرأه أ يتزوج بابنتها؟ قال: نعم يا سعيد ان الحرام لا يفسد الحلال (١).

و لصحيحه صفوان قال: سأله المرزبان عن رجل يفجر بامرأه و هى جاريه قوم آخرين، ثم اشترى ابنتها أ يحل له ذلك؟ قال: لا يحرم الحرام الحلال (٢).

و هذا كما ترى مضمرة غير مسند الى المعصوم و يجوز أن يكون غيره، نعم يمكن توجيهه بمثل ما وجه العلامة مضمرة أبى بصير، بأن الظاهر أن صفوان أسند ذلك الى الامام عليه السلام، لان عدالته تقتضى ذلك.

أقول: و الجواب عنهما قد سبق فى صحيحه منصور بن حازم من اطلاق الفجور على مثل القبلة و اللمسه و شبههما فتذكر.

فهما و ان كانتا صحيحتين سندا لكنهما ضعيفتان دلالة لكون الفجور أعم من

ص: ٤٦٠

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٧١/٧، ح ٩٧.

الجماع، ودلاله العام بما هو عام على الخاص بخصوصه من غير قرينه ضعيفه لو سلم تلك الدلاله، فتأمل هذا.

و بما رواه الشيخ عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن حماد بن عثمان عن مرزم، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام و سئل عن امرأه أمرت ابنها أن يقع على جاريه لاييه فوق، فقال: أثمت و أثم ابنها، و قد سألتني بعض هؤلاء عن هذه المسأله، فقلت له: أمسكها، فان الحلال لا يفسد الحرام (١).

أقول: هذا حديث ضعيف، اذ لا طريق للشيخ في كتابيه التهذيب و الإستبصار الى أحمد بن محمد بن أبي نصر، كما يظهر لمن نظر في مشيخته، و انما أخذه من الكافي و فيه هكذا: عده من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر (٢)، الى آخر ما نقلناه سندا و متنا.

و الفاضل السبزواري في الكفايه لما لم يراجع الى مشيخته الشيخ، و زعم أن طريقه الى أحمد هذا صحيح، و لم يلاحظ ما في الكافي، قال: و صحيحه مرزم.

و العجب منه في ذلك كثيرا، فانها ضعيفه في غايه الضعف، لما هو المستبين من أمر ابن زياد.

و مع قطع النظر عن ذلك فهو معارض بما في الكافي عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن عبد الله بن يحيى الكاهلي، فالسند على المشهور صحيح، أو حسن كالصحيح على ما هو المستبين من أمر عبد الله هذا.

قال: سئل أبو عبد الله عليه السلام و أنا عنده عن رجل اشترى جاريه و لم يمسه،

ص: ٤٤١

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٨٣/٧، ح ٣٣.

٢- ٢) فروع الكافي ٤١٩/٥، ح ٨.

فأمرت امرأته ابنه و هو ابن عشر سنين أن يقع عليها فما ترى فيه؟ فقال: أثم الغلام و أثمرت أمه، و لا أرى للاب إذا قربها الابن أن يقع عليها (١).

و مع ذلك كله فهو مطلق يمكن حمله على أن ابنها انما وقع على الجارية بعد أن وطأها أبوه بالملك، و لذلك لم تحرم عليه، و بذلك يوفق بينه و بين صحيحه أبي بصير و حسنه على بن جعفر و ضعيفه عمار و نحوها.

و أعلم أن الشيخ الفاضل النجاشي رحمه الله قال في كتابه: كان عبد الله بن يحيى الكاهلي و جها عند أبي الحسن عليه السلام، و وصى به على بن يقطين، فقال:

اضمن لى الكاهلى و عياله أضمن لك الجنه (٢) كذا نقله الكشى بسند نقى (٣).

و مما ذكر فى ترجمه على بن يقطين يظهر اعتباره عند أبى الحسن عليه السلام و عند المؤمنين كلهم خصوصا على بن يقطين.

و قال العلامة فى الخلاصه: لم أجد ما ينافى مدحه رحمه الله (٤)، و فى الفهرست (٥) و النجاشى له كتاب يرويه جماعه.

أقول: إذا كان الرجل عارفا اماميا فاضلا ممدوحا معتبرا عند الامام و المؤمنين كلهم، و لم يقدر فيه أحد من علماء الرجال، فالظاهر بل الأزيد منه أنه لا يكذب على الامام و لا يضع الحديث عليه، فان من المعلوم أنه عليه السلام لا يوصى باعانه الفاسق، و خاصه باعانه من يكذب عليه أو على أحد من آبائه عليهم السلام.

فبعد امعان النظر يظهر حسن حاله، و كمال قدره و جلالته، و هذا القدر

ص: ٤٤٢

١- (١) فروع الكافى ٤١٨/٥-٤١٩، ح ٤.

٢- (٢) رجال النجاشى ص ٢٢١-٢٢٢.

٣- (٣) اختيار معرفه الرجال ٧٠٤/٢ برقم ٧٤٩.

٤- (٤) رجال علامه ص ١٠٩.

٥- (٥) الفهرست ص ١٠٢.

كاف في وجوب العمل بحدِيثه، ولا يحتاج الى تصريحهم بتوثيقه.

بل هذا الذى ذكره فيه يتضمن توثيقه، فحدِيثه اذا لم يكن فى الطريق مانع من غير جهة بين صحيح و حسن كالصحيح كما ذكرناه.

و اذا كان وقوع ابن عشر سنين حراما ناشرا لحرمة المصاهرة، فبأن يكون وقوع غيره من البالغين ناشرا أولى، فطريق التوفيق بين ضعيفه مرآزم و صحيحه عبد الله ما ذكرناه من أنها مطلقه و هذه مقيدة، و المقيد حاكم على المطلق. هذا.

و استدلووا عليه أيضا بما رواه أيضا عن أحمد بن محمد، عن معاوية بن حكيم، عن على بن الحسن بن رباط، عن رواه، عن زرار، قال قلت لابي جعفر عليه السلام: رجل فجر بامرأه هل يجوز له أن يتزوج بابنتها؟ قال: ما حرم حراما حلالا قط (١).

و هذا كما ترى مرسل، و قد عرفت أن المراسيل مطلقا و ان كانت عن ابن أبى عمير لا عبره بها، و لا يجوز العمل بمقتضاها.

و بما رواه عن أحمد، عن الحسين، عن صفوان، عن حنان بن سدير، قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام اذ سأله سعيد عن رجل تزوج امرأه سفاحا هل تحل له ابنتها؟ قال: نعم، ان الحرام لا يحرم الحلال (٢).

أقول: حنان بن سدير واقفى لم ينص أحد منهم بتوثيقه الا الشيخ فى الفهرست (٣) و مع ذلك حل البنت لا ينافى كونها زوجه قبل الفعل، أى: هو محمول على السفاح اللاحق لا ما يعمه و السابق، كما قاله الشيخ فى كتابى الاخبار.

و بالجمله ليس للقائلين بأن الزنا المتقدم على العقد لا ينشر حرمة المصاهرة

ص: ٤٤٣

١-١) تهذيب الاحكام ٣٢٩/٧، ح ١٣.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٢٨/٧، ح ٩.

٣-٣) الفهرست ص ٦٤.

خبر صحيح على ما علمناه الا صحيحه سعيد و مضمرة صفوان، و هما لا تقاوما تلك الاخبار الصحيحه المستفيضه، بل نقول: لا خبر لهم صحيح صريح.

قال صاحب المفاتيح: الزنا ان كان طاريا لم ينشر الحرمه، و ان كان سابقا نشر، كالوطى الصحيح عند الا-كثر، للصحاح المستفيضه، خلافا للمفيد و السيد و لهما أخبار ضعيفه أولها الاصحاح للتوفيق (١).

و ظاهره يفيد أن الاخبار الداله على عدم نشر الحرمه بالزنا السابق على العقد كلها ضعيفه، على خلاف ما ظنه صاحب الكفايه، حيث زعم أن جلها بل كلها صحيحه، و الحق أنهما على طرفى افراط و تفريط.

أما الثانى، فظاهر لما قرناه.

و أما الاول، فلان روايه سعيد صحيحه، لان عثمان بن عيسى الواقع فى الطريق و ان كان واقفيا الا أن على بن النعمان الواقع فى مرتبه امامى ثقه صحيح و السند فى الإستبصار هكذا: الحسين بن سعيد، عن عثمان بن عيسى و على بن النعمان، عن سعيد بن يسار (٢).

و طريق الشيخ الى الحسين هذا صحيح.

نعم الفجور المذكور فى روايته أعم من الوطى و الجماع، لشموله القبله و اللمس و نحوهما، كما هو صريح صحيح منصور بن حازم.

فلا يصح الاستدلال بها، لعدم دلالة العام على خصوص الخاص، و الاحتمال كاف فى مقام المنع، و خصوصا ان أراد التوفيق بين الاخبار فانه موجه، و الموجه يكفيه الاحتمال.

و لعل صاحب المفاتيح لمثل هذا لم يعدها و لا مضمرة صفوان من أخبارهما

ص: ٤٤٤

١-١) مفاتيح الشرائع ص ٢٤١-٢٤٢.

٢-٢) الإستبصار ١٦٦/٣، ح ٦.

و حكم لضعفها كليا، لان الكلام فى أخبار يمكن أن يستدل بها على عدم نشر الحرمة، و هما ليسا كذلك.

