



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه واهله

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الرسائل الفقيهيه

كاتب:

ملا اسماعيل خواجوئي

نشرت في الطباعة:

دار الكتاب الاسلامي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	الرسائل الفقهييه
١٤	اشاره
١٤	المجلد ١
١٤	اشاره
٢٢	تذكره الوداد في حكم رفع اليدين حال القنوت
٤٠	رساله في شرح حديث الطلاق بيد من أخذ بالساق
٤٦	رساله في حرمه النظر الى وجه الأجنبيةه
٤٦	اشاره
٦٣	تأييد فيه تأكيد
٦٥	فصل المناقشه في الاخبار الداله على جوار النظر
٧٤	فصل حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأه
٧٨	فائده
٨٠	رساله خمسيه
٨٠	اشاره
٨٥	المقدمه
٩٥	الفصل الأول: إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً
٩٥	اشاره
١١٨	تنبيه
١١٩	الفصل الثاني: ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً
١٢٧	الفصل الثالث: ضعف القول بالوصيه بالخمس و دفته
١٢٩	الفصل الرابع: في تعيين من له الولايه لتفريق ما يخصه عليه السلام في المحاويج
١٣٥	الخاتمه
١٣٦	رساله في أقل المده بين العمرتين

١٣٦	اشاره
١٤٠	فصل الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين
١٤٣	فصل الجمع بين الاخبار الواردة
١٤٦	فصل الأقوال في أقل المده بين العمرتين
١٤٩	فصل حول الروايه الداله على التوالي بين العمرتين
١٥٤	فصل تأييد القول بالتوالي بين العمرتين
١٥٥	فصل مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين
١٥٧	فصل تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائده
١٦٨	رساله في الرضاع
١٦٨	اشاره
١٧٨	تنبيه المتنازع
١٧٩	فصل الاستدلال بالخبر على المدعى
١٧٩	اشاره
١٨٤	تنبيه
١٨٥	فصل تحكيم المرام من الخير و الاثر
١٨٥	اشاره
١٩٠	نقل كلام لتقرير مرام
١٩٨	فصل فيه وصل المناقشه في أدله المتنازع
٢٢٨	رساله في التعويل على أذان الغير في دخول الوقت
٢٤٠	رساله في حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميت
٢٤٦	رساله في حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا
٢٥٢	رساله في شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار
٢٦٢	رساله في حكم الغسل في الارض الباردة و مع الماء الباردة
٢٦٨	رساله في أفضليه التسبيح على القراءه في الركعتين الاخيرتين
٢٦٨	اشاره
٢٧٣	فصل ظاهر الصدوق يفيد تعيين التسبيح مطلقا للامام و المنفرد

٢٧٤	فصل خبر محمد بن عمران، وكذا الفضل بن شاذان معلل
٢٧٧	فصل ما يدل من الاخبار على رجحان التسبيح
٢٧٩	فصل ما يجزى من التسبيح في الركعتين الاخيرتين
٢٨٢	رساله في تحقيق وجوب غسل مس الميت
٢٨٢	اشاره
٢٨٩	تتمه مهمه
٢٩٢	رساله في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه
٣٠٢	رساله في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاه و غيرها
٣٠٢	اشاره
٣٢٩	تنبيه نبويه:
٣٣٢	رساله في حكم الغسل قبل الاستبراء
٣٣٢	اشاره
٣٣٤	الفصل الأول: ما دل من الأخبار على اعاده الغسل
٣٤٣	الفصل الثاني: ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة
٣٤٣	اشاره
٣٤٤	تبيان:
٣٥٢	تذنيب:
٣٤٤	الفصول الأربعة: في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر
٣٤٤	اشاره
٣٤٧	الفصل الأول: الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر
٣٨٤	الفصل الثاني: التحقيق في أخبار المسأله سناً و متناً
٣٩٥	الفصل الثالث: تحقيق حول المسأله
٤٠٥	الفصل الرابع: المناقشه في كلام الأصحاب في المسأله
٤١٨	رساله في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه
٤١٨	اشاره
٤٢٠	فصل الاستدلال على وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

٤٥٣	فصل اعتبار النصاب بعد اخراج المؤمن
٤٥٣	اشاره
٤٥٥	تنبيه:
٤٦٦	تنبيه:
٤٧٠	رساله فى صلاه الجمعه
٤٧٠	اشاره
٤٧٨	المناقشه فى الايات الداله على وجوب صلاه الجمعه عيناً
٤٧٨	اشاره
٤٨٥	وهم و تنبيه:
٤٨٨	وهم و تنبيه:
٤٩١	تنبيه نبيه:
٥٠١	المناقشه فى الروايات النبويه الداله على وجوب
٥٠١	اشاره
٥١٧	تنبيه:
٥١٨	هدايه فيها درايه
٥٢٦	المناقشه فى الاخبار الداله على وجوب الصلاه عينا
٥٥٧	المجلد ٢
٥٥٧	اشاره
٥٥٧	سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٤٦)
٥٦٣	رساله فى أحكام الطلاق
٥٧٩	رساله فى شرح حديث لسان القاضى
٥٨٧	رساله فى إرث الزوجه
٥٨٧	اشاره
٥٨٩	المقدمه جواز تخصيص العام
٥٨٩	اشاره
٥٩٤	تنبيه

٥٩٥	الفصل الأول: تحقيق حول آيه الميراث
٦٠٠	الفصل الثاني: ميراث الزوجه مع الولد و بدونه
٦٠٣	الفصل الثالث: تنقيح أخبار المسأله
٦٠٩	الفصل الرابع: ما لا ترث المرأه من زوجها
٦١٠	الخاتمه
٦١٣	رساله فى الحبوه
٦١٣	اشاره
٦١٦	فصل أدله المسأله
٦٢٥	فصل تنقيح أخبار المسأله
٦٢٧	فصل جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٦٢٩	فصل مقدار ما يجبى به
٦٣٠	فصل ما يدخل فى حقيقه الثوب
٦٣٢	فصل تملك الولد الأكبر الحبوه من دون شرط شىء
٦٣٧	رساله فى حرمه تزويج المؤمنه بالمخالف
٦٣٧	اشاره
٦٤٠	فصل تنقيح المسأله
٦٤٤	فصل تحقيق حول خبر الكافى فى المسأله
٦٤٦	فصل تحقيق حول النبويه الوارده فى المسأله
٦٤٨	فصل تحقيق حول أخبار المسأله
٦٥١	فصل المناقشه فى استدلال من اكتفى بالإسلام مطلقا
٦٥٤	فصل التجنب عن النصاب و الشكاك
٦٥٧	فصل تحقيق حول المستضعف فى الاخبار
٦٦٢	فصل فيما ورد فى الآثار من تزويج بنات الأنبياء و الأوصياء
٦٦٥	فصل اعتبار الايمان فى جانب الزوج
٦٦٦	فصل تنقيح المسأله السابقه
٦٦٧	فصل ما يتفرع على بطلان النكاح

٦٦٧	فصل في ذكر أهل الخلاف
٦٦٩	فصل أقسام الشيعة
٦٧٣	رساله في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن
٦٨٣	رساله في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها
٦٩٣	رساله في بيان عدد الاكفان
٧٠٥	رساله في جواز التداوى بالخمير عند الضروره
٧٠٥	اشاره
٧٠٨	الفصل الاول: ما يدل على المنع مطلقا
٧١٣	الفصل الثاني: ما يدل على جواز التداوى
٧٢٠	الفصل الثالث: الجواب عن أخبار المنع
٧٢٢	الفصل الرابع: ما يحصل به الضروره المبيحه
٧٢٤	تنبيه
٧٢٥	رساله في حكم الحدث الاصغر المتخلل في غسل الجنابه
٧٢٥	اشاره
٧٢٨	الفصل الاول: تنقيح المسأله
٧٣٢	الفصل الثاني: تحقيق حول القول باتمام الغسل
٧٣٢	اشاره
٧٣٤	تذنيب:
٧٣٥	الفصل الثالث: المذهب المختار في المسأله
٧٣٨	الفصل الرابع: مذهب السيد المرتضى في المسأله
٧٤٠	الفصل الخامس: تحقيق حول استدلال العلامه في المسأله
٧٤٥	الفصل السادس: حاصل الابحاث السابقه
٧٤٨	الفصل السابع: تحقيق حول كلام الشيخ البهائي في المسأله
٧٥٠	الفصل الثامن: ما يقتضيه الاحتياط في المسأله
٧٥٥	رساله في المسائل الفقهيه المتفرقه
٧٥٥	اشاره

- ٧٥٧ ----- ١-مسأله وجوب قطع يد السارق و فى هذه المسأله منقبه لفاطمه عليها السلام
- ٧٦٠ ----- ٢-مسأله سقوط الزكاه عن الكافر بالاسلام
- ٧٦٣ ----- ٣-مسأله حكم الزكاه فى غلات اليتيم
- ٧٦٨ ----- ٤-مسأله أقل ما يجزئ فى استنجا البول
- ٧٧١ ----- ٥-مسأله ما لو مسح العضو و عليه بلل
- ٧٧٣ ----- ٦-مسأله حرمه شرب الفقاع و نجاسته
- ٧٧٧ ----- ٧-مسأله عدم وجوب اعلام الفقير بأن المدفوع اليه زكاه
- ٧٨١ ----- ٨-مسأله وجوب الاعتكاف بمضى يومين
- ٧٨٣ ----- ٩-مسأله القصد فى المشى حال الطواف
- ٧٨٧ ----- ١٠-مسأله أفضليه الطواف للمجاور من الصلاه
- ٧٨٧ ----- اشاره
- ٧٨٩ ----- تنبيه:
- ٧٩٠ ----- ١١-مسأله حكم التحالف فى حال الاحرام
- ٧٩٢ ----- ١٢-مسأله الطواف فى ثوب متنجس بالدم
- ٧٩٤ ----- ١٣-مسأله كفاره تقبيل امرأته فى الطواف
- ٧٩٦ ----- ١٤-مسأله موضع المقام
- ٧٩٩ ----- ١٥-مسأله حكم حج المخالف لو استبصر
- ٨٠٣ ----- ١٦-مسأله لو أفتى بالادماء فعلى المفتى شاه
- ٨٠٥ ----- ١٧-مسأله القصر و الاتمام
- ٨٠٨ ----- ١٨-مسأله يحول الامام من صلى على يساره الى يمينه
- ٨١٠ ----- ١٩-مسأله الصلاه فى المكان المغصوب
- ٨١٤ ----- ٢٠-مسأله مساواه موضع الجبهه لموضع القدم
- ٨١٧ ----- ٢١-مسأله وجوب ايصال الماء الى البشره فى الوضوء و الغسل
- ٨١٩ ----- ٢٢-مسأله اغتسال من وجب عليه القتل
- ٨٢٢ ----- ٢٣-مسأله حكم السفر قبل صلاه العيد
- ٨٢٣ ----- ٢٤-مسأله احكام قنوت الجمعة

- ٢٥-مسأله وجوب الاتمام فى سفر المعصيه ٨٢٥
- ٢٦-مسأله اشتراط كون الكفن مما تجوز الصلاه فيه ٨٢٩
- ٢٧-مسأله من اعتق جاريتيه و جعل عتقها مهرها - ٨٣٠
- ٢٨-مسأله فى الشر و الخير - ٨٣٢
- ٢٩-مسأله الهوان و الذل عند الله - ٨٣٥
- ٣٠-مسأله الرجل يتزوج المرأه متعه، فيحملها من بلد الى بلد ٨٣٦
- رساله فى استحباب رفع اليدين حاله الدعاء ٨٣٩
- رساله فى بيان علامه البلوغ - ٨٤٩
- رساله فى من أدرك الامام فى أثناء الصلاه ٨٦١
- الرساله الهلاليه - ٨٧١
- اشاره ٨٧١
- فصل أخبار المسأله ٨٧٤
- فصل تنقيح اسانيد أخبار المسأله ٨٧٨
- فصل تحقيق فى رواه الاسانيد - ٨٨٣
- فصل اضطراب كلام الاصحاب فى المسأله ٨٨٨
- فصل ما يستفاد من خبرى ابنى عثمان و بكير - ٨٩١
- فصل تحقيق حول كلام الشيخ فى المسأله ٨٩٦
- فصل تحقيق حول روايه محمد بن قيس ٨٩٨
- فصل تحقيق حول كلام صاحب الذخيره - ٩٠٦
- فصل الاختلاف فى زمان دخول الشهر ٩١٠
- فصل تحقيق حول كلام الفاضل التنكابنى فى المسأله ٩١٦
- الرساله الذهبيه ٩٤١
- اشاره ٩٤١
- تنبيه: ٩٥٥
- فصل حكم الصلاه فى الذهب ٩٥٥
- فصل تحقيق حول كلام الأصحاب فى المسأله ٩٦٠

٩٦٤	فصل حكم حمل الذهب في الصلاة
٩٦٤	اشاره
٩٦٨	تنبيه:
٩٦٨	فصل حكم تحليه الدواب بالذهب و الفضة
٩٧٠	فصل حكم تحليه السيوف و المصاحف و غيرهما بالذهب و الفضة
٩٧٨	فصل حكم اواني الذهب و الفضة
٩٨٣	الفصول الأربعة
٩٨٣	اشاره
٩٨٥	الفصل الأول: الأقوال في المسأله
٩٨٧	الفصل الثاني: تنقيح أخبار المسأله و المناقشه فيها
٩٩٦	الفصل الثالث: المناقشه في مستند قول المشهور
٩٩٧	الفصل الرابع: القضاء بحال وجوبها لا فواتها
٩٩٩	تتمه مهمه
١٠٠٣	رساله في حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها
١٠٠٣	اشاره
١٠٠٦	الفصل الاول: في الاخبار الداله على التحريم
١٠١٢	الفصل الثاني: تنقيح الاقوال و الاخبار في المسأله
١٠٢٣	الخاتمه
١٠٢٧	رساله في شرائط المفتى
١٠٤٩	رساله في منجزات المريض
١٠٤٩	اشاره
١٠٥٤	تنبيه
١٠٥٥	فصل مستند القول الاول
١٠٦١	تعريف مركز

سرشناسه: خواجهوئي، اسماعيل بن محمد حسين، - ۱۱۷۳ق.

عنوان و نام پديد آور: الرسائل الفقيهه / محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجهوئي؛ تحقيق مهدي الرجائي.

مشخصات نشر: قم: دارالكتاب الاسلامي، ۱۴۱۱ق. = ۱۳۶۹ -

مشخصات ظاهري: ۲ ج.

فروست: سلسله آثار المحقق الخواجهوئي؛ ۹.

شابك: ۲۷۵۰ ريال

يادداشت: عربي.

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

يادداشت: كتابنامه.

موضوع: فقه جعفري -- قرن ۱۱ق.

شناسه افزوده: رجائي، سيد مهدي، ۱۳۳۶ -، گرد آورنده و مصحح

رده بندي كنگره: BP۱۸۳/۵/خ ۵/۱۶ ۱۳۶۹

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۴۲

شماره كتابشناسي ملي: ۱۷۲۵۶۸۷

ص: ۱

بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

الرسائل الفقيهيه

محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخواجوي

تحقيق مهدي الرجائي.

ص: ٤

فهرست

ص: ۵

فهرست

ص: ۶

تذكرة الوداد فى حكم رفع اليدين حال القنوت

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

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

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

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

ص: ٩

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١

١- ١) نهايه ابن الأثير ١١١/٤.

٢- ٢) القاموس المحيط ١٥٥/١.

٣- ٣) الصحاح ٢٦١/١.

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

٥- ٥) سورة البقره: ٢٣٨.

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

و قيل: خاشعين (١).

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

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

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

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

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

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

ص: ١٢

١-١) راجع مجمع البيان ٣٤٣/١.

٢-٢) الكشاف ٣٧٦/١.

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

٤-٤) عده الداعى ص ١٨٢-١٨٣.

٥-٥) من لا يحضره الفقيه ٣٢٥/١، ح ٩٥٢.

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

و فى خبر آخر: على وجهه و صدره (١).

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

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

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

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

ص: ١٣

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

٢- ٢) سورة الذاريات: ٢٢.

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

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

٥- ٥) أصول الكافي ٢/٤٨٠.

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

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

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

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

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

ص: ١٤

١-١) أصول الكافي ٢/٤٨٠، ح ٣.

٢-٢) أصول الكافي ٢/٤٨٠، ح ٤.

٣-٣) فروع الكافي ٤/٧٠، ح ١.

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

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

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

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

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

ص:١٥

١-١) من لا يحضره الفقيه ٢/١٠٠.

٢-٢) الحديثه الهلاليه ص ٢٧٦،الطبعه الحجريه.

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

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

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

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

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

ص: ١٦

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فإنه صريح الدلالة على استحباب رفع اليدين حال القنوت.

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

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

ص: ١٨

١-١ (١) الاستبصار ١/٣٣٧-٣٣٨.

٢-٢ (٢) الروضة من الكافي ٨/٧٩.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٩

١-١ تهذيب الاحكام ٧٥/٢، ح ٤٧.

٢-٢ تهذيب الاحكام ٧٥/٢، ح ٤٨.

٣-٣ تهذيب الاحكام ٦٥/٢-٦٦، ح ٣.

٤-٤ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٤.