فعند النظر الدقيق كما هو مقتضى التحقيق، و تنحصر أخبارهما فى الضعيفه اما سندا، و اما دلالة، و ان كان فى جليل النظر لهما أخبار صحيحه، كما ظنه صاحب الكفايه، و قد وضح الصبح الذى العينين.

فان أكثر هذه الاخبار على تقدير صحتها ليس بصريح فى عدم نشر الحرمة بالزنا السابق على العقد، لو روده بلفظ الفجور، و فى صريح الخبر الصحيح أنه أعم من الجماع، فكيف يستدل به عليه؟ و الباقي من الاخبار على تقدير دلالة عليه بين ضعيف و مرسل و مجهول، و اطباق عامه العلماء على أن الاخبار الضعيفه لا تثبت بها حكم و خاصه مثل هذا الحكم الوارد على خلافه صحاح صراح مستفيضه عمل بمضمونها أكثر العلم.

و انما عمده دليلهم على ما يظهر من الكفايه ما ورد من أن الحرام لا يحرم الحلال و ما فى معناه.

و هو بعمومه و ان شمل ما هو محل النزاع أيضا الا- أنه مخصوص بأخبار التحريم فتحريم ابتتها بعد الافضاء اليها حراما، و قد كانت قبله حلالا، و عموم الخبر يقتضى بقائها على ما كانت عليه مما أخرج الدليل.

قال الفاضل التفرشى قدس سره فى حواشيه على الفقيه فى الحاشيه المعلقه على قوله عليه السلام «ان الحرام لا يفسد الحلال»: هذه قاعده شرعيه لا يصار الى خلافها الا لامر يمنع المقتضى عن مقتضاه، كما فى سائر القواعد الشرعيه، مثل حرمة الميتة و الدم و لحم الخنزير و غير ذلك، فانها قد تحل عند المخمسه.

فلا يرد عليه ما مر من أن الرجل و المرأة اذا زنا أو زنت بعد العقد قبل الدخول يفرق بينهما، فحرم بالحرام ما كان مباحا لهما من توابع الزوجيه.

أقول: وما نحن بصددده من هذا القبيل، فإن أخبار التحريم قد منعت المقتضى عن مقتضاه، فحرم بالحرام ما كان مباحا لهما من صحه العقده و ما يتفرع عليه من توابع الزوجيه، فهو مما أخرجه الدليل عن هذه القاعده الشرعيه، ولذا صرنا الى خلافها و قلنا بحرمة ابنتها عليه بعد أن زنا بها و قد كانت مباحه له.

و قد سبق فى صحيحه أبى الصباح الكنانى أن قوله «لا يفسد الحرام الحلال» معناه أن من فجر بامرأه بعد ما دخل بابنتها فليس يفسد فجوره بامها نكاح ابنتها اذا هو دخل بها، و بذلك وفق الشيخ بين الاخبار كما سبق.

و مما ذكرناه يظهر حال ما استدل به الفاضل السيزوارى فى الكفايه من عموم قول الصادق عليه السّلام فى حسنه الحلبي أنه لا يحرم الحرام الحلال.

و فى روايه زراره أن الحرام لا يفسد الحلال و لا يحرم.

و فى صحيحه عبد الله بن سنان: الحرام لا يفسد الحلال.

و قول أبى جعفر عليه السّلام فى صحيحه زراره: ما حرم حراما حلالا قط. و لفظه الصحيحه لعلها من طغيان القلم، فانها مرسله.

و روى حنان بن سدير: الحرام لا يفسد الحلال.

و روى هشام بن المثنى نحوه (1)، الى غير ذلك مما ذكره فى الكتاب المستطاب، مع أن جملها بين ضعيف و مرسل، فلا يزيد ذكرها الا تكثير السواد كما لا يخفى على من أمعن النظر و أجاد، و الله الموفق و المعين و منه السداد و الرشاد.

ص: ٤٦٦

(١-١) تقدم مصادر جميع هذه الروايات.

الاخبار الصحاح الصراح فى نشر حرمة المصاهره بالزنا المتقدم على العقد

ما ذكرناه تسعه:

الاولى: صحيفه أبى بصير.

الثانيه: صحيفه العيص.

الثالثه: صحيفه منصور بن حازم.

الرابعه: صحيفه محمد بن مسلم.

الخامسه: صحيفه أبى الصباح الكنانى.

السادسه و السابعه: صحيفتى محمد بن مسلم أيضا.

الثامنه: صحيفه يزيد الكناسى.

التاسعه: صحيفه عبد الله الكاهلى (1).

فاذا انضمت اليها حسنه على بن جعفر، و ضعيفه عمار الساباطى و غيرها مما ذكرناه فى تضاعيف البحث، و ما سذكروه فى هذه الخاتمه من الاخبار المؤيده المرجحه، مع عمل أكثر الاصحاب بها، كادت أن تفيد علما أو ظنا متآخما له، أولا أقل منه بنشر الحرمة.

فالمنكر: اما معاند، أو غفل، أو تغافل عما ذكرناه، و الا فمقتضى الانصاف و التجنب عن طريق الاعتساف هو الاقرار بما دلت عليه تلك الاخبار، لكثرتها و صحتها و صراحتها و ترجيحها على تقدير تسليم التعارض بأنها داله على الحظر و أخبار عدم التحريم داله على الاباحه.

و الاول مقدم على الثانى عند التعارض مطلقا، لانه دافع للضرر، و هو أولى

ص: ٤٦٧

من الجالب للنفع، لان دفع الضرر واجب عقلا و نقلا، بخلاف جلب النفع.

و أيضا فان ترك المباح لا يعاقب عليه، و أما فعل الحرام ففيه عقاب.

و بتقرير آخر: احتمال كون تلك الابنه المزنى بأمرها سابقا على العقد عليها حراما على الزانى، قائم فى هذا الزمان، فعقده عليها بعد أن زنا بامرأه مردد بين كونه مباحا ورد به الحديث فى الجملة، و بين كونه حراما و تشريعا و ادخالا لما ليس من الدين فيه.

و لا ريب فى أن ترك المباح، و خاصه اذا كان مكروها، كما اعترف به صاحب الكفايه، أولى من الوقوع فى الحرمة و البدعه، فان تاركها متيقن للسلامه، و فاعلها متعرض للندامه.

و أيضا فان القول بالتحريم و العمل بما دل عليه من الاخبار أقرب من النجاه و أبعد من الهلاكه، قال سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله: حلال بين، و حرام بين، و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم (١).

أقول: من زنا بامرأه ثم عقد على ابنتها، فلا شبهه فى أن هذه الابنه ليست له بحلال بين، بعد ورود تلك الاخبار و تصريح أولئك الاخبار بتحريمها عليه، فهى عليه: اما حرام بين، أو شبهه بين ذلك، فاذا أخذ بها هلك من حيث لا يعلم.

و أيضا فان العمل بصحيحه محمد بن مسلم و من شاكلة أولى من العمل بصحيحه سعيد و من شابهه، فانه أضبط منهم و أوثق و أورع و أعلم، و الاعلم أبعد من احتمال الغلط، و أنسب من نقل الحديث على وجهه، فكان أولى، و لذلك قدم الاصحاب ما رواه محمد هذا على من ليس له حاله و جلاله.

و من هذا السبب أيضا رجح المحقق فى الشرائع القول بالتحريم، قائلا

ص: ٤٦٨

بأن الروايه الداله عليه أوضح طريقا و أصرح متنا، و وافقه على ذلك الفاضل الشارح المحقق شيخنا الشهيد الثانى زين الدين طاب ثراه.

و اعلم أن القول بأن الزنا السابق على العقد لا ينشر حرمه المصاهره، مع ما عرفت من حاله على خلاف الاحتياط المطلوب فى أمر الفروج شرعا.

و قد أجمع العلماء بأجمعهم على أنه طريق منج، و وافق العقل على ذلك، و قد ورد الامر به عن النبى و أهل بيته عليهم السلام، مثل قولهم: دع ما يريبك الى ما لا يريبك (١).

و العقد المسبوق بالزنا لو سلم لهم أنه ليس باطلا- و ان المعقوده ليست حراما و جب التفريق بينهما، فلا أقل من أن يكون محل ريب، فوجب تركه و الاجتناب عنه و اختيار ما لا ريب فيه على ما دل عليه هذا الحديث الشريف.

و الحاصل أن بعد ورود تلك الاخبار الكثيره الصحيحه المستفيضه و عمل أكثر الاصحاب بها، لقولهم بأن الزنا السابق على العقد ينشر حرمه المصاهره مع ضعف دليل طرف المقابل لو لم يحصل الظن القوى المتآخم للعلم بالحرمه فلا أقل من أن يصير ذلك محل ريبه، و نحن قد امرنا بترك ما يريب و اختيار ما لا يريب، كما شهد به صريح الخبر.

و هذا على تقدير التنزل و الاستظهار، و الا فقد عرفت أن لا دليل لهم فى الحقيقه يعتمد عليه، أو تركن النفس شيئا قليلا اليه، الا مضمره صفوان، و صحيحه سعيد، و هما مع كونهما أعم من المدعى و قابلتين للتأويل الجامع بينهما و بين تلك الاخبار غير صالحتين للمقاومه.

هذا و مثله قولهم عليهم السلام: ليس بناكب على الصراط من سلك طريق الاحتياط و الاحتياج اليه فى زماننا هذا أكثر، لفقد المجتهد ظاهرا، فخذ الحائط لدينك

ص: ٤٤٩

لتكون فيه على يقينك.

و الله الموفق و المعين، و الحمد لله رب العالمين، و الصلاة على رسوله و آله المعصومين.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة في (١٧) شعبان المعظم سنة (١٤١١) هـ ق في بلدة قم المقدسة على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

ص: ٤٧٠

رساله في شرائط المفتي

في شرائط المفتي

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

ص: ٤٧١

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلى الاعلى،الذى خلق فسوى،والذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى،والصلاه والسلام
على خير خلقه سيدنا محمد المصطفى،الذى أتانا بالمله الحنيفيه السهله السمحه البيضاء.

و على آله و أولاده الذين هم بدور الدجى،و نجوم أهل الارض و السماوات العلى،و لا سيما على أمير المؤمنين و سيد الوصيين
و خليفته بلا فصل على كافه الخلق أجمعين على المرتضى.

أما بعد:فلما ناظرتنى أيها المولى المؤدب الاديب الاريب اللبيب الحسيب النسيب النجيب الحبيب الطيب البارع البريع و الفارق
الفريق و أنت شيخى.

فى أن المجتهد ليس له ما يستدل على وجوب اتباعه لظنه،لا من جهه النقل لعدم ورود ما يدل عليها منها على ما أفدت،و لا من
حيث العقل،و الا يلزمه الدور على ما أوردت.

أقدمنى ذلك بعد ما أحجمنى على أن أكتب فى هذا الباب و غيره مما أفدت أو أوردت فى محفل مناظرتك من السنه و
الكتاب.

مع ما أنا فيه من تفرق البال و تشتت الحال على سبيل الاستعجال،متوكلا

ص: ٤٧٣

على كل حال.

ما يوقفك على أن الامر على خلاف ما أفدت، و يعلمك أن الحال ليست بذلك المنوال و الله أعلم.

و ان كان هذا على الظاهر موهم ضربا من سوء الادب و نوعا من احتمال النصب الا- أنا في ذلك تبعنا قوله تعالى «وَ اللَّهُ لَا يَسْتَحْيِي مِنَ الْحَقِّ» (١) فان الحق أحق أن يتبع «أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمْ مَنْ لَا يَهْدِي إِلَّا أَنْ يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ» (٢).

على أنه قد صدر منك في ذلك ما قد صدر، فان خالجتك في ذلك بعد ما بينت من البيان على وجه الاختصار خليجه ما قصورها مصوره حسناء أو شواء حتى نتكلم عليها، و ننبئك بسليمتها و صحتها من عليتها و سقيمتها و حسنتها من قبيحتها و لا ينبؤك مثل خبير.

فقول بعد حمد الله تعالى على النعم و الصلاه و السلام على رسوله المكرم المعظم، و على أوصيائه الذين هم خير أوصياء الامم: المستدل على الاحكام الشرعيه الفرعيه بالادله التفصيليه على النهج المقرر من العقليه و النقليه يسمى مجتهدا، أو باعتبار الاعلام و الاخبار للغير يسمى مفتيا و من حيث الحكم و الالزام له يسمى قاضيا. و لا يشترطون العدالة في الاجتهاد بل في الفتوى و القضاء. و يعتبرون الذكوريه و الحريه في القاضى دونهما، كذا قالوا في الفرق بين المجتهد و المفتى و القاضى، فعليه كل قاض مجتهد، و لا ينعكس.

اذا انتقش هذا على صحيفه الخاطر فنقول: قال الصادق عليه السلام: كل من نظر

ص: ٤٧٤

١- ١) سوره الاحزاب: ٥٣.

٢- ٢) سوره يونس: ٣٥.

الى حلالنا و حرامنا و عرف أحكاما فاتخذوه قاضيا فاني جعلته عليكم قاضيا (١).

و قد سبق الكلام منا في أن كل قاض مجتهد، فالقاضي عندنا مجتهد.

و صورته القياس هكذا: هذا ناظر في الحلال و الحرام الشرعيين، و كل ناظر كذلك فهو قاض. أما الاولى، فعلى ما هو المفروض، و أما الثانية، فعلى ما نطق به الحديث السابق ذكره.

و لنجعل النتيجة صغرى القياس، هي ما نحن فيه على هذا النمط هذا قاض، و كل قاض مجتهد.

أما الاولى، فعلى قياس أختها السابقة.

و أما الثانية، فعلى ما سطر بيانها أيضا.

و قد دل الحديث المسطور على وجوب متابعه القاضي في أقواله المأموره بها فيلزم منه على ما بيناه و شرحناه وجوب متابعه المجتهد في أقواله أيضا كذلك، اذا كان بصيرا عدلا اماميا.

و لا- يجب علينا متابعته في أقواله الا من حيث أنه يجب عليه ما يجب من اتباعه لظنه، لان المعنى من ظنه ما يفهمه من الكتاب و السنه و غيرهما من الاخبار و الآثار و البراءه الاصليه و الاستصحاب و غيرها، و يرجحه على غيره بطريق من طرق الترجيح المذكوره في فن الاصول، اذا الظن يلزمه الترجيح على ما هو مشهور و في كتب القوم مسطور.

فهذا الحديث كما ترى بحمد الله جل ذكره و أضرابه و هي لكثيره، و سيجيء نبد منها في هذا الباب، صريحه الدلالات على أن المجتهد يجب عليه اتباع ظنه، و هو المطلوب.

و بوجه آخر: النظر عبارته عن ترتيب أمور معلومه المبادئ الى أمر مجهول

ص: ٤٧٥

(١-١) تهذيب الاحكام ٣٠٢/٦.

فعلية كل من نظر الى الحلال و الحرام الشرعيه، و استنبط منه حكما من أحكامهم عليهم السلام، بعد أن يكون متصفا بشرائطه التي هي مسطوره في مقرها من الاصول و جب عليه و حتم اتباع ما استنبط منه من الحكم.

فهذا الحديث بهذا الوجه أيضا صريح في أن المجتهد حتم عليه اتباع ظنه، و الا فما معنى وجوب متابعه غيره له في حكم من الاحكام و قول من الاقوال على ما سبقت اليه الاشاره الاجماليه.

هذا و أما ما أفدت و أوردت من أن بعض الاحكام مما لا نص فيه، و ان مدارك بعض منها عقليه كالبراءه و غيرها، و جعلت هذا نقضا على ما نحن فيه.

فخارج عما نحن بصدده، لان كلامنا الان في أن المجتهد بعد أن حصل له الظن، سواء كان طريق حصوله من الكتاب أو السنه أو غيرهما.

فبأى طريق يجب عليه اتباع ظنه بالاجتهاد، فيلزم منه الدور على ما أفدت و أوردت و سيجيء بيانه أم بالنص، و المفروض أنه منتف هاهنا على ما فوهت و لفظت أيضا، فهذا الكلام في هذا المقام بحمد الله الملك العلام كما ترى لا ينوط و لا يرتبط بما قلته أصلا لا لفظا و لا معنى.

و أما ما أفدت من أنه اذا توقف ظن وجوب اتباعه لظنه على اجتهاده يلزم منه الدور.

فمدفوع أيضا، لان حصول مرتبه الاجتهاد و ملكه الاستنباط و الوصول اليهما في نفس الامر، لا يتوقف على ظن وجوب اتباعه لظنه فيه حتى يلزم منه ما ذكرت.

لانه يمكن أن يحصل له تلك المرتبه و الدرجه في نفس الامر، و لا يخطر بباله وجوب اتباعه لظنه أصلا بل الامر كذلك، لانه بعد ما حصلت له درجه الاجتهاد و راجع وجدانه و اجتهاد فيه يظهر له أنه حرام عليه اتباع ظن غيره و تقليده على ما قالوا في شرائط التقليد.

بل يجب عليه حينئذ اتباع ظنه و اعتقاد ما يفهمه من متون الاحاديث و ظهورها بل من بطونها و غيرها من الاحكام الشرعيه الفرعيه المستدل عليها، بعد أن كان راجحا عنده، قضاء لحق الظن على ما مرت الاشاره اليه.

أو التوقف على تقدير تساوى الامارات الداله على المقصود من الطرفين.

أو الرد بعد أن كان مرجوحا فى مقابله الراجح، الى غير ذلك مما هو مذكور فى مقره من الاصول و الزير الاستدلاليه و الصحف الاحتجاجيه.

فمن أين يجىء الدور و أنى لك أن تتصور هاهنا توقف كل من الطرفين على الاخر من جهه واحده؟ حتى يسرك توهم الدور، فنعوذ بالله و نأمرك أيضا بالاستعاذه من سوء الفهم و قله التدبر.

قال بعض المحققين فى بعض فوائده بعد ذكر شرائط الافتاء و ما يعتبر فى المفتى فاذا اجتمعت هذه الاوصاف فى شخص و جب عليه فى كل مسأله فقهيه فرعيه يحتاج اليها أو يسأل عنها، استفراغ الوسع فى تحصيل حكمها بالدليل التفصيلي.

و لا يجوز له تقليد غيره فى افتاء غيره، و لا لنفسه مع سعه وقت الفعل التى تدخل فيها المسأله، بحيث يمكنه فيه استنباطها بحيث لا ينافى الفعل، و مع ضيقه يجوز تقليد مجتهد حى، و فى الميت و جهان، و منهم من منع مطلقا انتهى.

فهذا القول صريح الدلاله على ما قلناه و الحمد لله، فكيف يمكنك انكار ذلك و الحال هذه.

مع ما روى زراره و أبو بصير فى الصحيح عن الباقر و الصادق عليهما السلام أنهما قالا: علينا أن نلقى اليكم الاصول و عليكم أن تفرعوا (1). و هذه ظاهر الدلاله ناصه بالباب.