٥-٥ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٥.

٦-٦ تهذيب الاحكام ٦٦/٢، ح ٨.

٧-٧ تهذيب الاحكام ٦٧/٢، ح ١٢.

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٠

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٨٧، ح ٩.

٢-٢) أصول الكافي ٢/٢١٩، ح ١٢.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٢١

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٨٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢/٣١٥، ح ١٤٢.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢/٣١٦، ح ١٤٤.

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

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

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

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

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

ص: ٢٢

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

٢- ٢) وسائل الشيعه ٥٩/١.

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

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

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

ص: ٢٣

١- ١) عوالى اللئالى ٣٩٩/١، برقم: ٥٠.

٢- ٢) الروضه من الكافى ٧/٨.

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

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

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

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

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

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

ص: ٢٤

١-١) مدارك الاحكام ص ٢٠٥.

٢-٢) الذكرى ص ١٨٤.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٦٥/٢، ح ١.

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

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

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

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

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

فان قلت: لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين.

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

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

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

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

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

ص: ٢٦

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١٠)

رساله في شرح حديث الطلاق بيد من أخذ بالساق

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

ص: ٢٧

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

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

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

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

ص: ٢٩

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

٢-٢ (٢) سوره الطلاق: ١.

٣-٣ (٣) سوره البقره: ٢٢٩.

٤-٤ (٤) وسائل الشيعه ١٤/٤٩٥.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٠

١-١) التنقيح الرائع ٢/٢٩٣.

٢-٢) الاستبصار ٣/١٥١، ح ٢.

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

و في الفقيه عن موسى بن بكر عن زراره قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول:

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

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

و قال في المسالك: اقامه الهبه مقام الطلاق قياس.

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

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

و ذلك لأنه ان أراد أن الهبه المذكوره طلاق شرعي ففيه ما عرفته، و ان أراد أنها طلاق لغوي ففيه أن المراد بالطلاق المذكور في الخبر هو الطلاق الشرعي.

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

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

ص: ٣١

١- ١) الاستبصار ٣/١٤٧، ح ٥.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٦٤.

٣- ٣) سورة البقره: ٢٢٧.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٢

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١١)

رساله في حرمه النظر الى وجه الأجنبيه

اشاره

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

ص: ٣٣

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

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

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

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

ص: ٣٥

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

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٦٧-٦٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٦

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٦٧/٣.

٢- ٢) صحاح اللغة ٦٨٦/٢.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢٥٥/٦، ح ٧٠.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٧

١-١) فروع الكافى ٥/٥٥٩، ح ١١.

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

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٤/١٨.

٤-٤) فروع الكافى ٥/٥٥٩، ح ١٢.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٨

١- ١) جامع الأخبار ص ٩٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١٨/٤.

٣- ٣) جامع الاخبار ص ٩٣.

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

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

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

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

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

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

ص: ٣٩

١-١ الخصال ص ٦٢٩-٦٣٧.

٢-٢ سورة الأحزاب: ٥٣.

٣-٣ فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٢.

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

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

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

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

الثانية: أن الأمر للوجوب.

و الثالثة: أن الأمر بالشىء يستلزم النهى عن ضده.

ص: ٤٠

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤١

١-١ (١) سورة النور: ٣١.

٢-٢ (٢) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٣.

٣-٣ (٣) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٤.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٢

١-١) مجمع البيان ١٣٨/٤.

٢-٢) تفسير القمى ١٠١/٢.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٥٦١/٣.

٤-٤) سورة النور: ٦٠.

بالنظر الى شعور مثلهن (١).

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

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

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

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

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

ص: ٤٣

١-١) علل الشرائع ص ٥٦٥.

٢-٢) أنوار التنزيل للبيضاوى ١٣٨/٢.

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

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

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

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

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

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

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

ما شىء مثل الحرائر (٢).

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

ص: ٤٤

١-١) تفسير الكشاف ٤١/٣.

٢-٢) فروع الكافى ٥٥٥/٥، ح ٤.

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣/٦٧.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٦

١-١) سورة الأحزاب: ٥٣.

٢-٢) مجمع البيان ٣٦٦/٤.

٣-٣) الكشاف ٦٠/٣.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٧

١-١) كنز العرفان ٢/٢٢٢.

٢-٢) جامع الاخبار ص ٩٣.

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

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

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

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

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

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

ص: ٤٨

١- ١) شرح اللمعه ٩٩/٥.

٢- ٢) فروع الكافي ٥٥٥/٥، ح ٤.

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

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

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

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

و أما الموضوع الثالث منها، فقد عرفت حاله.

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

ص: ٤٩

١-١) تهذيب الاحكام ٤٤٨/٧، ح ٢.

٢-٢) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ١.

٣-٣) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٣.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٧٥/٧، ح ٣٥.

٥-٥) فروع الكافى ٥٣٤/٥، ح ١.

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

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

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

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

و في هذا دلالة على أن استماع صوت الأجنبية في حاله الضروره و الحاجه

ص: ٥٠

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

٢- ٢) في الفقيه: يبتلوا.

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

٤- ٤) فروع الكافي ٥/٥٥٣، ح ٢.

٥- ٥) سوره القصص: ٢٦.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٥١

ان مراده عليه السّلام غيره و ان أسند إلى نفسه.

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

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

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

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

فصل المناقشه فى الاخبار الداله على جواز النظر

[المناقشه فى الاخبار الداله على جواز النظر]

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

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

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

ص: ٥٢

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

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

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

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

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

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

قول الراوى «منها» أى: من المرأة الغريبه.

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

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

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

ص: ٥٣

١-١) فروع الكافى ٥/٥٢١، ح ٢.

٢-٢) قرب الاسناد ص ١٦٠.

٣-٣) فروع الكافى ٥/٥٢٠-٥٢١.

إليه، لأن استتار المرأة وجهها في الإحرام حرام.

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

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

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

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

ص: ٥٤

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

٢- ٢) قرب الاسناد ص ١٠٢.

٣- ٣) المعالم ص ٣٩٥.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٥٥

١- ١) تهذيب الأحكام ٣٠٢/٦-٣٠٣.

٢- ٢) عوالى اللثالى ٣٩٤/١ و ٣٣٠/٣.

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

و هي مردوده بالإرسال و غيره.

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

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

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

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

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

ص: ٥٦

١- ١) فروع الكافى ٣٦٥/٥، ح ٥.

٢- ٢) فروع الكافى ٥٤٢/٥، ح ٦.

٣- ٣) فى الكافى: فعليكم.

٤- ٤) فروع الكافى ٥٢٣/٥-٥٢٤.

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

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

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

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

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

قال: أنا و من معي؟ قالت: و من معك.

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

ص: ٥٧

١- ١) في المجمع: المسنات.

٢- ٢) مجمع البيان ١٥٥/٤.

فقال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله: مالي أرى وجهك أصفر؟ قالت: يا رسول الله الجوع.

فقال صَلَّى الله عليه و آله: اللهم مشبع الجوعه و دافع الضيعه أشبع فاطمه بنت محمد.

قال جابر: فو الله لنظرت الى الدم ينحدر من قصاصها حتى عاد وجهها أحمر فما جاءت بعد ذلك اليوم (١).

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

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

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

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

ص: ٥٨

١- ١) فروع الكافي ٥/٥٢٨-٥٢٩.

٢- ٢) الخلاصه ص ٢٤١-٢٤٢.

٣- ٣) سوره النور: ٣١.

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

٥- ٥) فروع الكافي ٥/٥٣٤، ح ٢.

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

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

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

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

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

ص: ٥٩

١- ١) وسائل الشيعه ١٧٢/١٤، ح ٤.

٢- ٢) شرح اللمعه ٩٩/٥.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

فصل حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأة

[حكم نظر المملوك و الخصى إلى المرأة]

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

ص: ٦١

١-١) مجمع الرجال ٣/٢-٤.

٢-٢) سورة النور: ٣١.

٣-٣) التبيان ٣٨٠/٧.

ملكتم أيمانهن مملوكاً لم يبلغ مبلغ الرجال.

وقال في المبسوط: إن الخصى لا يجوز له النظر إلى مالكته، ونقل عن أصحابنا أن المراد بالآية الإمام (١).

وقال محمد بن مكي في اللعنه: وفي جواز نظر المرأة إلى الخصى المملوك لها أو بالعكس خلاف. قال الشارح: منشؤه ظاهر قوله تعالى أو ما ملكت أيمانهن المتناول بعمومه لموضع النزاع. وما قيل من اختصاصه بالإماء جمعاً بينه وبين الأمر بغض البصر وحفظ الفرج مطلقاً، ولا يرد دخولهن في نسائهن لاختصاصهن بالمسلمات وعموم ملك اليمين بالكافرات. ولا يخفى أن هذا كله خلاف ظاهر الآية من غير وجه للتخصيص ظاهراً (٢).

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

وفي الكافي عن يونس بن عمار و يونس بن يعقوب جميعاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لا يحل للمرأة أن ينظر عبدها إلى شيء من جسدها إلا إلى شعرها غير متعمد لذلك.

وفي روايه أخرى: لا بأس أن ينظر إلى شعرها إذا كان مأموناً (٤).

و الأحوط عندي التحريم مطلقاً، وتخصيص نسائهن بما قاله الشيخ في التبيان (٥).

ص: ٦٢

١-١) المبسوط ١٦١/٤.

٢-٢) شرح اللعنه ٩٩/٥-١٠١.

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

٤-٤) فروع الكافي ٥/٥٣١، ح ٤.

٥-٥) التبيان ٣٨٠/٧.

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

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

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

هذا هو المشهور و الصحيح عندنا أيضاً.

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

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

ص: ٦٣

١-١) من لا يحضره الفقيه ٥٦١/٣.

٢-٢) الكشاف ٦٢/٣.

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

٤-٤) فروع الكافى ٥٣١/٥، ح ١.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٦٤

١- ١) سورة الأحزاب: ٥٥.

٢- ٢) فروع الكافي ٥/٥٣١، ح ٢.

٣- ٣) فروع الكافي ٥/٥٣١، ح ٣.

٤- ٤) فروع الكافي ٥/٥٣٢، ح ٣.

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

فأئده

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

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

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

ص: ٦٥

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

٢- ٢) شارع النجاه ص ١٢٨.

رساله خمسيه

اشاره

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

ص: ٦٧

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

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

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

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

ص: ٦٩

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

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

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

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

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

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

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

و الذي عليه المتأخرون صرف الكل إلى الأصناف الموجودين مع احتياجهم

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

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

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

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

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

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

ص: ٧١

١-١) الزيادة من التهذيب.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١٢٧/٤.

٣-٣) الزيادة من التهذيب.

٤-٤) تهذيب الاحكام ١٢٨/٤-١٢٩.

٥-٥) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

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

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

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

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

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

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

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

المقدمه

[تعريف الخمس]

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

ص: ٧٢

١- ١) جواب «لما» «منه».

٢- ٢) كنز العرفان ١/٢٤٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٣

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

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

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

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

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

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

ص:٧٤

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

٢-٢) المبسوط ٢٦٢/١.

٣-٣) النهايه ص ١٩٩.

٤-٤) السرائر ص ٤٩٦.

٥-٥) الوسيله ص ١٣٧.

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

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

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

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

ص: ٧٥

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

٢ - ٢) سورة النساء: ٢٣.

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٦

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

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١٢٩/٤.

٣- ٣) الرعايه في علم الدرايه ص ١٣٨.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٧

١- (١) الخلاصه عنه ص ٢٢٣.

٢- (٢) سوره الانعام: ٨٤-٨٥.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ (١) يَعْمَ عَيْسَىٰ وَغَيْرُهُ، فَكَمَا أَنَّهُمْ مِنْ بَنِي آدَمَ وَوَلَدَهُ فَكَذَلِكَ هُوَ.

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

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

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

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

ص: ٧٨

١-١ (١) سورة النساء: ١.

٢-٢ (٢) سورة آل عمران: ٦١.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ٢٣.

٤-٤ (٤) الروضه من الكافي ٣١٧/٨-٣١٨.

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

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

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

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

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

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

ص: ٧٩

(١- ١) روى نحوه فى الكافى ٣٣٢/٥، ح ٢.

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

بنونا بنو أبناؤنا و بناتنا بنوهن أبناء الرجال الأباعد

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

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

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

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

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

ص: ٨٠

١-١ (١) سورة النساء: ١١.

٢-٢ (٢) سورة النساء: ٢٣.

٣-٣ (٣) سورة البقره: ١٣٢.

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

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

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

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

ص: ٨١

١- ١) سورة الأحزاب: ٥٣.

٢- ٢) سورة النساء: ٢٢.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢٨١/٧، ح ٢٦.

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

و الله الموفق و المعين.

الفصل الأول: إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً

إشاره

[إثبات وجوب الخمس في هذا الزمان مطلقاً]

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٢

١-١) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

٢-٢) المعتمد ٦٣٧/٢.

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

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

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

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

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

و انما الكلام فى أنه هل فعل ذلك- أى: إباحه كله، أو خصوص نصيب من بعده من الأئمه- كلا أو بعضاً؟ الظاهر لا إلا فى شىء أو شيئين، للدلاله الأخبار الكثيره عليه كما تأتى.

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

أعم من ذلك (١).

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

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

قال الفاضل العلامة في المختلف: هذه روايه موثقه.

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

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

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

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

ص: ٨٤

١-١) تهذيب الاحكام ١٤٤/٤، ح ٢٥.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٣٧/٤، ح ٦.

٣-٣) تهذيب الاحكام ١٣٨/٤، ح ١١.

٤-٤) مجمع الفائدة ٣٥٢/٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٤/٤٥٢.

٢- ٢) مجمع الرجال ٧/٢٨٨.

٣- ٣) الخلاصه ص ٢٥١.

و لذلك حكم صاحب مجمع الرجال بكون السند المذكور موثقاً.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٤

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

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

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

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

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

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

ص: ٨٧

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

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

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤/١٣٩، ح ١٦.

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

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

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

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

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

ص: ٨٨

١-١) الفهرست ص ٧١.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٨٨/١٠، المشيخه.

٣-٣) تهذيب الأحكام ٤/١٠، المشيخه.

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

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

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

ص: ٨٩

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

٢- ٢) في التهذيب: أوجبت.

٣- ٣) اصطلمه: استأصله «منه».

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

٥- ٥) في التهذيب: فليتعمد.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ٩١

١- ١) الاستبصار ٦٠/٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٤٣/٤، ح ٢٣.

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

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

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

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

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

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

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

ص:٩٢

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

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

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

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

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

ص: ٩٣

١-١) نهايه ابن الأثير ٣/٣٢٠.

٢-٢) صحاح اللغه ٢/٨٨٥.

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

٤-٤) فى التهذيب: يزيد.

٥-٥) فى الكافى: و على الضيق الهم

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

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

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

أنت فى حل.

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

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

ص: ٩٤

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

٢- ٢) أصول الكافى ١/٥٤٨، ح ٢٧.

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

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

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

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

ص: ٩٥

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

٢- ٢) الفهرست ص ٤.

٣- ٣) رجال النجاشي ص ١٦.

٤- ٤) مجمع الفائدة ٣٥٥/٤.

٥- ٥) الاستبصار ٦٠/٢، ح ١١.

٦- ٦) في المجمع و الاستبصار: آل محمد

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

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

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

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

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

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

ص: ٩٦

١-١) الاستبصار ٦٠/٢.

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

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

ثم كيف يصح لله تعالى أن يسألهم يوم القيامة عن ذلك سؤالاً حثيثاً وهم لم يتصرفوا إلا فيما أحل لهم وأبيح. وهل يكون في تناول المباحات وإنفاقها سؤال وعقاب في الآخرة ومذمه وتوبيخ في الأولى؟ فهذا الحديث مع صحته وصراحته بثبوت حقه عليه السلام من الخمس صريح في حرمة على الشيعة واحتياجهم في التصرف فيه إلى الإذن منه عليه السلام ولذلك استحله منه صالح بن محمد بن سهل وكان من شيعته، ولا لم يجعله متولياً على الوقف.

وهو وإن كان كذاباً وضاعاً غالباً قاتلاً في أبي عبد الله عليه السلام بالربوبية إلا أنه أدرك صحبه أبي جعفر الأول وبقى إلى زمان أبي جعفر الثاني عليهما السلام فأحل له، وبعد خروجه من عنده ذمه بما ترى، ولعله لذلك وما سبق عده شيخ الطائفة في كتاب الغيبة (١) من المذمومين.

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

والدليل على كون هذه الرواية في الخمس دون الوقف أن أبا الصلاح الحلبي لما منع من الرخصة في تناول الخمس والتصرف فيه مطلقاً حتى من المناكح والمتاجر والمساكن استدلل عليه بهذه الرواية، فدل هذا منه على كونها في الخمس وفي منع الشيعة منه.

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

ص: ٩٧

١- (١) الغيبة للشيخ الطوسي ص ٢١٣.

٢- (٢) مجمع الفائدة ٣٥٥/٤.

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

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

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

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

يجب عليهم الخمس.

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

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

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

ص: ٩٨

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

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

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٢٣/٤، ح ١٠.

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

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

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

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

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

ص: ۹۹

۱- ۱) القاموس ۵۸/۳.

۲- ۲) كتاب الأوسط فى الرجال-مخطوط.

۳- ۳) مجمع الرجال ۱۰۸/۲.

۴- ۴) مجمع الرجال ۱۶۰/۷.

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

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

و قال الشيخ فى كتاب الغيبه من الممدوحين أبو على ابن راشد (٣).

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

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

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

ص: ١٠٠

١-١ (١) مجمع الفائدة ٣١٣/٤.

١-٢ (٢) الخلاصه ص ١٩٠.

١-٣ (٣) الغيبه للشيخ الطوسى ص ٢١٢.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٢

١-١ (١) القاموس ٨٣/٣.

٢-٢ (٢) تهذيب الاحكام ١٢١/٤-١٢٢.

٣-٣ (٣) مفاتيح الشرائع ٢٢٥/١.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٣

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

٢- ٢) أصول الكافى ٥٣٨/١.

٣- ٣) شرح الكافى ٤١٤/٧.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٤

١-١) الزيادة ساقطه من الأصل.

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

فيه قبل غيبته حتى يجب الانتهاء اليه.

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

تنبيه

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

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

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

كيف لي بالمخرج من هذا؟ فقال لي: يا أبا حمزه كتاب الله المنزل يدل عليه، ان الله تبارك و تعالى جعل لنا أهل البيت سهماً ثلاثه في جميع الفىء، ثم قال الله عز و جل و اعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين و ابن السبيل (1) فنحن أصحاب الخمس و الفىء و قد حرمننا على جميع الناس ما خلا شيعتنا.

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

ص: ١٠٥

بلا عذر ولا حق ولا حجه الحديث (١).

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

الفصل الثانى: ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً

[ضعف القول بسقوط الخمس مطلقاً]

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

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

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

ص: ١٠٦

١-١ (١) الروضه من الكافى ٢٨٥/٨-٢٨٦.

٢-٢ (٢) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

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

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

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

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

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

ففى الكافى فى باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام فى آخر حديث طويل هكذا: و حدثنى محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبى هاشم مثله. قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله

ص: ١٠٧

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

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٤٣/٤، ح ٢١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٣٧/٤-١٣٨.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٠٨

١- ١) أصول الكافى ١/٥٢٦-٥٢٧.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٧٨٨.

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

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

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

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

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

ص: ١٠٩

١-١) أصول الكافي ١/٣٢٤، ح ٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٤/١٤٣، ح ٢٣.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١١١

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

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

بالمناكح و قسيميه و لا بزمان دون آخر (١). و قوله و قد سبق مع التصريح فى البعض بالسقوط إلى القائم و يوم القيامه، و رام بذلك أن يستدل به على سقوط الخمس بالكليه على الدوام من زمن الباقرين عليهما السلام الى يوم القيام.

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

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

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

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

ص: ١١٢

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

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

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

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

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

ص: ١١٣

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

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

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

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

الفصل الثالث: ضعف القول بالوصيه بالخمس و دفنه

[ضعف القول بالوصيه بالخمس و دفنه]

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

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

ص: ١١٤

١-١) مجمع الفائدة ٣٥٤/٤.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٥٩٨/٢.

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

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

أقول: و فيه ما عرفته.

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

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

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

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

ص: ١١٥

١- ١) أراد به محمد بن إدريس «منه».

٢- ٢) مفاتيح الشرائع ٢٢٩/١.

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

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

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

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

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

ص: ١١٦

١-١ (١) الوسيله ص ١٣٧.

٢-٢ (٢) رجال النجاشى ص ٣٨٥.

٣-٣ (٣) أجوبه المسائل المهائيه ص ١٦٤.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

محل نظر.

ص: ١١٩

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

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

و ينبغي التعميم و ملاحظه الأحوج و الأعجز، و تقديمهم على غيرهم، و مراعاة النساء و الأيتام أكثر من جميع أقسام الاحتياج، من المسكن و الملابس و المأكل و المشرب، بل المنكح أيضاً على تقدير الضروره (١).

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

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

ص: ١٢٠

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

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

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

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

ص: ١٢١

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

[فى جواز تفريق الخمس على المحتاجين]

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

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

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

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

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (١٣)

رساله في أقل المده بين العمرتين

اشاره

في أقل المده بين العمرتين

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

ص: ١٢٣

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

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

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

لا تكون فى سنه عمرتان.

ص: ١٢٥

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

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

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

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

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

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

ص:١٢٤

فصل الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين

[الأخبار الواردة في أقل المده بين العمرتين]

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

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

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

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

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

أقول: اختلف كلام أصحابنا المتأخرين في سند هذه الروايه.

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

ص: ١٢٧

١-١ (١) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ١.

٢-٢ (٢) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ٢.

٣-٣ (٣) فروع الكافي ٥٣٤/٤، ح ٣.

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

٥-٥ (٥) الخلاصه ص ٢٠٠.

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

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

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

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

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

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

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

فقلت له أ تكون أقل من ذلك (٣).

ص: ١٢٨

١- ١) مجمع الرجال ٢٢٥/٧.

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

٣- ٣) روضه المتقين ٩٠/٥.

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

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

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

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

لكل شهر عمره (١).

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

و سند الروايتين فيه صحيح.

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

ص: ١٢٩

١- ١) الاستبصار ٢/٣٢٦، ح ١.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٥/٤٣٥، ح ١٥٥.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٥/٤٣٥، ح ١٥٧.

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

فصل الجمع بين الاخبار الوارده

[الجمع بين الاخبار الوارده]

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

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

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

ص: ١٣٠

١-١) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٨.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٤٣٥/٥.

٣-٣) الإستبصار ٣٢٦/٢.

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

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

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

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

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

ص: ١٣١

١-١) المبسوط ٣٠٩/١.

٢-٢) الاستبصار ٣٢٦/٢.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٣٢

١-١) مدارك الاحكام ص ٥٤٣.

٢-٢) عوالي اللئالي ١٦٩/٣، برقم: ٧١.

٣-٣) فروع الكافي ٥٣٦/٤، ح ٦.

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

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

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

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

فصل الأقوال في أقل المده بين العمرتين

[الأقوال في أقل المده بين العمرتين]

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

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

و الثاني قول أبي الصلاح.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٣٤

١- ١) الإيضاح ٣٢١/١-٣٢٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٧.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٤٣٥/٥، ح ١٥٨.

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٣٥

١-١) فى المشيخه: غانم.

٢-٢) تهذيب الأحكام ٨١/١٠، المشيخه.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٢/٤٥٨.

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

فصل حول الروايه الداله على التوالى بين العمرتين

[حول الروايه الداله على التوالى بين العمرتين]

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

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

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

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

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

ص: ١٣٦

١-١ (١) عوالى اللثالى ١٦٩/٣.

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

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

أقله عشره أيام.

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

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

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

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

ص: ١٣٧

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ص: ١٣٨

١- ١) المسائل الناصريات مسأله: ١٣٩.

٢- ٢) السرائر ص ٦٣٤.

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

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

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

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

ص: ١٣٩

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

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

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

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

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

[تأييد القول بالتوالي بين العمرتين]

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

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

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

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

ص: ١٤١

آخر من الامام.

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

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

فصل مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين

[مبدأ الشهر الفاصل بين العمرتين]

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

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

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

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

ص: ١٤٢

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

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

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

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

و أما روايه العشره، فقد عرفت أنها ضعيفه السند، فلا يثبت بها حكم، فصح

ص: ١٤٣

١- ١) حاصله أن القول بعدم جواز تكرارها في الشهر الواحد ليس عين القول بوجوب الفصل بين العمرتين بشهر و لا بمستلزم له، فان عدم جواز تكرارها مثلاً في رجب و شعبان لا يستلزم أن يكون الفصل بين عمرتيهما بشهر، لجواز أن يأتي بها في آخر الأول و يتبعها بأخرى في أول الآخر «منه».

و ثبت قول من قال: لا حد للمده بين العمرتين، فيجوز الاتباع بينهما مطلقاً للإطلاق و العموم.

فصل تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائدة

[تحقيق حول كلام صاحب مجمع الفائدة]

قال الفاضل الأردبيلي قدس الله روحه في شرحه على الإرشاد بعد نقل قول المصنف «و يستحب المفردة في كل شهر و أقله عشره أيام»: اشترط بعض في جواز العمره ثانيه مضى الشهر من العمره الاولى، و بعض السنه، و بعض عشره أيام.

و قال بعض: لا- حد له فيجوز العمره في كل زمان ما لم يمنعه مانع، مثل أن يزاحم واجباً، فهو من جهه المزاحمه لا من جهه عدم صلاحيه الزمان، و أن يحرم بعد إحرام [العمره] (1) التمتع قبل خروج الشهر و غير ذلك، فتأمل.

أقول: و الحاصل أن الأصل عدم التحديد و التقدير، فيجوز الإتيان بعمره بعد التحلل من الاولى من غير فصل بينهما الا ما أخرجه الدليل، فما أخرجه فهو خارج و يبقى الباقي تحت هذا الأصل.

ثم قال رحمه الله: و أما أدله المذاهب، فلعل دليل الأخير هو عموم الأخبار الواردة في الترغيب بالعمره، مثل ما في صحيحه ابن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام:

المعتمر يعتمر في أى شهور السنه شاء، و هى أعم من مره بعد أخرى فلا فصل و غيره.

أقول: و ذلك لانه عليه السلام أطلق جواز الاعتمار في تلك الشهور، و لم يقيده بمره أو مرتين و غيرهما، كقوله صلى الله عليه و آله: العمره إلى العمره كفاره لما بينهما حيث .

ص: ١٤٤

لم يفصل، و اليه أشار بقوله و غيره «فيعم مره بعد أخرى» لأن ترك الاستفصال دليل عموم المقال، و اليه يشير قول صاحب المدارك فيما نقلناه عنه، و ذهب السيد المرتضى و ابن إدريس و المحقق و جماعه إلى جواز الاتباع بين العمرتين مطلقاً، لإطلاق الأمر بالاعتمار.

و بالجمله يستفاد منه ان كل شهر من شهور السنه صالح للاعتمار فيه، فمن أراد الاعتمار و هو معنى قوله «المعتمر يعتمر فيه مره أو مرتين أو أكثر» كما يفيدده عموم الخبر، فتخصيصه بمره يحتاج الى مخصص يعتد به، و ليس كما عرفت و ستعرف أيضاً.

ثم قال قدس سره متصلاً بما سبق: و انها مشروعه فلا اختصاص لها بوقت دون آخر، و كأن القائل به منحصر في من لم يعمل بالخبر الواحد، كالسيد قدس الله سره، و إلا خصص بالوقت للاخبار، كما ستطلع.

أقول: قد عرفت ان هذه الاخبار غير صريحه في اختصاصها بالوقت، فان من الجائز كما سبق أن يكون الوجه في تخصيص الشهر تأكد استحباب إيقاعها في كل شهر لا اختصاصها بشهر شهر.

و أما أخبار السنه و عشره أيام، فالأولى مأوله تخلصاً عن التناقض بين الاخبار و الثانيه ضعيفه السند فلا يعتد بها. و على هذا فلا وجه للقول بانحصار قائله في من لم يعمل بخبر الواحد، بل هو صالح لأن يكون دليلاً لغيره أيضاً، ممن عمل به و قال بجواز الاتباع بين العمرتين، فتأمل.

و الحاصل ان العمره من العبادات المشروعه المرغبه الغير الموقته بوقت دون آخر، لعدم دليل على توقيتها يعتد به، و الأصل أيضاً عدمه فيجوز الإتيان بها في كل وقت الا- ما يمنع منه فيه مانع كان يفوت به واجب، فحينئذ لا يجوز الإتيان بها لا من حيث أن ذلك الوقت غير صالح له بل من حيث أنه صار ظرفاً لذلك

الواجب، فلولا له لكان صالحاً للإتيان بها.

ثم قال رحمه الله: و دليل اشتراط العشره ما فى روايه على بن أبى حمزه عن أبى الحسن عليه السّلام قال: و لكل شهر عمره، فقلت: يكون أقل؟ قال: لكل عشره أيام عمره. لكن سندها غير واضح الصحه لعلى بن أبى حمزه، لأن الظاهر انه البطائنى الواقفى الضعيف.

أقول: سند هذه الروايه بين مجهول و ضعيف. أما الأول فوجود إسماعيل ابن مرار فيه. و أما الثانى فلان ابن أبى حمزه لا شك أن المراد به فى هذا السند هو البطائنى الواقفى لعنه الله، بقريته روايه يونس بن عبد الرحمن عنه، و البطائنى ضعيف كذاب متهم ملعون، ورد فيه ما ورد من الطعن و اللعن.

روى عن يونس بن عبد الرحمن أنه قال: دخلت على الرضا عليه السّلام فقال لى مات على بن أبى حمزه؟ قلت: نعم، قال: قد دخل النار، قال: ففزع من ذلك، قال: أما أنه سئل عن الامام بعد موسى عليه السّلام أبى، فقال: انى لا أعرف اماماً بعده فقيل لا، فضرب فى قبره ضربه اشتعل قبره ناراً (١).

ثم قال قدس سره متصلاً بما سبق: فيرد بغيرها من أدله من لا يشترط و من يشترط غيرها.

أقول: كما جاز رد دليل بدليل أقوى، فليجز رد دليلين إذا تقاوما و تناقضا، و قد عرفت أن روايات السنه تدل على عدم جواز العمره فى كل سنه إلا مره، و روايات الشهر تدل على استحبابها فى كل شهر، و هما صحيحتا السند، فإذا تعارضتا تساقطتا، فيبقى دليل القول بجواز الاتباع بين العمرتين سالماً.

فان قلت: لا تناقض بينهما لجواز حمل روايات السنه على عمره يتمتع بها الى الحج.

ص: ١٤٤

قلت: كذلك قد حمل روايات الشهر على تأكيد استحبابها في كل شهر، وقد عرفت أنه لا يلزم منه عدم مشروعيه تكرارها في الشهر الواحد.

ثم قال رحمه الله: و دليل اشتراط الشهر مثل صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج و نقلها، و صحيحه يونس بن يعقوب و نقلها، ثم قال: و لا يضر القول في يونس.

أقول: و ذلك لان هذا القول و هو كونه فطحياً غير ثابت، لان حمدويه ذكره عن بعض أصحابه و هو مجهول، و الظاهر ان أبا جعفر بن بابويه أخذه من هنا، و مع ذلك فقد قيل: انه رجع عنه و كان من خاصه أصحاب الصادق و الكاظم عليهما السلام، و كان و كيلا له، و مات بالمدينه أيام الرضا عليه السلام، فتولى أمره و كفنه و دفنه بالبقيع.

و في الخلاصه روى الكشي أحاديث حسنه تدل على صحه عقيدته هذا الرجل و الذى أعتد عليه قبول روايته (١).

ثم قال رحمه الله: و صحيحه إسحاق بن عمار في الفقيه، و لا يضر القول في إسحاق.

قد عرفت أن هذا اشتباه نشأ من الفاضل و تبعه فيه غيره، إذ لا - قول في ابن حيان الصيرفي هذا، انما القول في ابن موسى الساباطي، كما فصله ملا عنايه الله القهبائي في بعض حواشيه على كتابه المسمى بمجمع الرجال (٢)، و لو لا مخافه الاطناب لنقلناه بعباراته في هذا الكتاب.

قال رحمه الله متصلاً بما سبق: و ما يدل على أن من يخرج من مكه بعد عمره التمتع قبل الشهر لا يحرم و بعده يحرم.

ص: ١٤٧

١-١) الخلاصه ص ١٨٥.

٢-٢) مجمع الرجال ١/١٨٨.

أقول: حكمهم بعدم حاجه من يخرج من مكه بعد عمره التمتع إذا أراد الدخول قبل مضى الشهر إلى الإحرام، واحتياجه اليه بعد مضيه لا يدل على عدم جواز الإحرام قبل مضى الشهر من العمره الاولى فى غير هذه الصورة المخصوصه المنصوصه إلا بطريق قياس غير مسوغ.

و من الغريب أنه رحمه الله استثنى هذه الصورة فى كلامه السابق عن محل النزاع وقال: انها خرجت لمانع لا لعدم صلاحيه الزمان، و هنا جعلها دليل اشتراط الشهر، و لعله قدس سره ذهل عنه، و كان وقتئذ نظره على ما ذكره الفاضل فى المختلف فى مقام الاستدلال على أنه لا يكون بين العمرتين أقل من شهر.

حيث قال: و أيضاً حكموا على الخارج من مكه بعد الاعتمار، بأنه إذا دخل مكه فى ذلك الشهر اجتزأ بعمرته، و لو دخل فى غيره و جب عليه عمره أخرى و يتمتع بالأخير، و ذلك يدل على اعتبار الشهرين للعمرتين.

و فيه ما عرفته من أن دلالاته عليه فى غير هذه الصورة المخصوصه ممنوعه و فيها مسلمه، و لكنه لا يجدى نفعاً لأنها مما أخرجه الدليل.

و أما قوله فيه أيضاً: أن أصحابنا نصوا على أن المفسد للعمره يجب عليه الكفاره و قضاؤها فى الشهر الداخل، و لو كان كل وقت صالحاً للعمره لما انتظر فى القضاء الشهر الداخل.