ص: ٤٧٧

١- ١) بحار الانوار ٢/٢٤٥، ح ٥٣ و ٥٤ عن مستطرفات السرائر ص ٥٧-٥٨، و عوالى اللئالى ٤/٤٣-٤٤.

أما سمعت الخبر المستفيض الشائع الذائع بين الامه من أن النبي عليه وآله الصلاة والسلام لما بعث معاذا قاضيا الى اليمن قال له بما تحكم؟ قال:

بكتاب الله.

ثم قال: فان لم تجد فيه، قال: فبسنة رسول الله، قال: فان لم تجد فيها، قال:

باجتهادى. وهذا الخبر كسابقه نص بالباب.

و يدل عليه أيضا ما رواه سالم بن مكرم الجمال، وهو قول أبي عبد الله عليه السلام اياكم أن يحاكم بعضكم بعضا الى أهل الجور، ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا، فاني جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه (١)(٢).

و وجه الاستدلال منه على هذا المطلب على نمط ما سبق منا في الحديث الاول.

و كذلك يدل على ما نحن فيه قوله تعالى «فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (٣).

وجه الدلالة أن الناس على ما يقتضيه ظاهر هذه الآية صنفان: عالم و جاهل، و الجاهل كما ترى قد أمر أن يسأل أهل العلم، فلو لا أنه يجب عليهم أن يجيبوه

ص: ٤٧٨

١-١) استفاد من حديث الجمال أحكام خمس: الاول التجزى فى الاجتهاد لمكان قوله عليه السلام «شيئا» و هو نكره. الثانى: اشتراط الذكورية فى القاضى للفظه «الرجل» الثالث: كونه اماميا لقوله عليه السلام «منكم» الرابع: كونه مجتهدا لقوله عليه السلام «يعلم شيئا» اذا المقلد لا يسمى عالما بالاحكام الخامس: كونه نائبا للامام عليه السلام لقوله عليه السلام «جعلته عليكم قاضيا» «منه».

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٠٣/٦.

٣-٣) سورة النحل: ٤٣، و الانبياء: ٧.

بما يظنون أنه حق لديهم لخرجت هذه الآية.

أقول هذا و أستغفر الله عن أن يكون لها معنى محصلا.

و أيضا يدل على ذلك قوله عز و جل «فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَيَقَنَّهٗا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»
(١)لايه.

وجه الدلالة من هذه الآية على قياس سابقها ظاهر،اذ المتفق عليه اذا وجب عليهم الانذار،وجب عليهم أن يتبعوا ظنونهم،لانهم لا يندرون قومهم الا بما ظنوا أنه حق عندهم و وجب عليهم أن يعلموهم به.

و مما يؤيده ما نحن فيه بل يدل عليه صريحا قوله تعالى «وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (٢)فان الذى جاهد فى الله تعالى و هو تعالى هداه سبيله يجب عليه متابعتها،و الا فما فائده المجاهده و ما ثمره الامتتان.

و لا ريب فى أن من تلك السبل سبيل معرفه المسائل الفقيهه الدينيه،بل هى أول المبادئ للسبل الواصله الى الله تعالى،كما لا يخفى.و ان كانت الطرق الواصله الى حضره الخالق بقدر أنفاس الخلائق.

و هلا- نظرت الى أن المجتهد لو لم يجب عليه اتباع ظنه للزم تعطل الاحكام و اندراس شريعه سيد الانام عليه و آله الصلاه و السلام،و اللازم باطل بالاتفاق،فالملزوم مثله.

بيان الملازمه:ان المقلد قصر و عزل عقله عن التصرف فى الاحكام الحادثه المتجدده فى الايام على ما اتفقت عليه عقول كافه الناس من أولى الاحلام.

فلو لم يجب على المجتهد استنباط الاحكام و اتباع ما يستنبطه منها و ايصاله الى الانام،للزم منه ما قلناه من الكلام فى ذلك المقام،و هو ظاهر بشرط الانصاف

ص: ٤٧٩

١-١ (١) سورة التوبه: ١٢٢.

٢-٢ (٢) سورة العنكبوت: ٤٩.

و التروى و الاهتمام.

و لذلك قال بعض المحققين: وجود المفتى من ضروريات الدين و تمام شرائط التكليف، فلا يجوز خلو الزمان عنه، و يؤيد ما قاله ما ورد فى الخبر من أن الارض لا تخلو من عالم.

هكذا يخطر بالبال و الله أعلم بحقيقه الحال.

و أما ما أفدت من أن مقبوله عمر بن حنظله مختصه بالحكومات و المعاملات و لا تجرى فى العبادات و العقود. و قلت الاول من سنخ الانشاء و وظيفه للحاكم و القاضى، و الثانى من مقوله الخبر و وظيفه للمجتهد و المفتى.

فهذا الحديث بهذا الوجه على ما أفدت فى مجلس مناظرتك دليل للاخبارى و ليس بدليل للمجتهد و المفتى، فليس الامر على ما أفدت، لان لفظ الحكم المذكور فى هذا الحديث ليس بمعنى القضاء و الابرام فقط المعبرين من جانب الحاكم و القاضى، حتى يلزم منه اختصاصه بالحكومات فحسب.

بل بالمعنى الاعم منهما الشامل لهما و للاعلام و الاخبار المأخوذ من طرف المجتهد و المفتى أيضا، كما يدل عليه قوله عليه السلام فيما بعد فى هذا الحديث «ينظر فيما وافق حكمه حكم الكتاب و السنه و خالف العامه أخذ به».

فان ذلك صريح فى أن الحكم المذكور فى هذا الحديث ليس محمولا على المعنى الذى فهمت و أفدت، اذ حكم الكتاب و السنه ليس بمنحصر فيه، كما لا يخفى على من له أدنى فطانه و أخذ فطانه بيده اليمنى.

و يدل على ما قلناه مضافا الى ذلك قوله تعالى «وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» (١) فان ما أنزل الله ليس منحصر فى الحكم بمعنى القضاء و الالزام.

ص: ٤٨٠

وقول الصادق عليه السلام في الحديث السابق «من نظر الى حلالنا و حرامنا و عرف أحكامنا» الحديث شاهد صدق عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد.

و يا ليت شعري أى جزء من أجزاء مقبوله عمر بن حنظله يدل على ما يريد منها الاخبارى على ما أفدت و جعلتها دليلا له لا عليه، أقوله عليه السلام «الحكم ما حكم به أعدلهما و أفقههما و أصدقهما فى الحديث و أورعهما، و لا يلتفت الى ما حكم به الاخر».

أم قوله عليه السلام «ينظر الى ما كان روايتهما عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه أصحابك فيؤخذ به» الى قوله عليه السلام «فان المجمع عليه لا ريب فيه».

و لعلك تقول: قوله عليه السلام فى آخر الحديث «اذا كان كذلك فارجح حتى تلقى امامك، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات» يدل على مراده و ليس الامر كذلك.

فان هذا الجزء من هذا الحديث يدل على وجوب التوقف عند تعذر الجمع بين الاحاديث بأحد من الوجوه المذكوره فى هذا الحديث الشريف، و ينفى التخيير على ما يزعمه الاخبارى.

و من هنا ترى أن الفقهاء و المحدثين كثيرا ما يتوقفون فى كثير من المسائل الفقهي الفرعيه و يترددون فيها، لتعذر الجمع بينها، لتعادلها و تعارضها، و عدم امكان اطراحها و القائها رأسا.

فهذا الحديث بحمد الله دليل عليه لا له، كما أفدت و أصررت عليه، فاختر لنفسك أيهما شئت بعد أن تكون عازلا لحكم الوهم و جانبا عنه.

و أما ما أفدت فى حديث البراء الاصلية و ان مدارك بعض الاحكام عقليه،

وقلت: ان بعض أحكام المسائل مما لم يرد فيها نص عند الاصحاب، و هم اذا وجدوا مسائل قد ورد فيها النص يعدوا حكم المسألة المنصوص عليها الى المسألة التي لا نص عليها بطريق الاولويه و المشافهه، و قلت: هذا قياس و هم لا يقولون به.

و ما أفحمت من أنهم يقولون ان الامر بالشىء نهى عن ضده و بالعكس و ما أشبه ذلك مما قد ذكرت فى مجلس المناظره.

فجوابه: أنهم يقولون انه قد استفاض عن الائمة عليهم السلام و أجمع علماء الاسلام أن الاصل فى الاشياء كلها الطهاره حتى يعلم نجاستها.

و قد رووا فى ذلك عن على عليه السلام أنه قال: ما أبالى أ بول أصابنى أم ماء اذا لم أعلم ذلك، لان البول ماء و الاصل فيه الطهاره حتى يعلم أنه شرب و صار بولا، و الاخبار فى ذلك كثير (1) و ما ذكرناه فى هذا المقام لتقرير أصل المرام ففيه كفايه إن شاء الله تعالى.

ثم قالوا: و مما يشبه أصل الطهاره أصل براءه الذمه، و فرعوا عليه ما لا يتناهى من المسائل، بل أكثر مدار فروع الفقه عليه.

كما يقولون: الاصل براءه الذمه من وجوب تطهير الشىء، و الاصل براءه الذمه من وجوب اعاده الصلاه ان شك فى صحتها و نحو ذلك.