ففيه أن وجوب قضائها فى الشهر الداخل لا يدل على عدم كون كل وقت صالحاً لغير هذه العمره، فلعل ذلك كان لخصوص نص كان فى نظرهم لم يصل إلينا، لاندراس كثير من النصوص بتصادم الدول الباطله و الأهواء العاطله، على أن هؤلاء الناصين بذلك لعلمهم كانوا ممن قال بعدم جواز الإتيان بعمرتين لا يكون بينهما شهر فالتمسك بقولهم تمسك بقول المدعى.

ثم قال قدس سره: و الظاهر من هذه الروايات عدم الزيادة على ذلك، كما

قيل في قوله عليه السلام «لكل سورة ركعه».

أقول: عدم الزيادة على ذلك ليس بمحل النزاع، وإنما محله وجوب الفصل بين العمرتين بشهر، كما صرح به في أول كلامه في مقام تحرير محل النزاع.

حيث قال: اشترط بعض في جواز العمره ثانيه مضي الشهر من العمره الاولى و هذه الروايات لا دلالة لها عليه، بل لا دلالة لها على عدم الزيادة على ذلك أيضاً لما عرفت من جواز أن يكون الوجه في تخصيص الشهر تأكيد استحباب إيقاعها في كل شهر، لا عدم جواز الزيادة على ذلك في شهر.

ثم لا يخفى أن قوله «لكل سورة ركعه» إنما يكون نظير قوله «لكل شهر عمره» إذا كان المراد به عدم جواز تكرار الركعه في سورة واحده، لا - عدم جواز تعدد السوره في ركعه، لأنه ظن أن قوله «لكل شهر عمره» يدل على عدم جواز تكرار العمره في شهر، فقوله «لكل سورة ركعه» إنما يشهد له أن لو كان المراد به النهي عن التبعض، و أما إذا كان المراد به النهي عن الاقتران بين السورتين في ركعه كما هو المشهور، فلا.

و يصير حاصل المعنى على ما أفاده هكذا: كما لا تجوز ركعتان في سورة على ما قيل في معنى قوله «لكل سورة ركعه» كذلك لا تجوز عمرتان في شهر، لقوله «لكل شهر عمره» و اليه أشار بقوله و الظاهر من هذه الروايات عدم الزيادة على ذلك.

و أنت خبير بأن مفاد الخبرين غير ذلك، فإن ظاهر الأول يفيد أن كل سورة عله للركعه، فلا يجوز الاقتران بين السورتين، كما أن كل شهر عله للعمره، فلا يجوز الاقتران بين الشهرين فيها، فيكون تأكيداً على استحباب إيقاعها في كل شهر، كما أن الأول تأكيد على استحباب إيقاع الركعه في كل سورة، إذ الأصح

أن الاقتران بين السورتين مطلقاً مكروه لإحرام، فتأمل.

ثم قال: و أيضاً الظاهر منها وقوع كل عمره بتمام أجزائها فى شهر شهر، فيدل بظاهاها على اعتبار الفصل ان احتاج اليه من زمان التحلل من الاولى لا من الإحرام ليصدق لكل شهر عمره، و الا يكون لكل شهر إحرام و هو ظاهر، فتأمل.

أقول: قد قررنا هذا فيما سبق بتقرير أوضح، و لم يكن هذا وقتئذ فى نظرنا و توضيحه: أن من أحرم بعمره مثلاً فى سلخ شهر و أحل منها فى غره شهر يليه و هكذا فى سائر الشهور، لا يصدق عليه أنه أتى فى كل شهر بعمره، لأن كل واحده من تلك العمر لم تقع بتمام أجزائها فى شهر شهر، بل يصدق عليه أنه أتى فى كل شهر بإحرام لوقوعه بتمام أجزائه فيه هذا فى الشهور الهلالية، و عليها فقس الشهور العدديه.

ثم أقول: و على هذا الظاهر يشكل الاستدلال بها على وجوب الفصل بين العمرتين بشهر، لأن السنه اثنا عشر شهراً، فإذا اعتمر لكل شهر عمره، كما فى صحيحه ابن عمار، و اعتبر الفصل بين العمرتين من زمان التحلل من الاولى، لا يكون الفصل بينهما بشهر كما لا يخفى، فكيف يستدل بها على إثبات القول باشتراط الشهر.

و الظاهر أن السيد السند الفاضل المعاصر أدام الله عزه كان ذاهلاً عما أفاده مولانا أحمد قدس سره، و الا فكيف كان يصح له أن يعتبر الفصل من أول زمان الإحرام لا من زمان التحلل من الاولى و هو شاعر بما أفاده و إجاده رحمه الله.

ثم قال: و يأول ما يدل على السنه بالعمره التى تكون مع الحج جزء له مطلقاً، أو عمره الإسلام، فإنها لا تصح فى سنه الا واحده كالحج، للجمع بين الأدله و التبادر الى الفهم فى الجملة، و هو صحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام

و صحيحه زرارہ عن أبي جعفر عليه السلام، و حملهما الشيخ على عمره التمتع، و الظاهر أنه لا- يحتاج كما عرفت، و يؤيده (١) الشهره.

قال في المختلف: أجمعت الإماميه على جواز العمره في كل شهر الا ابن أبي عقيل، فيجب المصير إليه أخذاً بالمتيقن، فتأمل فيه.

أقول: وجه التأمل فيه واضح، إذ يمكن قلب هذا الدليل عليه، بأن يقال لنا: ان هذه أحكام شرعية متلقاه عن الشارع، فيجب اعتبار ما وقع الاتفاق عليه و قد أجمعت الإماميه كلهم من غير استثناء منهم على جواز العمره في كل سنه، فيجب المصير إليه أخذاً بالمتيقن و خروجاً عن خلاف ابن أبي عقيل، بل هذا أولى من الأول، لأن فيه خلافاً بخلاف هذا.

ثم قال: و بالجملة القول بالسنة بعيد نادر، ينافيه بعض الاخبار في الجملة.

أقول: لا- بعد فيه بعد ما دل عليه الدليل. و أما أنه ينافيه بعض الاخبار فدليله و هو بعض الاخبار أيضاً ينافيه، فكيف يصح الأخذ بهذا دون ذاك من غير مرجح و أما أنه لا بد من تأويله تخلصاً عن التناقض بين الأدله، فكذا لا بد من تأويل غيره لذلك. و أما أنه نادر، فلا يضره ندوره، إذ الذهاب الى مذهب إنما يسأل عن دلالتة و حجته القائده إليه لا عن وفاقه أو خالفه عليه.

ثم قال رحمه الله: و العشر ضعيف يردده الاعتبار و الاخبار.

أقول: لعل مراده بالاعتبار ما سبق من أن العمره مشروعه، فلا اختصاص لها بوقت دون آخر و بالاخبار ما سبق أيضاً من صحيحه ابن عمار، و قول سيد الأبرار و لا يخفى أنهما كما يردان دليل اشتراط العشر، كذا يردان دليل اشتراط الشهر، الا أن يراد بالأخبار أخبار اشتراط الشهر، و لكنه يخدمه اعتبار الاعتبار معه، فتأمل.

ثم قال: و الشهر لا يخلو عن قوه، و عدم التحديد محتمل، مثل ما روى

ص: ١٥١

(١-١) في المصدر: و يؤيد الشهر.

كانهم عن طرقهم «العمرة إلى العمرة كفارة لما بينهما» فتأمل فيه. و عدم صريح في التحديد لإمكان تأويل ما ورد في ذلك، فتأمل (١).

أقول: عدم التحديد متيقن و متعين لا محتمل لعدم الدليل عليه، لضعف دليل العشرة و عدم دلالة دليل الشهر عليه و وجوب تأويل دليل السنه توفيقاً مع أصالة عدم التحديد و كون العمرة مشروعاً مرغوبه، فلا اختصاص لها بوقت، فإذا دل دليل بعمومه على عدم الاختصاص و التحديد وجب الأخذ به و العمل بمقتضاه لعدم المعارض.

ثم استدلال السيد السند في الناصريات بقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، و كذا ظاهر كلام صاحب الإيضاح حيث جعله حجه له و لابن إدريس، و هما لا- يعملان بخبر الواحد الصحيح الوارد في طريقنا، فكيف بالخبر الغير الصحيح الوارد في طرقهم، يفيد أنه خبر صحيح بل متواتر و وارد في طريقنا، فتأمل و الله و رسوله و من يحذو حذوه أعلم.

و ليكن هذا آخر ما أردناه في شرح هذه المسألة و إيضاحها لأخينا المذكور وقاه الله و إيانا و سائر إخواننا المؤمنين من الآفات و العاهات و الشرور، و المأمول منه بل المسئول أن لا- ينساني عقيب الصلوات و مظان إجابته الدعوات، و أن يسأل الله قاضي الحاجات و منجح الطلبات عند المشعر الحرام و المسجد الحرام و منى و عرفات أن يوفقني للحج و العمرة بخلوص النيات، و أن يتصدق على بالعمرة و الزيارات في السنه الاولى من مجاورته بل و في سائر السنوات ما دام قاطناً بمكة بشرط الحياه.

و فقه الله و إيانا و سائر المؤمنين و المؤمنات لذلك و لسائر وجوه الطاعات

ص: ١٥٢

و الخيرات و المبرات ما دام الحياه بمحمد و آله سادات السادات و قادات القادات عليهم أفضل الصلوات و أكمل التحيات ما
سكنت الأرضون و تحركت السماوات.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (١٩) ذى الحجه سنه (١٤١٠هـ) ق في مشهد الامام الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد
مهدى الرجائي عفى عنه.

ص: ١٥٣

رساله في الرضاع

اشاره

في الرضاع

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

ص: ١٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى جعل الرضاع لحمه (١) كلحمه النسب، و الصلاه على الدليل اليه سيدنا محمد الناصع الحسب، و على آله الاخيار و عترته الاطهار سادات العجم و العرب.

و بعد: فقد ساءلنى من هو من أكرم أحبابى و أقدم أصحابى، فى دار ضيافه كنت فى صحبه جمع من الاحباب و طائفه من الاصحاب عن مسأله رضاعيه، هى أن امرأه لو أرضعت ابناً لقوم و بنتاً لآخرين، هل لاخوه و أخوات أحد هذين المرتضعين أن ينكح فى اخوه و أخوات الاخر؟ قلت: الظاهر جوازه اذ لا نسب بينهم و لا رضاع و لا مصاهره. ثم استنظرته فى الحكم به و العمل بمقتضاه الى أوان الرجوع الى أصول (٢) الاصحاب و كتبهم،

ص: ١٥٧

١ - ١) اختلفوا فى ضم اللحمه و فتحها، فقيل: هى فى النسب بالضم و فى الثوب بالضم و الفتح و قيل: الثوب بالفتح و قيل: النسب و الثوب بالفتح، فأما بالضم فهو ما يصاد به الصيد، و معنى الحديث المخالطه فى الرضاع و أنه يجرى مجرى النسب كما تخالط اللحمه سد الثوب حتى يصير كالشئ الواحد لما بينهما من المداخله الشديده «منه».

٢ - ٢) الاصل: ما هو مجمع عبارات الحجه عليه السلام بعينها فقط من غير أن يكون معها اجتهاد و استنباط و غير ذلك. و الكتاب: و هو الذى يشمل مع ما ذكر على الاستدلالات و الاستنباطات شرعاً و عقلاً «منه».

كما كان ذلك من دأبي في جل المسائل بل كلها، فلما رجعت وجدتهم مصرحين بذلك في كتبهم و في أصولهم ما هو كالنص الجلي فيه، فأعلمته بأن الحال على ذلك المنوال.

فقال: إن فلاناً و سماه قد سئل عن ذلك، فمنع منه و أسنده الى رساله كتبها بعض الطلبة (1)، فلما حصلناها و نظرنا فيها وجدناه صادقاً فيه، بيد أنه لما كان قاصر التتبع و النظر أخذه من باب التسليم و قنع به، فعمل به و أعمل بمقتضاه، كما هو دأب أكثر أهل دهره.

و غفل و أغفل أن ذلك ليس من وظيفه أمثاله، لان تقليد الميت على القول بجوازه، و سيما اذا كان بناء الافتاء عليه، انما يجوز على تقدير فقد المجتهد الحي، لا مع وجوده و حضوره و قوله بأن المسأله الفلانيه حكمها كذا.

و مع قطع النظر عن هذا فاذا بنى الامر على التقليد، فتقليد هؤلاء الفحول الجامعين بين المعقول و المنقول الكثيرين الغير المحصورين في عدد يمكن هنا

ص: ١٥٨

١ - ١) أراد به ملا- أبو الحسن قدس سره «منه» أقول: لعل هو الذي ذكره المحقق الخبير الشيخ الطهراني في الذريعه ١٨٨/١١، قال: الرساله الرضاعيه للشريف العدل المولى أبي الحسن بن محمد طاهر بن عبد الحميد بن موسى الفتونى النباطى الاصفهاني المتوفى (١١٣٨) كما وجد بخط بعض أحفاده، كان ابن أخت الامير محمد صالح الخاتون آبادى وجد صاحب الجواهر من طرف أم والده الشيخ باقر، ينقل عنها سبطه صاحب الجواهر، و اختار فيها عموم المنزل المختار للقدماء لظواهر الاخبار و موافقه الاحتياط و مخالفه العامه و لزوم تحليل كثير من أنواع الرضاع بقول المتأخرين و هى مبسوطه غراء - الى أن قال: و فرغ منها فى مشهد الغرى أواخر محرم (١١٠٩) و النسخه فى مكتبه الصدر مرتبه على مقدمه و خمسه أبواب، و لعلها خط المصنف.

عده و احصائه أولى من تقليد واحد أو اثنين في غابر الدهر لا قدم لهم راسخه في هذا الشأن.

فأردت تنبيهه على ذلك بالإشارة الاجماليه الى ضعف ما قواه و أصله صاحب الرساله فيها، وجعله معيار التحريم و ميزان التفريع و آله الملاحظه في سائر ما يتعلق بهذا المبحث، لئلا يغير المقلد بقول من يدعى شيئاً لا يقدر على بيان ما يدعيه، و إن بذل فيه تمام جهده و كمال مساعيه.

فهذا هو السبب المقدم لنا على ذلك، و إلا قلنا من عيوب أنفسنا و ازاحتها عنها و اماطتها عن أمثال ذلك لشغل شاغل، و إن كان هذا أيضاً من الواجبات الا أن ذلك أوجب.

و الملتمس من اخواننا الناظرين في هذه الجمله أن لا يتلقوها ابتداء بالرد أو القبول، فان النظره الاولى كما وردت في الاخبار المرويه عن الصادقين الاخير صلوات الله عليهم ما دامت الليل و النهار حمقاء.

و حينئذ فاللازم عليهم أن يتأملوا فيها تأملاً وافياً، فان وجدوها حقاً فهو من الحق، و إلا فهم باصلاح الفساد أولى و ترويج الكساد أخرى، و الله تعالى يعصمنا من الخطأ و الزلل، كائناً ما كان منهما في القول و العمل أنه بذلك جدير و على كل ما يشاء قدير.

قال ضاعف الله أجره في مقدمه الرساله بعد نقل الخبر المنقول عن النبي و الأئمه عليهم السلام بطرق مستفيضه بل بالغه، أو كادت أن تبلغ حد التواتر على ما ظنه و هو «يحرم من الرضاع (١) ما يحرم من النسب» (٢) و في معناه «ان الله حرم من

ص: ١٥٩

١-١) رضع أمه كسمع و ضرب الرّحيم و يحرك و رضاعاً و رضاعه و يكسران و الرّحيم ككتف فهو راضع: امتص ثديها، و رضيعك أخوك من الرضاع «منه».

٢-٢) عوالى اللثالى ١/٤٤، ح ٥٥. و التهذيب ٧/٣٢٣، ح ٤٠.

الرضاع ما حرم من النسب» و صحیحہ ابن سنان: یحرم من الرضاع ما یحرم من القرابہ» (۱) و غیرها من الاخبار الوارده فی ذلك الباب عن الأئمة الاطیاب علیهم السلام.

لا شك كما لا خلاف فی أن كلمه «ما» هاهنا تفید العموم، لوضوح أن لا معنى لتحريم فرد لا على التعین، ینادی بذلك قول أبی عبد الله علیه السلام فی الخبر الذى رواه عنه أبو بصیر و أبو العباس و عبيد جميعاً، على ما سیأتى فی محله: كل ما یحرم من النسب فانه یحرم من الرضاع (۲).

و كذا تعليق الحكم على محض الرضاع من دون ذكر المحرم علیه، حيث قال: یحرم من الرضاع و لم يقل یحرم على فلان یفید العموم.

فحينئذ حاصل المعنى أن علاقہ الرضاعه مساويه لعلاقه القرابه فی ايجاب التحريم، أى: كل تحريم یترب على الثانيه یترب على الاولى أيضاً من غير فرق.

فكما أن المولودين من ماء رجل و امرأته تحصل علاقہ الاخوه بينهما، فیصير كل واحد منهما أختاً حقيقياً للاخر، و آباءه و أمهاته أمهاته و اخوته اخوته، و هكذا فی سائر القرابات، و یتحقق بذلك أنواع التحريم بينهم، فكذلك فی المرتضعين من لبن امرأه و زوجها تحصل تلك العلاقه و یترب علیها ما یترب علیها.

و بالجمله علاقہ الاخوه الرضاعیه مثل علاقہ الاخوه النسيه یحرم فیها ما یحرم

ص: ۱۶۰

۱- ۱) تهذيب الاحكام ۲۹۲/۷، ح ۶۳.

۲- ۲) تهذيب الاحكام ۳۱۳/۷، ح ۴. یمکن أن يكون المراد أن هذا المولود المرتضع ذو جهتين، لأنه ذو نسب و رضاع، فما یحرم علیه من جهه النسب یحرم علیه من جهه الرضاع، و الاظهر أن يقال: تقدیر الكلام هكذا: یحرم من الرضاع على المرتضع ما یحرم من النسب على المنتسب، فكما أن النسب قرينه على تقدیر المنتسب، فكذا الرضاع قرينه على تقدیر المرتضع، فتأمل «منه».

فيها، وحكم الاخوين رضاعاً كحكم الاخوين أباً و أمأ. هذا أساس (١) ما بنى عليه الكلام و أصل ما فرع عليه الاحكام، و لنا بعون الله الملك العلام على نقض بنيانه من أصله و أساسه ليعلم منه انتقاض ما فرع عليه بقياسه.

فأقول، و أنا العبد الآنس بربه الجليل محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل إن هذا الذي استفاد منها (٢) و بنى عليه الكلام، ثم فرع عليه ما فى رسالته هذه من الاحكام، انما نشأ من الذهول عن بعض الآثار المناقض لما فهمه من تلك الاخبار، مع قله التدبر و ضعف التفكير.

اذ لا- يخفى على ذى مسكه، أن هذا الخبر المروى عن سيد البشر، و هو قوله صلى الله عليه و آله «إن الله عز و جل حرم من الرضاع ما حرم من النسب» و ما فى معناه، و إن كان من العام فى جميع الاحكام و جمله المحرمات بالرضاع كعمومه بالنسب إلا أنه لا عموم له على وجه رام المستدل بيانه، بل ليس مفاده على هذا الوجه.

غير أن التحريم الرضاعى انما يتعلق بالمرتضع وحده لا غير، و ذلك أن عدم ذكر المحرم عليه لو سلم أنه كان لافاده العموم، كان حاصل المعنى أنه يحرم على كل أحد، أو على كل مرتضع من الرضاع ما يحرم عليه بالنسب، لا أنه يحرم على المرتضع و أقربائه من الرضاع ما يحرم عليهم من النسب، أو يحرم على الاخوين رضاعاً ما يحرم على الاخوين نسباً، لان حكمهما حكمهما، كما هو مقتضى بيانه رحمه الله.

كيف و يحرم على كل واحد من الاخوين نسباً بنت أخ أخيه من أمه و أبيه، و لا يحرم على واحد من الاخوين رضاعاً بنت أخ أخيه من أمه و أبيه، كما هو صريح الخبر التى.

و يحتمل أن يكون عدم ذكر المحرم عليه لا لافاده العموم، بل للاحتراز عن

ص: ١٦١

١- ١) أساس كل شىء أصله «منه».

٢- ٢) أى: من هذه الاخبار «منه».

العبث، لوجود القرينه الداله على تعيينه و هى الرضاع، فانه يشعر بأن غير المذكور هو المرتضع، و من المشهور بين الطلبة اذا جاء الاحتمال سقط الاستدلال، سيما اذا كان احتمالاً تتبادر اليه الافهام و تتلقاه بالقبول الفحول الاعلام، كما ستقف عليه إن شاء الله العزيز العلام.

و بالجمله قوله عليه السلام لا يشك من له وجدان صحيح فى أنه يستدعى تقدير المحرم عليه، فاما: أن يقدر له ذلك، أولاً. و على الثانى يكون الغرض مجرد الاخبار بأن الرضاع سبب التحريم، كما أن النسب كذلك، و يكون مفاد الخبر أن كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع.

و هذا على المشهور بين العلماء مما لا نزاع فيه، اذ لا كلام لاحد يعتد بكلامه فى أن كل ما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره فى الآيه، فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه.

قال مولانا الفاضل الاردبيلي قدس الله رسمه فى آيات أحكامه: معنى يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب أن كل من يحرم و يكون سبب تحريمه النسبيه واحد أسبابه السبعه المذكوره يحرم ذلك بالرضاع اذا وجد ذلك السبب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت كذلك (1).

و سيأتى تفصيل كل ذلك فى محله. و انما الكلام فى من يحرم ذلك عليه برضاع المرتضع، و منه يتبين حال ما ذكره فى الباب الثانى فى الفصل الثانى من رسالته بعد كلام الحق، أن المراد فى الحديث المستفيض أنه كما يحصل بسبب الولاده التحريم و توجد المحارم النسبيه و يتحقق المحرميه بينهم بها، كذلك تحصل بسبب الرضاعه تلك المحرميه، فانها نسب ثان كما فصلناه سابقاً، اذ لا كلام فى أن الرضاعه كالولاده سبب التحريم و وجود المحارم و تحقق

ص: ١٤٢

المحرميه بينهم بها.

و انما الكلام فى نشر ذلك التحريم المتحقق بالنسبه الى المرتضع منه الى اخوته و اخواته و أبويه و سائر أقربائه نسباً و رضاعاً، فلا بد من تقدير المحرم عليه فى الخبر، ليصلح أن يكون شاهداً لما فيه النزاع، فاما أن يقدر كل أحد كما سبق، أو خصوص المرتضع بقريته ذكر الرضاع، أو الاخوان رضاعاً، أو المرتضع و أقرباؤه من الطرفين و الاولاد و هما متحدان مآلاً لنا لا علينا. الآخران باطلان.

أما أولاً، فلما سبق.

و أما ثانياً، فلا بد من عدم ذكر المحرم عليه كما يحتمل أن يكون لافاده العموم، كذلك يحتمل أن يكون للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين، بناء على وجود القرينه المعينه، فلا بد فى ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر من مرجح، و هو موجود فى الثانى دون الاول، لأن هذا القدر من التحريم المتحقق بالنسبه الى المرتضع متفق عليه، و غيره مختلف فيه مع كونه مخالفاً لاصاله الحليه و الاباحه و البراءه و الاستصحاب، و عموم بعض الآيات و خصوص بعض الروايات، فتقدر المرتضع اولى من تقدير غيره المفيد للعموم المخالف لجميع ما ذكر مع كونه مختلفاً فيه.

و أما ثالثاً، فلا بد من الحذف لما كان على خلاف الاصل و مقتضى الظاهر و ما هو متقرر فى الاذهان، و هو الذكر كما صرحوا (1)، و كل ما كان المحذوف أقل كان الكلام الى الاصل و مقتضى الظاهر و ما هو متقرر فى الاذهان أقرب.

و هذا كما قلناه يقتضى أن يكون المحذوف و هو المحرم عليه هو المرتضع فقط، كما هو ظاهر العلماء كلهم، و به يشعر ذكر الرضاع لا الاخوين رضاعاً،

ص: ١٤٣

(١-١) كل ذلك مصرح به فى شرح مختصر التلخيص و متعلقاته «منه».

أو المرتضع و من فى طبقته من أقربائه، كما يقتضيه تقريره و بيانه قدس سره، فيكون من هذه الجهه أيضاً مرجوحاً مخالفاً لقواعد الادب بعيداً عن الازهان، و على خلاف مقتضى الظاهر و ما تقرر فى اصول الاعيان.

و أما رابعاً، فلان مدارهم فى المقامات الاستدلالية على الظاهر المتبادر، لا على خلافه البعيد الخطور على الخواطر، فانهم يمنعون أن يخاطب الحكيم بشيء يريد خلاف ظاهره من دون البيان، و إلا لزم الاغراء بالجهل، لان المخاطب العالم يوضع اللفظ يعتقد أنه يريد ظاهره، فاذا لم يرد مع اعتقاده ارادته له كان ذلك اغراء له على ذلك الاعتقاد الجهل.

قالوا: و القول بأن النبى صلى الله عليه و آله قد يحكم حكماً ظاهرياً و هو لا يريد قول المرجئه فانهم يجوزون أن يعنى من النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبه قريب من مذهب الحشويه، و هم طائفه يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهمل، لان اللفظ بالنسبه الى خلاف الظاهر من غير بيان مهمل، كذا فى حواشى الكشاف، و لعله لذلك لم يحمله أحد من السلف الى الخلف على هذا المعنى الذى حمله عليه صاحب الرساله.

و به يندفع ما يمكن أن يقال لعله يقول: إن هذا المعنى هو الظاهر من هذا الخبر، كما أشار اليه فى كلامه المنقول عنه آنفاً بقوله: الحق أن المراد فى هذا الحديث المستفيض الى آخر ما قاله هناك.

لأننا نقول: لو كان هذا المعنى هو الظاهر منه لكان جلهم بل كلهم يحمله عليه لعين ما نقلناه عنهم آنفاً، و الحال انا لم نجد الى الآن أحداً منهم حمله عليه، أو مال ميلا ما اليه، فكيف يمكنه ادعاء ظهوره فيه و الحال هذه؟ و أما خامساً، فلان هذا المعنى الذى ادعى فهمه منه على هذا التقدير على تقدير تسليمه و ثبوته معارض بعموم الآيات و خصوص بعض الروايات الآتية، و بأصالة

الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، فان الاول يدل على عموم التحريم، والثانى يدل على عموم التحليل، فاذا تعارضا تساقطاً، فينتفى التحريم قطعاً لانتفاء سببه، و يلزم من انتفائه ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين و سيرد عليه كلام أبسط.

تنبيه المتنازع

المشهور ليس هو المحرمات من الرضاع، فانها و إن كانت بنص القرآن العزيز هي الاخت و الام، لقوله تعالى وَ أُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعِ (١) إلا أن ذكر الشىء لما لم يكن نافية ما عداه و ظاهر القرآن لم يفد الحصر، انعقد الاجماع من المسلمين قاطبه على أن كل ما يحرم بالنسب من السبع المذكورات فى الآيه الكريمة يحرم أمثالهن من الرضاعه، للخبر المذكور المشهور بين الفريقين عن النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ، و قول سيدنا الصادق عليه السّلام كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع (٢).

نعم أضيف الى شردمه من العامه أنهم قالوا باختصاص التحريم بالاخت و الام لظاهر الآيه، و هو لكونه مخالفاً للاجماع و الاخبار منا، و منهم مما لا يعبأ به و لا بقائله.

و على هذا فليس فى التعرض لعموم كلمه «ما» هاهنا كثير فائده، اذ لا نزاع فى الحقيقه إلا فى المحرم عليه، و لا مدخل فيه لعمومها و لا عمومها، بل لا طائل تحت التعرض، لعدم ذكر المحرم عليه أيضاً، فان عدمه إن كان للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين كما أوأنا اليه فظاهر، و إن كان ليفيد العموم كما

ص: ١٦٥

١- ١) سورة النساء: ٢٣.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٣١٣/٧.

زعمه فكذلك، اذ الظاهر أن المحذوف حينئذ هو كل أحد أو كل مرتضع، و تقديره كما عرفت مما ينافي ما قصده المستدل، فتأمل.

فصل الاستدلال بالخبر على المدعى

إشاره

[الاستدلال بالخبر على المدعى]

كما ينافيه هذا، كذلك ينافيه من جهة الخبر ما رواه الشيخ في التهذيب عن علي بن الحسن، عن محمد بن الوليد، عن العباس بن عامر، عن يونس بن يعقوب، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن امرأة أرضعتني و أرضعت صبياً معي و لذلك الصبي أخ من أبيه و أمه، فيحل لي أن أتزوج ابنته؟ قال: لا بأس (١).

فانه حديث موثق كالصحيح، متأكد بأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، و فيه دلالة واضحة على أن هذين المرتضعين، أعنى: السائل و الصبي قد ارتضعا من لبن امرأه و زوجها، كما هو صريح قوله: «و أرضعت صبياً معي» فحصلت بينهما علاقته الاخوه الرضاعيه، كما حصلت بينهما و بين رضيعهما أيضاً، اذ لا فرق في ذلك بينهم أصلاً، لا ارتضاعهم جميعاً من لبن واحد، فحكمهم فيما يترتب على ذلك من التحريم و التحليل حكم واحد.

فلو كانت تلك العلاقه مثل علاقته الاخوه النسبيه يحرم فيها ما يحرم فيها، و كان حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و أمماً، كما ظنه و حمل الخبر عليه، لكانت ابنة أخ الصبي من أبيه و امه ابنة أخ السائل من أبيه و امه من غير فرق، كما ادعاه في كلامه المنقول عنه، و مثله في ذلك الرضيع كما سبق. و ابنة الاخ النسبي اذا كان

ص: ١٦٦

من أبيه و امه محرمة عليه أبداً من غير خلاف.

و قوله عليه السّلام «لا بأس» أى: عليك فى تزويجها، صريح فى خلافه. و يدل على أن هذا المرتضع يجوز له النكاح فى أولاد اخوه المرتضع الاخر، فهذا الحديث مآده نقض لما ادعاه المستدل من أن كل تحريم يترتب على علاقه القرابه يترتب على علاقه الرضاعه أيضاً من غير فرق، فان ابنه أخ الاخ من القرابه حرام، بخلاف ابنه أخ الاخ من الرضاعه، كما هو صريح الخبر. و منه يظهر ما يظهر للفظن اللبيب بعد تأمله الصادق و أخذه فطانته بيده، فتأمل فيه.

و انما قيد الاخ بالاب و الام ليحترز به عن أخيه من امه فقط، اذ لو كان له أخ منها لجاز لآخيه من أبيه، أى: لآخيه من النسب أن يتزوج ابنه أخيه من امه فبأن يجوز ذلك لآخيه من الرضاع أولى، فلما كان جوازه معلوماً له بطريق أولى أعرض عنه و خص ذلك بالسؤال.

و الوجه فيه أن أخوه الاخ من حيث هم اخوه أخ لا يحرمون على الاخ، و انما يحرمون عليه من حيث هم اخوه له، لان الانسان اذا كان له أخ من أبيه و اخت من امه، جاز لآخيه المذكور نكاح اخته، اذ لا نسب بينهما محرم، و ظاهر أن هذا المرتضع و هو السائل كما لا نسب بينه و بين اخوه المرتضع الاخر و هو الصبى، كذلك لا رضاع بينهم، و حينئذ لا وجه للتحريم أصلاً.

فهذا قرينه واضحه دلت على أن مقصودهم عليهم السّلام من هذا الخبر المستفيض ليس ما فهمه منه و حمله عليه من أن حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و امأً فى ترتب التحريم، و الا- لم يصرحوا بما ينافيه و يناقضه، لان التناقض فى كلامهم لعصمتهم عليهم السّلام غير مسوغ.

و يستفاد منه ان أخ الاخ من الرضاع لا يلزم أن يكون أخاً له منه، كما أن أخ الاخ من النسب كذلك، أى: لا يلزم أن يكون أخاً له منه، و كذا اخت الاخ

و اخت الاخت و أخ الاخت و بنت أخ الاخ و بنت اخت الاخت و بنت اخت الاخ و هكذا فى سائر المراتب. و لو كان حاصل معنى الخير ما استفاده منه و بنى الامر عليه لكان ذلك كله من اللوازم و لا يخفى.

أقول: و اذا جاز النكاح لاحد هذين المرتضعين فى اخوه المرتضع الاخر، فبأن يجوز لـ اخوه أحدهما فى اخوه الاخر أولى.

و استفاد منه أن التحريم فى هذه الصورة لا ينشر من المرتضع، و لا تصير أقاربه و اخوته نسباً بمنزله أقارب المرتضع الاخر و اخوته، فضلاً عن أن يصيروا بمنزله اخوه اخوته و أقاربهم.

و يظهر منه وجه قول أصحابنا لو أرضعت امرأه ابناً لقوم و بنتاً لاخرين، فانه يجوز أن ينكح اخوه كل واحد منهما فى اخوه الاخر، اذ لا نسب بينهم و لا رضاع.

قال الشيخ فى النهاية: فاذا أرضعت المرأة صبيين و لكل واحد منهما اخوه و أخوات ولاده و رضاعاً من غير الرجل الذى رضعا من لبنه، جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، و لا يجوز التناكح بينهما أنفسهما (١).

و أنت خبير بأن روايه يونس بن يعقوب (٢) دليل واضح عليه.

و قال الشيخ زين الدين فى شرح الشرائع: عدم التحريم هنا واضح، لان اخوه أحد المرتضعين هنا بالنسبه الى اخوه الاخر لا رباطه بينهم بالمحرميه أصلاً فانهم ليسوا بمنزله اخوه الاخوان الذين يحتمل فيهم التحريم، و انما هم اخوه اخوه الاخر.

و هذا منه صريح فى عدم احتمال التحريم هنا، و هو كذلك.

ص: ١٦٨

١-١) النهاية ص ٤٦٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٢٣/٧، ح ٣٩.

و الاولى أن يستدل عليه بروايه يونس السابقه،فانها أدل دليل عليه،و منها يستبين أن علاقته الرضاعه ليست بمساويه لعلاقه القرابه فى ايجاب التحريم الكلى بأن يكون كل تحريم يترتب على الثانيه يترتب على الاولى أيضاً من غير فرق، كما ظنه و زعمه أنه يفهم من الخبر المشهور.