و مما يجرى مجرى الاصل عندهم الاستصحاب و حقيقته يرجع الى أن الاصل بقاء الشىء على ما كان عليه، كما يقولون: ان هذا الشىء كان نجسا، و الاصل

ص: ٤٨٢

١ - ١) منه ما رواه محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله عليه باسناده فى فروعه فى أول باب طهاره الماء عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال: الماء كله طاهر حتى يعلم أنه قذر و قد روى هذا الخبر بعينه عنه عليه السلام بسند آخر فى ذلك الباب أيضا، فارجع اليه «منه».

بقاء نجاسته الى أن يعلم طهره، فاذا طهرناه فالاصل بقاء الطهاره حتى يعلم عروض النجاسه.

نعم اختلف الاصوليون فى أن الاصل فى الاشياء الحل أو الحرمة، و أكثر العلماء على أن الاصل الحل، و الدليل بحمد الله قائم عليه.

و أما أصل الطهاره و براءه الذمه، فلم يخالف فيه أحد، و هذا هو الذى يعبرون عنه بالدليل العقلى (١).

و الحاصل أنهم يقولون: اذا حكمنا بنجاسه شىء أو تحريمه من غير دليل شرعى، و قعنا فى الاثم، و الحق معهم لان ذلك بدعه و ادخال فى الدين ما ليس منه، و قد نهى الله و رسوله و الائمه المعصومون عليهم السلام عن ذلك.

و قالوا: اذا تعارض الاصل و الظاهر، قدم الاصل الا فى مواضع يسيره، لان الاصل دليل عقلى و حجه بالاجماع، و الظاهر كثيرا ما يخرج الامر بخلافه و ليس بحجه.

و كذلك قالوا: الاصل فى أفعال المسلمين الصحه، و هذه قاعده ورد بها النص عن الائمه عليهم السلام و أجمع عليها العلماء الاعلام، و عليها مدار تفاريع الاحكام منها: أنه لو أخبر أحد من المسلمين عن شىء كان نجسا أنه طهره، قبل قوله لان الاصل فى أقواله الصحه، لان القول فعل لسانى، و قد مر أن الاصل فى أفعال المسلمين الصحه.

و هذا الكلام بظاهره على ما قيل يشمل ما اذا كان الشىء ملكا للمخبر، أو ملكا للمستخبر، و هو غير بعيد كما ذكرنا وجهه فى رسالتنا المسماه بالتعليقات.

ص: ٤٨٣

١ - ١) و قد ذكرناه مفصلا فى تعليقاتنا و حواشينا على الايات الاحكاميه المنسوبه الى الحضرة المولى أحمد الأردبيلى المجاور بالمشهد المقدس الغروى «منه».

سأل سيدنا مهنا المدني مولانا العلامة الحلبي رحمه الله عليهما عن مسائل، منها: ما يقول سيد الامام العلامة في الغسالين الذين يغسلون في الاسواق ثياب الناس و ما يعرف قطعاً لمن يغسلون، و لكنهم يغسلون الثياب الطاهره و النجسه، و من جملتها الثياب التي يبعثها الانسان اليهم و هم يغسلون في اجامه واحده، و يأتون بالثياب نظيفه مصقوله، هل يجوز الحكم بطهاره الثياب و جواز الصلاه فيها أم لا- يحكم بذلك؟ أفتنا يرحمك الله. و هل يرجع الانسان الى قولهم اذا أخبروا بأنهم طهروا الثياب أم لا؟ قال العلامة في الجواب: يحكم بطهارتها، لاصاله طهاره المسلم، و أصاله صحه أخباره بها، و أصاله طهاره الثوب انتهى (١).

و سأل الشيخ أحمد رحمه الله مولانا الشيخ زين الدين نور الله مرقده عن مسائل، منها مسأله: لو أعطى ثوبه لفاسق ليطهره، فهل يفتقر الى سؤاله أم لا؟ قال في الجواب: نعم يفتقر الى السؤال و يقبل قوله في تطهيره (٢).

و على الاصل الذي ذكرناه سابقاً نحكم بطهاره كل ما في أيدي المسلمين و ان لم نسألهم، لان الاصل الطهاره (٣).

فقد روى عن الحسن بن الجهم أنه قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السلام أعترض السوق فأشترى خفا لا أدري أذكي هو أم لا؟ قال: صل فيه، قلت: النعل، قال:

مثل ذلك، قلت: انى أضيق من هذا، قال: أترغب عنا؟ كان أبو الحسن عليه السلام يفعله (٤).

ص: ٤٨٤

١-١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٣٦.

٢-٢) جواب مسائل الشيخ أحمد العاملى ص ٢٣٣، المطبوع بتحقيقنا.

٣-٣) و قد بسطنا هذه المسأله في رسالتنا الموسومه بالتعليقات، فان أردت الاطلاع عليها فارجع اليها «منه».

٤-٤) تهذيب الاحكام ٢/٢٣٤، ح ١٢٩.

فقوله عليه السّلام «أترغب عنا» استفهام انكاري و توبيخ، أي: ان كنت لا تقبل قولنا و لا تقتدى بنا، فقد خرجت عن طريقتنا و ملتنا.

و هذا تمام الانكار على الحسن بن الجهم، و هو من أكابر أصحاب الرضا عليه السّلام على ما قيل، فكيف حال الواحد منا اذا لم يؤخذ قولهم بالقبول و اختار لنفسه شرعا آخر، نعوذ بالله من ذلك.

و مما ذكرناه و نقلناه يظهر لك أن ما رويت في مجلس مناظرتك عن شيخك العلامة رحمه الله أنه كان يدغدغ في ذلك مما لا أصل له أصلا، بل هو مخالف للنص و الاجماع كما قد عرفت آنفا.

فان كنتم في ذلك مقلدين لشيخكم العلامة، فلا تقليد بقول الميت، على ما هو الحق من مذهب أصحابنا الاماميه رضوان الله عليهم، و قد بين ذلك في موضعه و ذكرنا نبذا من أدلته في رسالتنا المسماه بالتعليقات.

و ان كنتم مجتهدين فيه، نطالبكم البيه و نقول: هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين، و لا ريب في أنه ليس لكم في ذلك جواب، الا أن تقولوا انا وجدنا آباءنا على أمه و انا على آثارهم مقتدون، و لعلكم تقولون في ذلك مقاله الاخباريين.

فالامر على ذلك عليكم أشكل، لان تلك المسأله التي رويتها و نقلتها عن شيخكم المرحوم ليس منها بخصوصها بل بعمومها في الاخبار عين و لا أثر.

و ان كنتم أنتم أنفسكم تدعون أن لها مأخذا، فأتوا به ان كنتم تعلمون.

و بالجملة أدله الاحكام عند الاصحاب منحصره في كتاب الله العليم، و سنه رسوله الكريم صلّى الله عليه و آله المتواتره المنقوله عنه، أو عن أحد من الائمه المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين، و بالاحاد مع سلامه السند، و الاجماع على تقدير ثبوته، 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 الأدلة السمعيه الى هذين القسمين.

و المفهوم ضربان: مفهوم موافقه، و مفهوم مخالفه، و كانت هذه الأدله كافيه فى استنباط الاحكام، و دل العقل و النقل على امتناع العمل بالقياس على ما بين فى الاصول، و قد ذكرنا نبذا من كل منهما فى كتابنا المذكور.

و يعنون بالقياس اثبات حكم فى صورته لثبوته فى صورته أخرى، و يعتمد على أربعة أركان: الاصل، و الفرع، و الحكم الذى يدعى ثبوته فى الفرع لثبوته فى الاصل، و العله الجامعه بينهما.

ثم قالوا: ان القياس ان كان منصوص العله و جب العمل به، و لا يكون ذلك قياسا فى الحقيقه، بل اثبات الحكم فى الفرع بالنص.

كما فى قوله عليه السّلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر أ نقص اذا جف؟ قالوا:

نعم، قال: فلا آذن (١).

دل على أن المقتضى للمنع هو اليبوسه الموجه للنص، فيعم الحكم الرطب باليابس و غير ذلك من النظائر، و قد بسطنا الكلام فيه فى رسالتنا السابقه ذكرها.

فلاحكام التى ليست بمنصوصه عندهم بالخصوصيه قد يثبت فيها الحكم: اما بطريق المفهوم الموافقه، و هو الابغ فى الدلاله، كما فى قوله تعالى «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» (٢) فانه يدل على عدم الضرب بطريق أولى.

و قيل: هذا يكون مقطوعا، و قد ذكرنا وجهه فى الكتاب المسفور.

أو بطريق المخالفه كما فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم الزكاه» (٣) دل بمفهوم

ص: ٤٨٦

١-١) راجع وسائل الشيعه ١٢/٤٤٥.

٢-٢) سوره الاسراء: ٢٣.

٣-٣) عوالى اللثالى ١/٣٩٩، برقم: ٥٠.

الخطاب على انتفاء الزكاه عن المعلوفه، و فى كونه دليلا خلاف، و قد ذكرناه فى الكتاب.

أو بطريق القياس المنصوص العله، كما فى مثال الرطب، و ليس شىء من هذه الانواع بقياس، فلا يتوهم أنهم يعدون الحكم من صورته الى أخرى الا على أحد من هذه الانواع، فلا ينسب اليهم العمل بالقياس، لان ذلك بهتان عظيم.

و أما ما أفدت فى مجلس مناظرتك تعريضا على من أنى لست بعارف مفهوم الاجتهاد.

فأقول: هو لغه احتمال النصب و المشقه. و فى الشرع يطلق على ملكه و قوه يقتدر بها صاحبها على استنباط الاحكام الشرعيه الفرعيه من الادله التفصيليه.