و الحل أن اخوه أحد المولودين من ماء رجل و امرأته انما تصير اخوه المولود الاخر،لتتحقق النسب بينهم كما فى الاول،و هذا بخلاف اخوه أحد المرتضعين من لبن امرأه و زوجها،فانها انما لا تصير اخوه المرتضع الاخر و اخوه اخوته و أخواته،لعدم تحقق الرضاع بينهم،كما هو متحقق بين المرتضعين.

و اذا لم يصير نفس أحد المرتضعين أخاً لآخر المرتضع الاخر،كما هو صريح روايه ابن يعقوب،و ذلك لعدم تحقق الرضاع بينهما،فبأن لا يصير أخوه أخاً لآخيه أولى،لان هناك واسطه و هنا واسطتان فافهم.

فكما لا بد فى تحقق الاخوه النسبيه من تحقق النسب بين الاخوين النسيين، فكذا لا بد فى تحقق الاخوه الرضاعيه من تحقق الرضاع بين الاخوين الرضاعيين فحيثما تحقق تحقق،و حيثما لم يتحقق لم يتحقق،فالفرق فى ذلك بينهما بين، فقياس أحدهما على الاخر و جعلهما واحداً فى ايجاب التحريم الكلى قياس معه فارق بالعقل و النقل كما عرفت.

و عجبى أنه اعترف فى رساله بأن قول الشيخ فى النهايه مما يجب التمسك به،لكونه مبنياً على التمسك بالروايه و الشهره بين الطائفه و مخالفه العامه و ان لم يطابق القواعد و الاصول،و غفل أن فهمه من الخبر المشهور ما فهم و بنى عليه ما بنى ينافيان ما فى النهايه،اذ لا يجوز بناءً عليه التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك،كما هو واضح.

هذا و مما قررناه فى خبر يونس السابق ذكره،ظهر أن ما قالوه فى بيان

تحليل اخوه المرتضع ولاده على اخوته رضاعاً أن أخت الاخ لا تحرم على الانسان الا اذا كانت أختاً له من أبيه أو من أمه، فان أخت الانسان من الام تحل على أخيه من الاب، لعدم كونها أختاً له لا من أبيه و لا من أمه، وهؤلاء بعضهم على بعض، هكذا على ما فى الرساله.

ليس مجرد وجه اجتهادى و خيال اعتبارى من غير نص فى خبر و لا ذكر فى أثر كما ظنه فيها، و نسبه الى عين القياس الباطل عند علمائنا أجمع، بل هو كالمخصوص فى هذا الخبر و المذكور فى هذا الاثر.

كما يشير اليه ما أفاده و أجاده التقى المتقى المجلسى قدس سره فى حاشيه له معلقه على هذا الخبر بقوله قوله ابنته، أى: ابنه الاخ و يدل على أن كل منزله ليست محرمة كما فى النسب، فانه لا يلزم أن يكون أخ الاخ أختاً، و لا شك فى أن الرضاع أضعف منه، فأخت الرضاعه امرأه رضعت معك من امرأه، و أما أختها فليست باختك من الرضاعه و لا بنتها بنت أختك. الى هنا كلامه رفع مقامه.

و على ما أصله صاحب الرساله فيها تكون أختها أختك و بنتها بنت أختك، و لا يكون الرضاع أضعف من النسب بل هو مساو له، يحرم فيه ما يحرم فيه، كما صرح به بقوله: و علاقته الرضاعه مساويه لعلاقته القرابه فى ايجاب التحريم الكلى يترتب عليها ما يترتب عليها من التحريم من غير فرق، و صريح الخبر يدفعه.

فهو و ما شاكلة يدل على بطلان ما فهمه منه و جعله معيار التحريم و ميزان التفريع و آله الملاحظه فى سائر ما يتعلق بهذا المبحث، لان بطلان الاصل بطلان الفرع.

و بالجمله لو كان حاصل معنى الخبر ما استفاده منه و حمله عليه، لكان بين قول سيدنا الصادق عليه السلام فى روايه أبى بصير كل ما يحرم من النسب، فانه يحرم من الرضاع. و قوله فى روايه يونس بن يعقوب لا بأس، أى: عليك فى تزويج ابنه

فان الاول و ما فى معناه على ما فهمه منه يفيد ان تلك الابنه محرم عليه تزويجها فانها فى حكم ابنه أخيه النسبى و ابنته محرمه عليه. و الثانى صريح فى أنها غير محرمه عليه، بل يجوز له نكاحها بخلاف ما ذكرناه من معنى الخبر، فانه لا منافاه بينهما على هذا الوجه بوجه كما هو واضح.

تنبيه

قد استبان مما قررناه و نقلناه أن هذا الحديث و هو قوله عليه السلام «كل ما يحرم من النسب فانه يحرم من الرضاع» ليس باقياً على عمومه، اذ قد يحرم من النسب ما لا يحرم من الرضاع، فان ابنه أخ الاخ من النسب اذا كان من أبيه و امه محرمه عليه، بخلاف ابنه أخ الاخ من الرضاع فانها ليست بمحرمه، كما هو صريح الخبر.

و أيضاً فان الاخت النسبيه من قبل الام النسبيه محرمه بلا خلاف، و ليست الاخت الرضاعيه من قبل الام الرضاعيه كذلك، على القول باشتراط اتحاد الفحل فى حصول نشر الحرمة بين المرتضعين.

نعم هو باق على عمومه فى هذه الصوره على قول أبى على الطبرسى صاحب التفسير، فانه لم يشترط فى نشر الحرمة اتحاده، بل اكتفى باتحاد المرضعه، مستدلاً عليه بعموم الاخبار الداله على اتحاد الرضاع و النسب فى حكم التحريم.

و أجب بأنه متجه لولا ورود النصوص الداله على اشتراط اتحاد الفحل فى حصول النشر، فتكون تلك النصوص مخصصه لعموم تلك الاخبار، كما لا يخفى على ذوى الابصار.

أقول: و اذا ثبت أن هذا الذى ادعاه غير منظور من الخبر، و ثبت أن علاقه

الاخوه الرضاعيه ليست كعلاقه الاخوه النسيه، ثبت أن ما يحرم فيها ليس بلازم أن يحرم فيها، فاثبات التحريم لكونه خلاف الاصل فى المواضع التى ادعى ثبوته فيها يحتاج الى دليل.

فكل موضع دل الدليل على ثبوته فيه وجب اتباعه، وحيث لا دليل فيه على التحريم كما فى اولاد المرضعه و الفحل و اولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن وجب القول فيه بالاباحه، لانه يلزم من انتفاء دليل التحريم ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين، و لانها كانت ثابتة قبل الرضاع و الاصل بقاؤها، و لان الاصل فى الاشياء الاباحه الى أن يمنع الشرع بالنهى عنه، و لم يثبت هنا منعه منه.

و لان كلما فيه نفع و لم يقع فى الشرع على تحريمه دليل، فلا ريب فى اباحتها لقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فى الأَرْضِ جَمِيعاً (١) و قولهم عليهم السلام: كل شئ مطلق - أى: مباح - حتى يرد فيه نهى (٢) فحيث لا رضاع و لا منزله، فالاصل و البراءة و الاستصحاب يقتضى فيه الحل و الاباحه.

فصل تحكيم المرام من الخبر و الاثر

اشاره

[تحكيم المرام من الخبر و الاثر]

الظاهر أن هذا الحديث الشريف لم يكن فى نظره وقت التأليف، أو كان و لم يتفطن بمنافاته لما رام اثباته من التحريم الكلى، و لعل الثانى أظهر، لانه حديث معروف مشهور مذكور فى التهذيب و فى الرسائل المعموله لبيان مسائل

ص: ١٧٢

١- ١) سورة البقره: ٢٩.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/٣١٧، ح ٩٣٧.

الرضاع، فبعيد أن يكون بصره قد زاغ عنه.

و يدل على ما قلناه ما سيأتى فى كلام له بعد أن أورد إيراداً على نفسه، بأن ورود أكثر الاخبار فى خصوص المرتضع بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما يؤيد القول باختصاص التحريم به بالنسبه اليهم.

ثم أجاب عنه و ساق الكلام الى أن قال: نعم لو ورد خبر دال على عدم النشر من المرتضع، أو فى تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه لا يمكن التشبث به، لكنه مفقود رأساً بل لا اشعار بذلك فى الاخبار أصلاً.

فانه صريح فى أن هذا الحديث الدال على عدم النشر من المرتضع و تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه ما كان فى نظره وقتئذ، أو كان و لم يتفطن بما دل عليه، و الا لقال به بل بذلك الاختصاص أيضاً، و لم يكن يقول بذلك العموم و التحريم الكلى.

اذ المسلم عنده فى قوله «نعم» الى آخره أن هذا القدر من الدلاله يكفى فى اثبات القول بالاختصاص و نفى القول بالعموم و التحريم الكلى، لكنه لما زعم أنه ليس بذلك فى الاخبار عين و لا- أثر و فهم من الخبر المستفيض ما فهم، صار ذلك سبباً لاقدامه على ما أقدم عليه.

و انما قلنا بأن هذا الحديث دل على تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه، لانه لا فرق بناءً على ما فهمه من الخبر بين هذين المرتضعين من لبن امراه و زوجها، و بين رضيعهما فى الاخوه الرضاعيه و ما يترتب عليها، فحكم كل منهم فى تحريم شىء عليه و عدمه حكم الاخر.

فاذا دل خبر على تحليل بعض محارم أحدهم نسباً على الاخر، فقد دل على تحليله على ذلك الاخر أيضاً، لانه بحكمه مع أنه قدس سره قد صرح فى مواضع

من رسالته بعدم الفرق بين المرتضع و رضيعه في صدق الولديه بالرضاع و تحريم محارم كل منهما نسباً على الآخر.

وقال: ان هذا هو الذي يظهر من أخبار الأئمة الأبرار و أقوال قدماء علمائنا الأخيار، فإذا ثبت تحليل بعض محارم أحد المرتضعين نسباً على الآخر و لا فرق بينه و بين رضيعه في ذلك ثبت تحليله عليه أيضاً، فظهر أن هذا الحديث قد دل على تحليل بعض محارم المرتضع نسباً على رضيعه و من هو بحكمه و هو المرتضع الآخر.

و هو قدس سره قد اعترف في كلامه المنقول عنه بأن ذلك مثبت لما نحن بصددده من الاختصاص، و اعتراف الخصم حجه عليه، فلو لم يكن لنا على بطلان ما فهمه من الخبر المستفيض دليل الا هذا لكفى.

فكيف؟ و قد دلت عليه أدله و امارات منها أن أحداً من علماء الاسلام و الفقهاء العظام لم يحمله من زمن و روده الى زماننا هذا على ما حمله عليه، أما من لم يقل منهم بتحريم أولاد المرضعه و الفحل على اخوه المرتضع و أخواته فظاهر.

و أما من قال منهم به، فلائنه لم يستنده الى هذا الخبر، و انما استنده الى أخبار المنزله الوارده في أب المرتضع، كالشيخ في الخلاف و النهايه، و تبعه في ذلك بعضهم كما سنوضحه إن شاء الله العزيز.

فلو كان معناه ما فهمه منه لكان تمسكهم به فيه أولى من تمسكهم بأحاديث المنزله، لان تعديتها من أب المرتضع الى أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن قياس غير مسوغ، و لذلك لم يقل به عامتهم.

و منهم من قال بالاجتناب عن أولاده من باب النزاهه، كصاحب النخبه قدس سره، فانه قال فيها: و ان اجتنب أولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من

هذا اللبن أولاد الفحل ولاده ورضاعاً، فقد بالغوا في النزاهة.

و فيه أن أحداً منهم لم يقل بالتزهر عن نكاح أخت الاخ من النسب اذا لم تكن أختاً له من أبيه أو أمه، بأن يكون له أخ من الاب و أخت من الام، فانه يجوز للاخ من الاب نكاح الاخت من الام كما سبق.

فاذا لم يكن الاجتناب عن نكاح أخت الاخ من النسب تنزهاً، وقد علم أن النبي صَلَّى الله عليه و آله جعل النسب أصلاً للرضاع، فيكون أضعف منه تنزيهاً و تحريماً، فبأن لا يكون الاجتناب عن نكاح أخت الاخ من الرضاع تنزهاً أولى.

و بالجمله ما فهمه صاحب الرساله من الخبر و حمله عليه لما كان مخالفاً للظاهر منافياً لعموم الايات، مبيناً لصريح بعض الروايات، بعيداً عن الافهام حتى لم يفهمه منه في تلك الاعصار المتطاولة و القرون الخالية ذو فهم من ذوى الافهام، و لا أحد من العلماء الاعلام، و أذهانهم الثاقبه و أفكارهم الصائبه: اما لبعده، أو لكونه خلاف الامر نفسه.

و قد تقرر عندهم أن مدار الاستدلال بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر لا على خلافه البعيد عن الخواطر، و سيما اذا كان مصادماً لاصاله الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق، بل صريح الخبر الموثق كالصحيح، و لذا تردد هو نفسه في كونه صحيحاً و مراداً، و في بيانه حتى بنى الامر فيه على الاستخاره، كما هو المذكور في ديباجه الرساله، و هو (1) غريب لا - يصار اليه و لا يكون حجه الا عليه بل لا حجه فيه أصلاً، لان خلاف الظاهر هو الاحتمال المرجوح من احتمالي اللفظ.

و من البين أن الاحتمال المرجوح على تقدير تسليم كونه من محتملات الخبر في جنب الاحتمال الراجح مما لا يلتفت في مقام الاستدلال اليه الا بدليل يدل

ص: ١٧٥

عليه، فكيف اذا كان هناك ما يمانعه من الخبر و الاباحه و البراءه و غيرها مما سبق.

و منها أن ظاهر الخبر يفيد أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ جعل النسب أصلاً للرضاع في التحريم، كما صرح به بعض الأصحاب و سيأتي، فكما أن في التحريم النسبي يعتبر أن يكون بين المحرمين نسب محرم حتى يصير أحدهما على الآخر محرماً، فكذا لا بد و أن يعتبر في التحريم الرضاعي أيضاً أن يكون بينهما رضاع محرم حتى يصير أحدهما محرماً على الآخر.

و على ما حمل الخبر عليه يلزم منه أن لا يكون بينهما رضاع أصلاً، و مع ذلك يكون أحدهما على الآخر حراماً رضاعاً، فإن أخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن لا- رضاع بينهم و بين أولاد الفحل، و لا يجري فيهم أخبار المنزله الا قياساً، سيما اذا أرضعت امرأه ابناً لقوم و بنتاً لآخرين، فإن أخوه أحد المرتضعين هنا بالنسبه الى الآخر لا رابطة بينهم بالمحرميه أصلاً لا رضاعاً و لا منزله، و مع ذلك يلزم من حمله هذا أن يكون بينهم تحريم رضاعي مع عدم تحقق الرضاع بينهم بوجه كما هو واضح.

و هذا ما لا ينبغي أن يقول به فقيه، اذ لا يصح هو في نفسه و لا يستفاد من الخبر المستدل به عليه، فإن كلمه «ما» مسلم أنها تفيد العموم، و لكن معناه أن الرضاع مثل النسب في جميع ما يحرم بالنسب من الامهات و البنات و الاخوات و العمات و الخالات و بنات الاخ و بنات الاخت، و الجمع في النكاح بين المرأه و عمتها و خالتها و أختها من الرضاع و تحريم ملك الأقارب و بيعهم و ثمنهم الى غير ذلك.

و بالجمله معناه كما سبق أنه كلما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره في الآيه، فإنه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت الرضاعيه و هكذا.

و ليس معناه أن علاقته الرضاعيه مساويه لعلاقته القرابه و يكون حكم الاخوين

رضاعاً حكم الاخوان أباً و أمماً، فان ذلك مع أنه غير مفهوم من الخبر غير مقصود منه كما عرفت، بل المقصود منه بيان أن الرضاع كالنسب عله للتحريم، و لذلك علق الحكم على محض الرضاع و أتى ب«من» التعليليه ليشعر بأنه عله، فحيثما تحقق تحقق، و حيثما انتفى انتفى. فهذا دليل الخصوص لا قرينه العموم.

اللهم الا أن يدل دليل بخصوصه على التحريم حيث لا رضاع، فحيثما يجب اتباعه فيه و اقتصاره عليه كما سيأتي، و انما لم يذكر المحرم عليه لا ليفيد العموم بل للاحتراز عن العبث و العدول الى أقوى الدليلين، اذ القرينه على تعيينه قائمه فكأن ذكره معها كأنه ضايع عبث.

و لذلك قال شيخ الطائفة في المبسوط أن التحريم متعلق بالرضاع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقته فأشعر، حيث قال: انه متعلق بالمرتضع (١).

و لم يقل أنه مخصص به بأن عدم ذكر المحرم عليه لتعيينه لا ليفيد العموم، و هذا كأنه واضح و المنازع كأنه مكابر.

نقل كلام لتقرير مرام

اعلم أن أصل براءة الذمه مما لم يخالف فيه أحد، على ما صرح به الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثي في العقد الطهماسبي (٢)، قال: و فرع العلماء عليه ما لا يتناهى من المسائل، بل مدار أكثر فروع الفقيه عليه، و هذا هو الذى يعبر عنه العلماء بالدليل العقلي.

ثم قال بعد كلام: و الحاصل انا اذا حكمنا بتحريم شيء بغير دليل شرعى

ص: ١٧٧

١- ١) المبسوط ٢٩٢/٥.

٢- ٢) العقد الطهماسبي - مخطوط.

وقعنا فى الاثم (١)، لان ذلك بدعه و ادخال فى الدين ما ليس منه، و قد نهى الله و رسوله و الائمه المعصومون عليهم السلام عنه-الى هنا كلامه طاب منامه.

و لا- يذهب عليك أن أكثر ما أفاده صاحب الرساله فيها من تحريم ما حرمه من هذا القبيل، اذ ليس له عليه دليل شرعى يعتمد عليه، أو تركن النفس شيئاً قليلاً- اليه، بل هو مجرد شكوك و شبهات ضعيفه و احتمالات بعيده مخالفه لعموم الايات و صريح بعض الروايات، و سيما ما فهمه من الخبر المشهور و جعله معيار التحريم و ميزان التفريع، فانه لا يصلح أن يكون دليلاً على تحريم شىء، كما لا يخفى على الناقد البصير الناظر فى الرساله.

و من الغريب أنه جعل فى مقام ذكر أدله الاصحاب التى استندوا اليها فى اثبات مطلبهم مرجع الاباحه الاصليه و البراءه الاصليه و الاستصحاب الذى يجرى مجرى الاصل واحداً.

ثم قال: انها لا تنفع فيما نحن فيه (٢)، اذ الحق- كما بين فى موضعه- أنها على القول بحجيتها ليست دليلاً يقوى على معارضه غيرها من الادله الشرعيه، فحينئذ فما وجد فى الشريعه ما يتضمن خلافها لزم للمتدين تركها.

و على هذا فاذا ثبت فى موضع تحقق الرضاع الشرعى المحرم، و قد دل ظاهر الخبر المستفيض على النشر مطلقاً و العموم الذى ذكرناه سيما مع التأييد بما قلناه، لزم علينا أن نحكم فيه بالتحريم على الاطلاق من غير استثناء لاحد مما يشمله العموم، و لا تخصيص ببعض كالمترضع و نسله ما لم يقم دليل شرعى مثبت للاستثناء و مخصص لهذا العموم، فلا مدخل لاصاله الاباحه هاهنا، بل الحق أن

ص: ١٧٨

١- ١) و الاولى أن يقال: لان الله انما أحل ما أحل لمصلحه، كما أنه انما حرم ما حرم لمفسده، فيلزم من تحريم ما أحل الله قلب المصلحه مفسده، فيكون المحرم آثماً قلبه «منه».

٢- ٢) اشاره الى أن الاخباريه لا يقول بحجيتها «منه».

الاصل فى هذا المقام التحريم لا الاباحه.

أقول: و هل الكلام الا فى ثبوت هذا العموم، و كونه مراداً من هذا الخبر المستفيض، فان القوم لم يقولوا بثبوتها و كونه مراداً منه، و لذلك لم يحكموا بالتحريم على الاطلاق فى موضع ثبت فيه تحقق الرضاع الشرعى المحرم، فان الخبر لم يفسد العموم و لم يدل على النشر مطلقاً، بل أفاد التحريم المتعلق بخصوص المرتضع و نسله.

و حينئذ فلا تخصيص و لا استثناء حتى يحتاج الى اقامه دليل شرعى مخصص و مثبت، لانهما فرعا العموم و لا عموم هنا كما مر لما مر، و الكلام فى كون الاصل هنا التحريم، و فى وجدان ما يتضمن فى الشريعة خلاف الاباحه و البراءه و الاستصحاب، و فى كون مرجعها جميعاً واحداً هذا الكلام، فانهم لم يقولوا بشىء من ذلك، و خاصه بكون مرجع الثلاثه واحداً، فان أصل براءه الذمه و كونها حجه مما لم يخالف فيه أحد كما سبق.

و أما الاباحه الاصلية و الدليل على حجيتها أن تكليف الحكيم بالاجتناب و عدم البيان عند الحاجة شىء لا يجوز العقل نسبتها اليه، فما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه أو باندرجاه فى وصف جعله الشارع علامه للحرمة فالظاهر فيه الحليه، و هذا هو المراد بكون الاصل فى الاشياء الاباحه. فللاماميه (1) فيه ثلاثه أقوال، فكيف يكون مرجعها واحداً، و أحدهما وفاقى و الآخر خلافى.

فجماعه منهم المرتضى على أن الاشياء الغير الضرورية مما لا يدرك العقل قبورها كشم الورد غير محرمة عقلاً، اذ هى منافع بلا مفسده و الاذن فى التصرف معلوم عقلاً، كالاستغلال بجدار الغير، و بعضهم كالمفيد على التوقف، و بعضهم على التحريم.

ص: ١٧٩

(١ - ١) هذا جزاء «أما» منه.

هذا كله قبل ورود الشرع. و أما بعد وروده فكلما فيه نفع و لم يقم على تحريمه دليل، فلا- ريب فى اباحته لقولهم عليهم السلام: كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى (١) و قوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فى الأَرْضِ جَمِيعاً . (٢).

قال فى الكشاف: و قد استدل به على أن الاشياء التى يصح أن ينتفع بها و لم تجر مجرى المخطورات فى العقل خلقت فى الاصل مباحه مطلقاً لكل أحد أن يتناولها و ينتفع بها (٣).

و قال البيضاوى ما حاصله: ان الآيه تقتضى اباحه الاشياء النافعه قبل ورود الشرع، فما أخرجه فهو خارج، و ما سواه على الاباحه الاصلية (٤).

و اليه أشار فى جوامع الجامع بقوله: و فى هذا دلالة على أن الاصل فى الاشياء الاباحه الى أن يمنع الشرع بالنهى عنه و جائز لكل أحد أن يتناولها و يستنفع بها (٥).

و مما يدل على أصل الاباحه من طريق الخبر زائداً على ما مر ما رواه الشيخ فى باب الزيادات من التهذيب عن أحمد بن محمد عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه (٦).

و هذا حديث صحيح صريح فى تغليب الحلال على الحرام، بناءً على أن الاصل فى الاشياء الحل، كما صرح به الشيخ حسين بن عبد الصمد الحارثى فى

ص: ١٨٠

١-١) من لا يحضره الفقيه ٣١٧/١.

٢-٢) سورة البقره: ٢٩.

٣-٣) الكشاف ٢٧٠/١.

٤-٤) أنوار التنزيل ٦٢/١.

٥-٥) جوامع الجامع ص ١١.

٦-٦) تهذيب الاحكام ٧٩/٩، ح ٧٢، و ٢٢٦/٧.

العقد الطهماسبي حيث قال بعد كلام: نعم اختلف الاصوليون في ان الاصل الحل أو الحرمة، وأكثر العلماء على أن الاصل الحل، والدليل بحمد الله قائم عليه، فقول صاحب الرسالة فيها بعد كلام.

و بالجمله كلام الاصحاب في كثير من المواضع صريح في أنه اذا اجتمع الحلال و الحرام غلب الحرام كما ترى، و كيف يكون هذا على اطلاقه صحيحاً؟ و في التهذيب في الباب المذكور متصلاً بالحديث السابق ذكره عن مسعده ابن صدقه عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك، و ذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته و هو سرقة، أو المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر، أو امرأه تحتك و هي أختك أو رضيعتك، و الاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينه (١).

فصرح عليه السلام بأن كل شيء لنا حلال حتى يظهر لنا خلافه و هو حرمة، أو تقوم علينا على خلافه بينه عادله، و من البين أن تحريم نكاح اخوه المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن في أولاد الفحل ولاده و رضاعاً مما لم يقم عليه بينه، فهو على أصل الحل حتى يستبين لنا غيره و لم يستبين بعد.

و بعبارة أخرى: نكاح أولاد الفحل و المرضعه كان حلالاً على أولاد أب المرتضع قبل الرضاع، و لم يقم دليل قاطع على حظره بعد ذلك، فينبغي أن يكون حلالاً على ما كان حتى يقوم دليل، و لا دليل في الشرع يدل على ذلك.

فقول صاحب الرسالة فيها أنه مخالف للاحتياط، اذ لو فرض مع قطع النظر عن جميع ما ذكر لكان ينبغي الاحتياط لقيام الشبهه، اذ لا أقل من احتمال الخبر المستفيض عموم التحريم و الانتشار، و احتمال قول الشيخ في كتابي النهايه

ص: ١٨١

محل نظر، لان الاحتياط مع أنه ليس بدليل شرعى انما يكون منبغياً فيما يحتمل فيه التحريم لكونه محل شبهه، مثل ما رواه الشيخ عن مسعده بن زياد عن أبى جعفر عن آباءه عليهم السّلام أن النبى صلّى الله عليه وآله قال: لا تجامعوا فى النكاح على الشبهه وقفوا عند الشبهه، يقول: اذا بلغك أنك قد رضعت من لبنها و أنها لك محرم و ما أشبه ذلك، فان الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه.

و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لعدم احتمال التحريم فلا شبهه فيه، اذ الخبر المستفيض لا يحتمل عموم التحريم و الانتشار كما فصل سابقاً، و قول الشيخ فى كتابيه مبنى على تعديته أحاديث المنزله الوارده فى أب المرتضع منه الى أولاده. و هو قياس محض لا يقول به الاماميه، فقوله هذا لا يحتمل الصحه، و عليه فلا محل هنا للاحتياط و الحمد لله.

بل لا يبعد القول بأن الاحتياط فى جانب خلافه، لما مر من أنا اذا حكمنا بتحريم شىء بغير دليل شرعى وقعنا فى الاثم، لانه بدعه و ادخال فى الدين ما ليس منه و هو منهى عنه.

و على تقدير احتمال التحريم نقول: لما ثبت بالادله العقليه و النقليه أن الاصل فى الاشياء الاباحه، و ان كل شىء حلال أبداً حتى يعلم أنه حرام بعينه، فما لم يقم دليل على تحريم شىء يفيد العلم به، أو الظن المتآخم له، لا يجوز الحكم بتحريمه، لانه بدعه و مخالف لما ثبت بالدليل، فاحتمال كون الشىء حراماً لا يسوغ الحكم بحرمة و لا الاحتياط فيه لذلك الاحتمال، كما هو صريح صحيح ابن سنان: كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (1).

فان كل فرد من أفراد ذلك الشيء، أو كل بعض من أبعاضه، على هذا الفرض يحتمل أن يكون حراماً، ومع ذلك قد حكم الامام عليه السلام بأنه حلال أبداً الى أن تعرف الحرام منه بعينه. ومثله قوله في روايه ابن صدقه و قد سبق: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام.

فقوله في الرساله لا يقال: أ ليس احتياطكم بالتحريم مستلزماً لجواز النظر و نحو ذلك، و ذلك ربما يكون حراماً لاحتمال صحه القول بالتحليل و ان بعد، ففي احتياطكم أيضاً احتمال ارتكاب حرام.

لانا نقول: بعد الاغماض عن كمال بعد هذا الاحتمال شرعاً كما بينا لا شك أن هذا التجويز أقل مفسده بكثير بالنسبه الى تحليل الفروج سيما من المحارم.

محل نظر، لانا نقول: بعد الاغماض عن كمال قرب هذا الاحتمال و وضوحه شرعاً حتى كاد أن يكون يقيناً مجزوماً به لعدم قيام دليل شرعى على خلافه مع كونه أصلاً في كل شيء، و قد ورد الحث على العمل بمقتضاه حتى يستبين خلافه لا يبعد أن يقال ان هذا التجويز أكثر مفسده بكثير، لان فيه مع تحريم ما أحل الله بغير دليل شرعى تحليل ما حرم الله كذلك (1)، و ليس في مقابله الا تحليل ما يحتمل التحريم احتمالاً بعيداً، و قد سبق أن احتمال كون الشيء حراماً لا يوجب الحكم بتحريمه و لا الاحتياط فيه فتأمل هذا.

و أما الاستصحاب، فحقيقته - كما صرح به بعض الاصحاب - ترجع الى أن الاصل بقاء الشيء على ما كان كان نقول: أخت كل من المرتضعين قبل أن يتحقق بينهما رضاع كانت حلالاً على اخوه الاخر، و الاصل بقاؤها على ما كانت عليه من الحليه حتى يعلم أنها محرمة عليهم، فعلم أن كلا منها دليل بحiale من

ص: ١٨٣

(١ - ١) لان نكاحها حلال و قد حرمه و النظر الى ما يحرم النظر اليه منها حرام و قد حلله «منه».

غير أن يتحد مع الآخر مرجعاً و مآلاً، و ان ما نحن فيه مما فيه نفع و لم يقم على تحريمه بعد دليل فهو على اباحته الاصلية، لأن العمومات التي ادعى دلالتها على ما ادعاه مما لا أصل له.

فان أحاديث المنزله لا تجرى في أولاد أب المرتضع الا بطريق القياس، و الحديث المستفيض لا دلالة له عليه الا بعد أن يثبت عمومه، و دون ثبوته خرط القناد، على أن هذا العموم على تقدير كونه مفاداً من الخبر انما يمكن التعلق به اذا لم يكن هناك صارف عنه. و هذا الخبر الموثق الذي نقلناه صارف عنه، لانه يدل صريحاً على أن حكم الاخوين رضاعاً، كحكم الاخوين أباً و أمّاً.

و أما في التحريم الكلى و الانتشار، فينبغى أن يكون العمل عليه لانه خاص صريح في أن هذا العموم الذي ادعاه غير منظور من الخبر، فاذا بطل عمومه من هذا الوجه بطل ما بنى عليه من ايجاب التحريم الكلى و ما فرع عليه من الاحكام.

و اذا ثبت أن هذا العموم غير مقصود منه، يثبت منه و من دليل حجيته الاباحه الاصلية، و هو أن تكليف الحكيم بالاجتناب و عدم البيان عند الحاجة ما لا يجوز العقل نسبه اليه، فما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه أو باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فالظاهر فيه الحلية. حليه (1) التناكح و جوازه بين اخوه و أخوات هذا المرتضع و اخوه و أخوات ذاك، اذ لم يظهر تحريم هذا التناكح بخصوصه و لا باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، لان الوصف الذي جعله هنا علامه لها انما هو تحقق الرضاع المحرم، و قد عرفت أنه غير متحقق بينهم، فلا وجه حينئذ لتحريم هذا التناكح، كيف و كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى، و لم يرد هنا لا خصوصاً و لا عمومياً، بل القول بهذا التحريم لما

ص: ١٨٤

كان بغير دليل شرعى يعتمد عليه أو تركن النفس اليه، كان بدعه و ادخالا فى الدين ما ليس منه.

و أما الاحتياط، فلا محل له فيما سألتنا عنه، و انما كان له فيه محل على تقدير احتمال التحريم و اشتباه الامر فيه، و قد عرفت عدمه كما أشار اليه الشهيد الثانى فيما نقلنا عنه من شرح الشرائع، و كيف يحتمل التحريم و قد ورد فى خصوصه خبر متأكد بأصاله الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق كما سبق.

فظهر أن ما سألنا عنه و أجبنا بجوازه و صحته مما هو منصوص بالخصوص مع تأييده بما ذكر فلا- ينبغى أن يكون لاحد فيه كلام، حتى أن صاحب الرساله و هو أخبارى المسلك لا بد له من القول بجوازه، و ان كان منافياً لما أصله و فرع عليه الفروع، لان عموم الخبر و دلالته على ما رام اثباته لو سلم له ذلك انما يصر اليه و يصح العمل بمقتضاه و الاعتماد عليه ما لم يكن له معارض من الايات كما سيأتى، و لا مخصص من الروايات كما سبق.

و أما بعد وجدانه، فلا شك فى تقدم مدلوله على ما دل عليه لو ثبت عمومه.

و هذا ما لا خلاف كما لا شك فيه، و بذلك صح و ثبت ما قلناه و الحمد لله وحده. و انما لم يقل به صاحب الرساله لغفلته عما نقلناه و قررناه، كما سبق و سيأتى إن شاء الله العزيز.

فصل فيه وصل المناقشه فى أدله المتنازع

[المناقشه فى أدله المتنازع]

قد استبان مما قررناه و نقلناه أن قوله فى الرساله: اصاله الاباحه و أمثالها- و أراد بها البراءه و الاستصحاب و اصاله الحليه- لا تنفع فى هذا المقام، و الاخبار و ان لم تعارضها لم تؤيدها، كما هو غير خفى على المتتبع قول من لا تتبع له أصلا.

ثم قال: لا- يقال لعل لهم أن يتمسكوا بتأييد الاخبار لهم من حيث ورود أكثرها في خصوص المرتضع بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما.

لانا نقول: هذا كلام سخييف و شك ضعيف، اذ لا- شبهه أن مدار جواب الامام عليه السلام في كل موضع على وفق مسؤول السائل، فحينئذ كما سأله عن خصوص حال المرتضع أجابه فيها، كما أنه لما سأله عن حكم أبيه أجابه عنه، و لما سأله عن حكم اخت الاخ و كذا غيرها مجملاً، فلو سأله عن غير ذلك أيضاً لاجابه عنه و عدم سؤال السائل لا يدل على عدم اجراء الحكم، سيما مع وجود العمومات الداله على الاجراء المؤيده بدعوى الاجماع و غيره.