و المراد بالاستنباط هو الاستدلال، و مرجعه هنا الى أمرين: فهم المدلولات و معرفه الرواه.

و مناط الاول على شيئين: قوه مدركه و هى فطريه، و الثانى العلم بالعلامه بين الدال و المدلول، كالوضع فى الدلاله النقليه، و كالروايه فى الدلاله العقليه.

فكل مكلف مجتهد بالمعنى الاول، اذ كلهم ذو بصيره و صاحب قوه فكريه فكل من نظر الى الايات و الاحاديث بقصد الفهم و فهم منها أحكاما شرعيه غير منصوصه و لا ضروريه و لا اجماعيه فهو مجتهد.

فظهر أن المكلف قسمان: عالم قادر على فهم الاحكام، و عاجز عنه كالعوام و الذين صرفوا أعمارهم فى سائر العلوم الدينيه الشرعيه.

و الضابط فى القدر المعبر منها على ما صرح به الاصحاب ما يتمكن به من فهم بعض الاحكام على ما هو الحق من التجزيه فى الاجتهاد، و حصول هذه المرتبه بعون الله تعالى فى غايه السهوله، و لذا ترى أن بعض العلماء كالحليين حكموا

بوجوب العيني على كافة المكلفين.

و أما العلوم التي ذكرها و عدوها من شرائط الاجتهاد فهي تسعة:الميزان، و الكلام، و أصول الفقه، و متن اللغة، و الصرف، و النحو، و علم الرجال، و الحديث و التفسير. و ان كان الافتياق اليها مقولا بالتشكيك.

و انى بفضل الله و حسن توفيقه لحصلت من كل منها طرفا صالحا، و ان لم أكن بالغاً فى كل منها غايته، على أنى ما ادعيت الوصول الى درجه الاجتهاد قط فضلا عن الافتاء، فانى قد رأيت فى بعض الكتب كالأصول و غيرها أن المفضل قال أبو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلاك الرجال: أن تدين الله بالباطل و تفتى الناس بما لا تعلم (١).

و عن عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لى أبو عبد الله عليه السلام: اياك و خصلتين فيهما هلك من هلك، اياك أن تفتى الناس برأيك، أو تدين بما لا تعلم (٢).

و عن أبي عبيده الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام قال: من أفتى الناس بغير علم و لا - هدى، لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب، و لحقه وزر من عمل بفتياه (٣).

و عن أبي جعفر عليه السلام قال: ما علمتم فقولوا و ما لم تعلموا فقولوا الله أعلم، ان الرجل لينتزع الآيه من القرآن يخر فيها أبعد ما بين السماء و الارض (٤).

الى غير ذلك من الاخبار التي ذكرها محمد بن يعقوب فى أصوله فى باب النهى عن القول بغير علم.

و عن ابن شبرمه الفقيه العامى قال: ما ذكرت حديثا سمعته عن جعفر بن

ص: ٤٨٨

١-١) اصول الكافي ٤٢/١، ح ١.

٢-٢) أصول الكافي ٤٢/١، ح ٢.

٣-٣) اصول الكافي ٤٢/١، ح ٣.

٤-٤) اصول الكافي ٤٢/١، ح ٤.

محمد عليهما السلام الا كاد أن يتصدع قلبي، قال: حدثني أبي عن جدي عن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله.

قال ابن شبرمه: و أقسم بالله ما كذب أبوه على جده، و لا جده على رسول الله صَلَّى الله عليه و آله، فقال قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: من عمل بالمقاييس فقد هلك و أهلك، و من أفتى الناس و هو لا يعلم الناسخ من المنسوخ و المحكم من المشابه فقد هلك و أهلك (١).

و عن بعض التابعين قال: أدركت عشرين و مائه من الانصار من أصحاب رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يسأل أحدهم عن المسأله فيردها هذا الى هذا حتى ترجع الى الاول.

و عنه قال: لقد أدركت في هذا المسجد عشرين و مائه من أصحاب رسول الله صَلَّى الله عليه و آله ما أحد منهم يتحدث حديثا الا و دان أخاه كفاه الفتيا.

و قال بعض الاكابر لبعض المفتين: أراك تفتى الناس؟ فاذا جاءك الرجل يسألك فلا- تكره أن تخرجه مما وقع فيه، و لتكن همتك أن تتخلص مما يسألك عنه (٢) و قال صَلَّى الله عليه و آله: أجر أكم على الفتوى أجر أكم على النار (٣).

و غير ذلك من الاخبار و الاثار الوارده في ذلك الباب و هي كثيره، و فيما ذكرناه لكفايه إن شاء الله تعالى، لان في استقصائها تطويل الخطاب و تفصيل الكتاب.

و هو خارج عما نحن فيه و كفى في ذلك قوله عز من قائل «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَ هَذَا حَرَامٌ لِيَتَفَتَّرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» (٤) الايه.

ص: ٤٨٩

١-١) بحار الانوار ١١٨/٢-١١٩ عن المجاسن.

٢-٢) و لا يخفى أن الامر في عصرنا هذا على العكس من ذلك، فيا نفساه و يا دنياه «منه».

٣-٣) بحار الانوار ١٢٠/٢، ح ٣٤ و ص ١٢٣، ح ٤٨.

٤-٤) سوره النحل: ١١٦.

فيا أيها المولى الاعظم و الحبر الملى الافخم و النحرير الراشد الرشيد الافضل الاعلم كيف رأيتنا و الحال هذه أ ننتصب أنفسنا للفتيا من غير أن تستجمع لنا شرائطها أم نقول عيادا بالله على الله و رسوله و الائمه الهدى صلوات الله و سلامه عليهم ما بقيت الارض و السماء بلا فتور و لا انقضاء قولا بغير الحق بغيا لزخارف الدنيا ازدخر، أو مريدا و طلبا لثواب العقبي، أى ذلك يمكنك أن تتصور هاهنا؟ هيهات هيهات ليس الامر على ما يتوهم من ظاهر حالنا، فان النفس و ان كان أماره بالسوء، الا أن الرجاء واثق بالله أن يرحمنا.

فنسأل الله الهدايه و العصمه و الاصابه فى القول و العمل، و نستعيذ به من الخطأ و النسيان و السهو و الزلل انه قريب مجيب، و من تمسك بحبل توفيقه و لاذ الى كنف حمايته و لجأ الى ظل و قايته، فهو لما يريد يصيب.

ثم ان المملوك القاصر عن لوازم خدمه المولى العاجز عن أداء حقه الواجب عليه، كما قال سيدنا المرتضى عليه السلام: من علمنى حرفا فقد صيرنى عبدا (١).

بعد ذلك كله يقبل سده السنيه، و يستشفى من بره قدمه العليه، و يقول:

و الله لقد كتبت هذه الكراسه منذ يوم ناظرتنى تلك الحضره المولويه العالميه العامليه الزاهديه الناسكيه، و كنت مترددا فى ارسالها اليها تردد من يقدم رجلا و يؤخر أخرى.

و ما يعوقنى عن ذلك الا ما قد خلع فى قلبى و ذكر فى طبعى من خشيه أن يخطر على خاطر تلك الحضره العاليه خطره توجب كلالها أو تورث ملالها، و كان ذلك على أثقل من الاحد، كما شاهد عليه الله الذى لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا أحد.

و ذلك لان منذ يوم أذن الله للملوك بالاسعاد، و سهل طريقه بالوصول الى

ص: ٤٩٠

هذه البلاد و أوصلنى بفضلله الى خدمه تلك الحضرة الاستاد، كان جميع هممه منحصره فى معرفه طرق استرضائه، راجيا من الله أن يوفقه عليها بحسن بلاء على أيه حاله كانت فى السراء و الضراء أو الشده و الرخاء.

و كان الواجب فى ذلك أن المملوك مده من الزمان و برهه من الاوان كان ملازما لتلك الحضرة السلطان، ملازمه دائمه مستمره غير منقطعه.

و كان و الله قد يصل الى العبد من افاضاته العاليه و افاداته الشافيه ما لا يقدر على تحريره القلم، بل لا يستطيع على تقريره جارحه اللسان.

فكيف يسعه الرقم و قد عاقت عن اتمام وظائف خدمه المولى عوائق الحدثان و مصادمات الدهر الخوان، اذ كان صاددا للمرء عن بلوغ ارادته، و حائلا بينه و بين طلبته.

ثم لما تأملت فى ذلك، و راجعت فيه وجدانى، و تذكرت سوابق نعمها السابقه على تذكر جيران بذى سلم، و جدتها مبراه من كل شين، و محلاه بكل زين.

فقلت: سبحان الله ما أسوء ظنى بتلك الحضرة العليه، مع تنزهها عن تلك الخطرات الدنيه الرديه.

فوجهت الى تلك الحضرة هذه الكراسه من بعد ما نازعت نفسى و ألزمتها بما قد سلف و ان كانت متشوشه بعد حتى ما يصدر عن ذلك المصدر الصالح الخلف سائلا من صدقات مولانا الدقيق النظر الى ما فيها بعين الدقه و التحقيق من دون المسامحه و الاغضاء و التضيق.

طالباً عن لطفه العميم و كرمه الجسيم أن يشرفها بالجواب، فأفوز أنا بالعلم و مولانا بالثواب، و ليكن ذلك بخط يده العاليه و عبارته الشافيه، ليكون ذلك حجه على أو كالسند، و الله معكم أينما كنتم و هو أينما كنت معى سيهدينى و اياكم بكرمه الى الصراط المستقيم السوى.

و جاء فى آخر الرساله هكذا:وقد فرغت من هذه الرساله بيمناه الجانى العبد الذئب الكئيب الذليل ابن محمد باقر الاصفهانى
محمد حسين عفى الله عما سلف من جرائمهم أجمعين بمحمد و آله سادات الانبياء و المرسلين من آدم أبيهم الى أبيهم جدهم
خاتم النبيين و الحمد لله أولا و آخرا و ظاهرا و باطنا.

و قد وقع الفراغ من تسويدها فى أواسط الشهر ذى القعدة الحرام سنة سبعة و أربعين و مائتين فوق الالف من الهجره النبويه
المصطفويه عليه و آله من الصلاه أفضلها و من التحيات أكملها تمت بعون الله تعالى.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٧) ذى الحجه سنة (١٤١٠هـ) ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد
مهدى الرجائى عفى عنه.

ص: ٤٩٢

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٤٥)

رساله في منجزات المريض

اشاره

في منجزات المريض

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

ص: ٤٩٣

بسم الله الرحمن الرحيم بعد الحمد و الصلاة يقول العبد الجانى الفانى محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندرانى: اختلف أصحابنا فى منجزات المريض اذا كانت تبرعا و مات فى ذلك المرض.

فقيل: انها كالمؤخرات من الثلث، فاذن لا فرق بينهما.

و قيل: انها من أصل المال و هو الاقوى.

أما أولا، فلا صاله بقاء الملك فى يد مالكة، و جواز تصرفه فيه الى أن يمنع منه مانع، و يقوم عليه دليل من العقل أو النقل.

و أما ثانيا، فلاستصحاب حال الصحة، فانه فى تلك الحال كان جائز التصرف فيه كيف شاء، و الاصل بقاء ما كان على ما كان.

و أما ثالثا، فلما رواه الشيخ فى التهذيب عن على بن ابراهيم عن عثمان بن سعيد عن أبى شعيب المحاملى عن أبى عبد الله عليه السلام.

فالسند صحيح لان عثمان بن سعيد و ان كان مشتركا بين الاشر الكوفى المهمل و العمروى الزيات السمان أبى عمرو الثقة، الا أن المراد به ها هنا هو الثانى.

اذ الاول لم يدركه على هذا، لانه كان من أصحاب الصادق عليه السلام بخلاف

الثانى،فانه من أصحاب الهادى و العسكرى عليهما السّلام و كان وكيلا من جهة الصاحب عليه السلام،فروايه على هذا عنه غير بعيدة،لانه على ما ذكروه كان أيضا من أصحاب الهادى و العسكرى عليهما السّلام.

و أما أبو شعيب الكناسى الكوفى المحاملى صالح بن خالد الثقه،فمن أصحاب الكاظم عليه السّلام على ما ذكروه يظهر من هذا السند أنه أدرك صحبه الصادق عليه السلام أيضا.

و روى عنه قال قال:الانسان أحق بماله ما دامت الروح فى بدنه (١).

و المال اسم جنس أضيف،فيفيد العموم،فهذا الحديث الصحيح الصريح فى صحه تصرفات المريض فى جميع ماله ما دام حيا،فله أن يهب و يقف و يعتق و يصنع بماله ما شاء الى أن يأتيه الموت،فلو لم يكن على هذه المسأله دليل سواه لكفى،اذ لا معارض فيما علمناه يصح أن يقاومه،و له مؤيدات كثيره.

مثل ما فى التهذيب أيضا فى الموثق عن الحسن بن محمد بن سماعه،عن ابن أبى عمير،عن مرازم،عن عمار الساباطى،عن أبى عبد الله عليه السّلام قال:الميت أحق بماله ما دام فيه الروح يبين به،فان قال بعدى فليس له الا الثلث (٢).

فهذا الحديث الموثق يفرق بين المنجزات و المؤخرات.و يدل على أن جميع تصرفات المريض فى ماله ما دام حيا صحيحه و ان فوت بها المال على الوارث بغير عوض،كالمحاباه فى المعاوضات و الهبه و الوقف و العتق و نحوها،و هو المراد بالمنجزات.و انما يعتبر فيه الثلث اذا كان بطريق الوصيه،بأن يقول:

افعلوا بعد موتى كذا و كذا،و هو المراد بالمؤخرات.

و فى الفقيه عن عبد الله بن جبله عن سماعه عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السّلام

ص:٤٩٤

١-١) تهذيب الاحكام ١٨٧/٩، ح ٤.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٨٨/٩، ح ٩.

قال قلت له: الرجل يكون له الولد يسعه أن يجعل ماله لقرابته؟ قال: هو ماله يصنع به ما شاء الى أن يأتيه الموت (١).

و طريق الصدوق الى ابن جبلة صحيح، الا أنه واقف موثق كسماعه، فالسند بهما موثق.

و فى الفقيه أيضا فى باب أن الانسان أحق بماله ما دام فيه شىء من الروح:

عن صفوان عن مرازم فى الرجل يعطى الشىء من ماله فى مرضه، قال: اذا أبان به فهو جائز، و ان أوصى به فمن الثلث (٢).

و طريق الصدوق الى صفوان بن يحيى حسن أو صحيح، لكنه ذكر هذا الحديث فى هذا الموضوع مسندا و فى آخر مرسلا.

و فى التهذيب عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن عبد الله بن المبارك، عن عبد الله بن جبلة، عن سماعه، عن أبى بصير، عن أبى عبد الله عليه السلام.

فالسند بين حسن و موثق، لان عبد الله بن المبارك لم يقدر فيه أحد، و هو من أصحاب الرضا و الهادى عليهما السّلام، و كان اسمه عبد الجبار بن المبارك، فلما أعتقه الهادى عليه السّلام غير اسمه و قال: عبد الله بن المبارك، و له كتاب يرويه عنه البرقى.

و قد صرح بعض الافاضل المتأخرين من أرباب الرجال بأن المدح أن يكون الرجل الامامى من أصحاب واحد أو اثنين أو أكثر من الائمة عليهم السّلام، و أن يكون له كتاب يرويه عنه بعض أصحابنا، و هما مجتمعان فى عبد الله هذا.

فيحصل به الظن بحسن حاله، فان من الظاهر بل الاظهر منه أن الرجل الامامى الصحابى صاحب كتاب و روايه لا يكذب على الامام عليه السّلام و لا يضع

ص: ٤٩٧

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢٠٢/٤، ح ٥٤٦٦.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٢٠٢/٤، ح ٥٤٦٧.

عليه حديثاً، فيعتبر حديثه، وخاصة إذا كان على طبقه حديث صحيح و موثقات متعاضده.

قال أبو بصير قلت له: الرجل يكون له الولد يسعه أن يجعل ماله لقربته؟ فقال: هو ماله يصنع به ما شاء الى أن يأتيه الموت، ان لصاحب المال أن يعمل بماله ما شاء ما دام حياً، ان شاء وهبه، و ان شاء تصدق به، و ان شاء تركه الى أن يأتيه الموت، فان أوصى به فليس له الا الثلث، الا أن الفضل في أن لا يضيع من يعوله و لا يضر بورثته (١).

و عن علي بن الحسن بن فضال، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن مرزم، عن عمار الساباطي - كذا و السند موثق - عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يجعل بعض ماله لرجل في مرضه، فقال: اذا أبانه جاز (٢).

و ظاهر أن بعض ماله يعم الثلث و الثلثين، و أقل منهما و الاكثر و ترك الاستفصال دليل عموم المقال، فاذا جعل المريض أزيد من ثلث ماله لرجل و أبانه له، جاز ذلك و صح و فيه المطلوب.

تنبيه

مما نقلناه ظهر أن هنا، أي: على القول الثاني حديث صحيح و ثلاثه موثقات

و آخر بين حسن و موثق، و آخر بين صحيح و مرسل.

فقول شيخنا الشهيد الثاني في شرح الشرائع، و الروايات الداله على هذا القول كلها مشتركة في ضعف السند، و ليس فيها سوى واحده من الموثق، و أراد به موثقه عمار الساباطي التي يرويها الحسن بن محمد بن سماعه، غريب.

ص: ٤٩٨

١- ١) تهذيب الاحكام ١٨٨/٩، ح ٩.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٩٠/٩، ح ١٧.

نعم هنا روايات آخر سوى ما نقلناه ضعيفه السند واضحه الدلالات، يمكن تأييد هذه الاخبار بها.

منها: ما رواه فى الفقيه و كذا فى التهذيب عن ثعلبه بن ميمون، عن أبى الحسن الساباطى، عن عمار بن موسى أنه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول: صاحب المال أحق بماله ما دام فيه شيء من الروح، يضعه حيث يشاء (١).

و أبو الحسن هذا مجهول لا عين له و لا أثر فى كتب الرجال.

فصل مستند القول الاول

[مستند القول الاول]

و أما القول الاول، فاستدل عليه العلامة فى المختلف بعد اختياره له بروايه على بن عقبه عن الصادق عليه السلام فى رجل حضره الموت، فاعتق مملوكا ليس له غيره، فأبى الورثه أن يجيزوا ذلك، كيف القضاء فيه؟ قال: ما يعتق منه الا ثلثه، و سائر ذلك الورثه أحق بذلك و لهم ما بقى (٢).

و أورد عليه: أما أولا، فبأنها وارده فى العتق، فتعدى الحكم منه الى غيره قياس لا نقول به.

و أما ثانيا، فبأنها محموله على الوصيه، لان حضور الموت قرينه منعه من مباشره العتق، و يجوز نسبه العتق اليه، لكونه سببه القوى بواسطه الوصيه.

و منه يعلم الجواب عن الاستدلال بروايه الحسن بن الجهم، قال: سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول فى رجل أعتق مملوكا، و قد حضره الموت و أشهد له بذلك

ص: ٤٩٩

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢٠١/٤، و التهذيب ١٨٦/٩، ح ١.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٩٤/٩، ح ١٣.

و قيمته ستمائه درهم و عليه دين ثلاثمائه درهم و لم يترك شيئا غيره، قال: يعتق منه سدسه، لانه انما له منه ثلاثمائه درهم و له السدس من الجميع (١).

و روايه زراره عن الصادق عليه السلام قال: اذا ترك الدين، و مثله أعتق المملوك و استسعى.

و روايه حفص بن البختري عنه عليه السلام اذا ملك المملوك سدسه و استسعى و أجزى.

فانها كلها وارده فى العتق، و مع ذلك يمكن حملها على الوصيه، جمعا بينها و بين ما دل على خلافها، فانها واضحه الدلاله ناصه بالباب، و الله أعلم بالصواب.

و أما روايه أبى و لاد قال: سألت الصادق عليه السلام عن الرجل يكون لامرأته عليه الدين، فتبرأه منه فى مرضها، قال: بل تهبه له فتجوز هبتها، و يحتسب ذلك من ثلثها ان كانت تركت شيئا (٢).

فضعيفه السند مقلوبه الحكم، لان ابراء ما فى الذمه صحيح اجماعا دون هبته، و الحكم فيها بالعكس.

و أما روايه على بن أبى نصر عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ان أعتق رجل عند موته خادما ثم أوصى وصيه أخرى ألغيت الوصيه و اعتقت الجاربه من ثلثه، الا أن يفضل من ثلثه ما يبلغ الوصيه (٣).

هكذا فى المختلف فى نسخه قديمه عليها آثار المقابله و القراءه و التصحيح و لكن رواه فى التهذيب هكذا: محمد بن على بن محبوب، عن الحسين بن سعيد

ص: ٥٠٠

١- ١) تهذيب الاحكام ٢١٨/٩، ح ٥.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٩٥/٩، ح ١٥.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٩٧/٩، ح ١٨.

عن القاسم بن محمد، عن علي، عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام (١).

ففيها أولاً: أن علي بن أبي نصر الكوفي وزير المهدي مهمل، لا مدح فيه ولا قدح، فروايته مجهولة.

و أما السند المذكور في التهذيب، فضعيف بالقاسم بن محمد الجوهري، و علي بن أبي حمزة البطائني قائد أبي بصير الذي لعن علي لسان سيدنا الرضا عليه السلام.

و ثانياً: أنها كما تحتمل المنجزه تحتمل الوصيه، لان «عند» من ظروف المكان المقتضيه للمصاحبه، فدلالته على الوصيه أقوى، بل قوله «وصيه اخرى» صريح في ذلك، لدلالته على أن العتق من الوصيه الاولى.

و بهذا التقرير يظهر حال ما استدل به عليه من صحيحه علي بن يقطين، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام ما للرجل من ماله عند موته؟ قال: الثلث و الثلث كثير (٢).

و أما استدلاله بصحيحه شعيب بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت ماله من ماله؟ فقال: له ثلث ماله (٣).

فغريب، لان دلالته على المؤخرات أولى منها على المنجزات، لقوله «الرجل يموت ماله من ماله؟» فكيف يستدل بها على المنجزات.

و أما دليله الاعتباري، و هو قوله: و لان امضاء الوصيه من الثلث مع القول بخروج العطايا المنجزه من الاصل مما لا يجتمعان، و المقدم حق، فالتالي باطل أما صدق المقدم، فبالاجماع و الاخبار المتواتره الداله عليه.

ص: ٥٠١

١-١ التهذيب ١٩٧/٩.

٢-٢ تهذيب الاحكام ٢٤٣/٩، ح ٣٣.

٣-٣ تهذيب الاحكام ١٩١/٩، ح ٢.

و أما بيان عدم الاجتماع، فلان المقتضى لحصر الوصيه فى الثلث انما هو النظر فى حق الورثه و للابقاء عليهم، و فى الاحاديث دلاله على التنبيه على هذه العله و هى موجوده فى المنجزات، فيتساويان فى الحكم.

و لانه لو لا- ذلك لالتجأ كل من يريد الزيادة فى الوصيه على الثلث الى العطايا المنجزه، فتختل حكمه حصر الوصيه فى الثلث، فيكون وضعه عبثاً، تعالى الشارع عنه.

فمجاب بأن بناء الاحكام على مثله غير جائز، اذ العله ضعيفه، لانها غير منصوصه و ان كانت مظنونه من حكمه الحكم المنصوص، مع أنها منقوضه بالصحيح خصوصاً المشارف بأحد الاسباب الموجبه للحظر مع عدم المرض.

و لا- بعد فى أن يكون الحكمه فى ذلك سهوله اخراج المال بعد الموت على النفس حيث يصير للغير، و هذه الحكمه ليست حاصله فى الحى و ان كان مريضاً لان البرء ممكن و المال فى الجمله حاصل، فيكون كتصرف الصحيح فى ماله لا فى مال غيره.

و كون مال المريض فى معرض ملك الورثه فى الحال بخلاف الصحيح مطلقاً، ممنوع، فرب مريض عاش أكثر من الصحيح، و ربما كان فى حال المرامات التى يغلب معها ظن التلف أبلغ من المريض.

و من هذا يظهر ضعف الاعتبار الاخر، فان الخوف من البرء يمنع الزيادة، بخلاف ما بعد الموت، بل هذا حاصل بالوجدان، فلا اختلال.

ترجيح: عموم قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: الناس مسلطون على أموالهم (١). اذ لا اختصاص له بشخص دون شخص و وقت دون وقت، فيشتمل المريض وقت مرضه أى مرض كان، فله التسلط على ماله و التصرف فيه كيف شاء.

ص: ٥٠٢

و انما خرج منه ما بعد الموت من التصرف لما مر، و لانه ليس تصرفا، و لا تسلطا على ماله، بل على مال غيره.

و كونه مالكا و أصاله جواز تصرفه فى ملكه و استصحاب ما كان حال الصحة مع عدم دليل يعتد به يدل على خلافه، بل مع دليل يدل على وفاقه من الصحيح و الحسن و الموثقات، مع وضوح دلالتها.

و كونها خاصه، و غيرها عامه، غير واضحه الدلاله، مع تقدم الخاص على العام، دلائل صحه القول الثانى و رجحانه على الاول.

ترجيح من وجه آخر وجيه: و هو أن القول الثانى و ما ورد فيه من الاخبار مخالف لما عليه العامه، و القول الاول و ما ورد فيه من الاخبار موافق لهم، لانهم رووا فى صحاحهم أن رجلا من الانصار أعتق سته أعبد له فى مرضه لا مال له غيرهم فاستدعاهم رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و جزاهم ثلاثه أجزاء، قرع بينهم فأعتق اثنين و أرق أربعة.

فبمقتضى قواعد الاصحاب حيث صرحوا بأن أحد الخبرين اذا كان مخالفا لاهل الخلاف، و الاخر موافقا لهم، يرجح المخالف، لاحتمال التقية فى الموافق على ما هو المعلوم من أحوال الأئمه عليهم السلام.

و قد أخذوا ذلك من مقبوله عمر بن حنظله، حيث قال: جعلت فداك وجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه و الاخر مخالفا لها، فبأى الخبرين يؤخذ؟ قال: بما يخالف العامه فان فيه الرشاد (١).

و رواه على بن أسباط قال قلت للرضا عليه السلام: يحدث أمرا لا أجد بدا من معرفته، و ليس فى البلد الذى أنا فيه أحد أستفتيه من مواليك، قال فقال: ايت فقيه البلد فاستفته، فاذا أفتاك بشىء فخذ بخلافه، فان الحق بخلافه (٢)، كذا فى

ص: ٥٠٣

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٠٢/٦.

٢- ٢) عيون أخبار الرضا ٢٧٥/١.

وجب الاخبار بما يخالفهم، و من هنا ترى شيخ الطائفة يقول: اذا تساوت الروايتان في العدالة و العدد عمل بأبعدهما من قول العامه.

و مما قررناه ظهر أن هذه الاخبار على قواعدهم: اما مردوده لو هنها سندا و متنا، كما أو ما اليه الشهيد الثاني في شرح الشرائع بقوله: و أجد ما في هذا الباب متنا و سندا الروايه العاميه، و عليها اقتصر ابن الجنيدي في كتابه الاحمدى، أو محموله على التقيه لموافقتها من خالفهم.

أقول: عمل محمد بن أحمد بن الجنيدي أبي على الاسكافي في هذه المسأله بالاخبار العاميه، ليس بأعجب من عمله بالقياس كما صرحوا به.

قال الشيخ في الفهرست: انه كان جيد التصانيف حسنه، الا أنه كان يرى القول بالقياس، فترك لذلك كتبه، و لم يعول عليها (1).

و قال النجاشي: سمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه انه كان يقول بالقياس (2) فمن كان عاملا- بها و قائلًا- به، فلا- يعبا به و لا بقوله، بل يعمل بما تقتضيه قواعد الاصحاب، و الله أعلم بالصواب.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (19) شعبان المبارك سنه (1411) ه ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: 504

1- (1) الفهرست ص 134.

2- (2) رجال النجاشي ص 388.

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 اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