نعم لو ورد خبر دال على عدم النشر من المرتضع، أو في تحليل بعض محارمه نسباً على رضيعه و من هو بحكمه، لا يمكن التشبث به، لكنه مفقود رأساً بل لا اشعار بذلك في الاخبار أصلاً، فتدبر و لا تغفل، و الله الموفق و الهادي- الى هنا كلامه.

و فيه أن غرض القائل من هذا القول أن حال اخوه المرتضع و أخواته و سائر أقربائه بالنسبه الى الفحل و المرضعه و أقربائهما لما كانت ظاهره، لعدم تحقق الرضاع المحرم بينهم الموجب للتحليل، لم تكن محل سؤال، و لذلك لم يتعرضوا لها و خصوا السؤال في الاكثر بخصوص المرتضع بالنسبه اليهما و الى أقربائهما، و هذا كما ترى كلام متين لا يقابله جوابه هذا كما هو واضح.

ثم قد علم مما نقلناه ورود خبر دال على عدم النشر من المرتضع صريح في تحليل بعض محارمه نسباً على المرتضع الاخر، و قد سبق أنه لا- فرق في ذلك بين المرتضعين و رضيعهما و من هو بحكمه بناءً على ما فهمه من الخبر، فان حكم هؤلاء الا-خوه الرضاعيه بثلاثتهم بناءً على فهمه هذا كحكم الاخوه النسيبه المنسوبه الى أب و أم.

و لما ثبت بطلانه بالخبر المذكور حيث دل على تحليل بعض محارم أحد المرتضعين نسباً، وهو ابنه أخيه الامى الابى على المرتضع الاخر، ثبت تحليله على رضيعهما أيضاً، لعدم الفرق فيهم فى عدم الرضاع و النسب و المصاهره بينهم.

و يعلم من كلامه هذا أن ارتكابه ما ارتكبه انما نشأ من غفلته عن هذا و ما شاكله، و الا فهو أخبارى المسلك لا يجترئ على ارتكابه و علمه بوجود ما مر، و قد مر فيه ما مر.

ثم أقول: و لما كان مدار جميع استدلالاته فى رسالته هذه على عموم الخبر المستفيض، و قد ظهر مما حررناه أن عمومه على الوجه الذى قصده، مع أنه مخالف لقواعد الادب و بعيد عن الافهام حتى لم يفهمه منه واحد من علماء الاسلام غير منظور للشارع، و ان ما استدلل به على اثبات ذلك العموم من عدم ذكر المحرم عليه و عموم كلمه «ما» لا يشته، بل يفيد أن يكون معناه يحرم على كل أحد من الرضاع ما يحرم من النسب.

و هذا كما ترى دليل الخصوص، كما أشار اليه شيخ الطائفة بقوله ان التحريم متعلق بالمرتضع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقته لا قرينه العموم، كما ظنه عفى الله عنه، كان تطويل الكلام بعد ذلك فى هذا المقام كأنه مما لا طائل تحته كثيراً، و لكنى أشير اشاره اجماليه الى بعض افاداته و فتاويه، منبهاً بعون الله تعالى على بعض ما عليه و ما فيه، لتطمئن به قلوب مقلديه، فلعلهم يرجعون عما هم فيه.

فنقول: قال قدس سره فى الرساله متصلًا بما نقلناه عنه فى أوائل الكتاب، و هو قوله: و حكم الاخوين رضاعاً كحكم الاخوين أباً و أمًا.

فان قلت: أى مانع من أن يجعل المعيار و آله الملاحظه المرتضع وحده، فيعبر حينئذ عن التفسير هكذا، فكما أن من الولاده تحصل علاقته القرابه و النسب،

فيصير الولد ابناً و الوالدان أباً و أمماً، و هكذا في سائر الاقارب و ينتشر التحريم، فكذلك اذا ارتضع ولد من اللبن تحصل مثل تلك العلاقه، و يترتب عليها ما يترتب عليها، كما قال الشهيد الثاني: ان الضابط تنزيل الولد من الرضاعه منزله الولد من النسب، و أمه بمنزله الام، و أبيه بمنزله الاب الى آخر المحرمات.

قلت: ان أردت بهذا محض بيان عدم لزوم ملاحظه الرضيعين، بأن تدعى أن فرض المرتضع وحده كاف في اثبات نشر الحرمة على الاطلاق الشامل للطرفين، بأن يقال بعد تحقق علاقه الرضاع و صيروره المرضعه اما للمرتضع و الفحل أباً و هو ابناً يتحقق النسبى أيضاً، فيحرم على المرتضع كل من هو حرام على ولديهما المولودى النسبى و يحرم عليهما كل من هو حرام على والديه النسبى، و كذا باقى الاقارب على ما هو مفاد العموم.

فلا يخفى اذاً أن مرجعه الى ما ذكرناه، و ليس بينهما بون بعيد، الا أن المطلب يكون بهذا التقرير أخفى اثباتاً و تصديقاً، و أقرب الى تطرق الشبهه و الجدل، بخلاف تقريرنا فان فيه فوائد متعدده لا تخفى و سنشير الى كثير.

و ان أردت به بيان ما هو المشهور بين متأخرينا و كل الجمهور من اختصاص التحريم بالمرتضع و نسله و عدم النشر الى سائر أقاربه، أى: يحرم عليه و على نسله فقط المرضعه و فحلها و أقاربهما الذين كانوا حرموا عليه و على نسله لو فرض ولادته منهما، استناداً الى ما اعتمدوا عليه و جعلوه أصلاً رتبوا عليه الاحكام، كما سنبين من أن الرضاع الذى هو عله التحريم حاصل من تربيته المرتضع وحده بلبنهما المخلوق من مائهما، فلا مدخل للغير هاهنا، فالمانع حينئذ أشياء:

الاول: أن فيه تخصيصاً للعموم الذى هو مفاد الخبر بدون مخصص يوثق به شرعاً مع وجود مقويات للعموم، اذ التعليقات العقلية الظنيه لا مدخل لها فى الشرع على ما هو الحق، و الروايات ترشد الى العموم، كما سيظهر على أن تلك التعليقات

مع كونها من ملايمات مصطلحات العامه و مستنداتهم مدخوله، كما سندكر فانتظر.

أقول: قد سبق أن هذا الخبر لا- عموم له حتى يكون ما ذكره تخصيصاً لعمومه، بل ليس مفاده إلا أن التحريم الرضاعي متعلق بالمرضع وحده، وقد سبق أيضاً في موثقه يونس بن يعقوب أن بعد تحقق علاقه الرضاعه و صيروره المرضعه أما للمرضع و الفحل أباً و هو ابناً لا يتحقق التحريم النسبي.

فلا- يحرم على المرضع كل من هو حرام على ولديهما المولودى النسبى، فان ابنه أخ الاخ المولودى النسبى محرمه على ذلك الاخ، و موثقه يونس صريحه فى أن ابنه أخ الاخ الرضاعى غير محرمه على ذلك الاخ و هو المرضع، فان ابنه أخ الصبى من أبيه و أمه كانت ابنه أخ الاخ الرضاعى ليونس، و مع ذلك قد نفى الامام عليه السلام البأس من تزويج يونس و هو المرضع لها.

و منه يظهر أن الرضاع لا- ينشر الحرمه على الاطلاق الشامل للطرفين، فليس بلانزم أن يكون كل من كان حراماً على والدى المرضع النسبى يكون حراماً على والديه الرضاعى، أى: المرضعه و الفحل. و أما أن الروايات ترشد الى العموم فلا كذلك، بل بعضها كروايه يونس صريح فى عدم العموم.

نعم أنه زعم أن فى أخبار المنزله الوارده فى أب المرضع دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع و ليس كذلك.

أما أولاً: فلانه لا عموم له فكيف يكون منظوراً له، و نعم ما قيل: ثبت العرش ثم انقش.

و أما ثانياً: فلان روايه يونس صريحه فى أن عمومه على تقدير تسليم عمومه غير منظور للشارع، كما سبق آنفاً مجملاً و سالفاً مفصلاً.

و أما ما نقله عنهم و سماه بالتعليلات العقلية، فليس هو بمخصص عندهم لهذا الخبر، و لا كلامهم مبنى عليه بل هو نكته و لم ذكره لتحريم ما حرم على المرضع

وحده دون سائر أقربائه.

على أنا نقول: عموم هذا الخبر على تقدير ثبوته كما يمكن أن يكون مخصصاً لعموم الايات على ما سيأتى، كذلك عموم هذه الايات مع خصوص بعض الروايات و أصاله الحليه و البراءه و الاباحه و استصحاب الحل السابق و غيرهما مما سبق يمكن أن يكون مخصصه لعمومه بما ذكر، بل هذا أولى كما لا يخفى.

و على تقدير التقابل و التكافؤ يلزم منه التساقط، فينتفى التحريم قطعاً لانتفاء سببه، و يلزم من انتفائه ثبوت الاباحه، اذ لا يعقل ارتفاع النقيضين، و سيأتيك فى ذلك كلام أوضح فانتظره.

قال قدس سره متصلاً بما سبق نقله: الثانى أنه خلاف ما ادعى عليه الاجماع اذ الشيخ رحمه الله فى كتابيه النهايه و الخلاف حيث ذكر نشر الحرمة من طرف المرتضع، فبين تحريم الفحل و أولاده على اخوه المرتضع و أخواته، قال:
من دللنا اجماع الفرقه.

و يؤيده كلام العلامة فى التذكرة حيث قال بعد نقله مذهب المخالفين على ما سيجىء: و قال علماؤنا: ان جميع أولاد المرضعه و جميع أولاد الفحل يحرمون على المرتضع و على أبيه و جميع اخوته و أخواته، و انهم صاروا بمنزله الاخوه و الاخوات، و خالف جميع العامه فى ذلك انتهى.

و من الغرائب أن الشيخ على رحمه الله ادعى الاجماع على التحليل فى بعض المواضع استناداً الى سكوت الاكثر عن ذكره أو بيان تحريمه فى كتبهم، و لم ينقل مثل هذا الاجماع المؤيد بالاخبار و غيرها.

أقول: ان الاجماع مطلقاً و خصوصاً ما يدعيه الشيخ فى كتاب الخلاف مما لا عبره به أصلاً.

قال زين المحققين فى بعض رسائله بعد كلام طويل: و أما ما اتفق لكثير من

الاصحاب خصوصاً للمرتضى فى الانتصار و للشيخ فى الخلاف، مع أنهما اماما الطائفة و مقتدياها فى دعوى الاجماع على مسائل كثيرة مع اختصاصهما بذلك القول من بين الاصحاب أو شذوذ الموافق لهما، فهو كثير لا يقتضى الحال ذكره، و من أعجبه دعوى المرتضى فى الكتاب المذكور اجماع الاماميه و جعله حجه على المخالفين على وجوب التكبيرات الخمس فى كل ركعه للركوع و السجود و القيام منهما، و وجوب رفع اليدين لها.

الى أن قال: و فى دعوى الشيخ فى كتبه ما هو أعجب من ذلك و أكثر لا يقتضى الحال ذكره، و ساق الكلام الى أن قال: و فى هذا القدر كفايه، فاذا أضفت هذا الى ما قررناه سابقاً، كفاك فى الدلالة على حال هذا الاجماع و نقله بخبر الواحد.

أقول: و كفاك فى عدم العبره بمثل هذا الاجماع دعوى الشيخ على رحمه الله الاجماع على التحليل، مع أنه مسبق بدعوى الشيخ رحمه الله الاجماع على التحريم، و قد خالف نفسه فى ذلك فى كتابه المبسوط، و لذلك لم ينقل الشيخ على مثل هذا الاجماع، لانه مع عدم العبره به لا يؤيده شىء من الاخبار و الاجماع لا بد له من مستند نقلى.

و أما ما أفاده الفاضل العلامة فى التذكرة، فهو مبنى على تعديته قدس سره كالشيخ أخبار المنزله الوارده فى أب المرتضع منه الى أولاده الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن. و مثله كلام ابن حمزه فى كتاب الوسيله (1) على ما نقله فى رساله، فانه أيضاً مبنى على تلك التعديه، و لا اشعار فيه و لا فى كلام الشيخ فى كتابيه بفهم المتقدمين العموم من الخبر كما ظنه.

كيف؟ و كلامه فى النهايه بعد كلامه المنقول عنه آنفاً صريح فى نقيض ذلك

ص: ١٩١

حيث قال: فاذا أرضعت المرأه صبيين، و لكل واحد منهما اخوه و أخوات ولاده و رضاعاً من غير الرجل الذى رضعا من لبنه، جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، و لا يجوز التناكح بينهما أنفسهما (١).

فانه صريح فى أن هذا الخبر ليس محمولاً على العموم الذى هو منظور صاحب الرساله، و الا لما جاز التناكح بين اخوه و أخوات هذا و اخوه و أخوات ذاك، كما هو واضح، و قد مرت اليه الاشاره.

قال قدس سره متصلًا بما سبق: الثالث أنه خلاف أقوال أكثر أصحابنا المتقدمين و ظواهر أرباب النصوص، فان الكلينى فى الكافى و الصدوق فى الفقيه رويًا ما يدل على النشر من المرتضع من غير ذكر معارض، مع أن كلا منهما شهد فى أول كتابه بأن ما يرويه فيه هو الحجه التى عليها العمل و بها يؤدى فرض الله عز و جل، و كذلك الشيخ فى كتابى الاخبار نقل الروايات المتضمنه للنشر من غير تعرض لتأويلها، و هو دليل اعتماده عليها، كما نقل أنه صرح بذلك فى كتاب العده. هذا.

أقول: ليس فى الايات و الروايات الوارده فى باب الرضاع فيما علمناه ما يدل صريحاً على تحريم الزائد على الفحل و المرضعه و أقربائهما على المرتضع و أبيه و تحريمه عليهما و على أقربائهما، و المحمدون الثلاثة رحمهم الله و ان رووا فى كتبهم أخباراً متعلقه بأحكام الرضاع، الا- أنه ليس فيها ما يدل بعمومه على ما قصده صاحب الرساله، بل فيها كما عرفت ما يدل على خلاف مقصوده، مثل ما رواه الشيخ فى التهذيب عن يونس بن يعقوب (٢) و قد سبق.

فقوله من غير ذكر معارض، و قوله من غير تعرض لتأويلها، و هو دليل اعتماده

ص: ١٩٢

١-١) النهايه ص ٤٦٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٢٣/٧، ح ٤١.

عليها كما ترى، فان خبر يونس معارض لما يدل على النشر من المرتضع على الوجه الذى قصده، و عدم تأويل الشيخ كما اعترف به يدل على اعتماده بمضمون هذا الخبر، فلا يمكنه أن يقول بمضمون ما دل على النشر على زعمه على النحو الذى زعمه.

وقد سبق أن كلامه فى النهايه صريح فيما ينافى النشر و عموم الخبر الذى هو منظور صاحب الرساله، و ان الاجماع الذى ادعاه فى هذا المقام مما لا يعتمد عليه و ان كلام العلامة فى التذكرة، و قول ابن حمزه فى الوسيله و غيرهما مما لا دلالة فيه على أن المتقدمين فهموا العموم من الخبر.

و بالجمله فبما أسلفناه يظهر لك حال ما أفاده متصلاً بما نقلناه عنه آنفاً بقوله مع أنه صرح بالنشر فى كتابيه النهايه و الخلاف، كما مرت الاشاره اليه آنفاً، و سيجىء فى موضعه مفصلاً. ثم استدل عليه بعد ادعاء الاجماع بعموم ما نحن فيه من الخبر و بسائر الاخبار الآتية و بالاحتياط.

هذا و قد نقل عنه العلامة رحمه الله أنه قال بمثل فتوى كتابيه فى كتاب الاقتصاد أيضاً، و كذلك ابن حمزه فى كتاب الوسيله (1) صرح مفصلاً بتحريم أقربائه رضاعاً. و لقد كفى فى اثبات كونه مذهب أكثر المتقدمين ادعاء الشيخ اجماعهم، و قول العلامة انه من مذهب علمائنا مع عدم ظهور مخالف منهم، بل الخلاف انما ظهر ممن تأخر عنهم، عملاً بالاصول و القواعد المشتهره عندهم المتداوله عند العامه أيضاً، فتأمل.

و لا يذهب عليك تأييد هذا لصحة الاجماع الذى ادعاه الشيخ و اشعاره بفهم المتقدمين العموم من الخبر، بل كلام الشيخ فى النهايه و الخلاف صريح فيه كما تبين آنفاً.

ص: ١٩٣

أقول: انه قال آنفاً ان الشيخ صرح بالنشر و عموم الخبر فى كتابيه النهايه و الخلاف، و وعد أنه سيجىء، و هنا يقول ان كلام الشيخ فى الخلاف و النهايه صريح فيه، أى: فى العموم كما تبين آنفاً، و قد عرفت أن بناء كلام الشيخ و كل من قال بالنشر على تعديه أخبار المنزله لا على فهمهم العموم من الخبر، كما صرح به جماعه من أصحابنا.

منهم حسام الدين الطريحي النجفى رحمه الله فى رساله له فى الرضاع، حيث قال بعد ايراد مسأله هل يحل لاولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن أن ينكحوا فى اولاد المرضعه ولاده و فى اولاد فحلها ولاده و رضاعاً أم لا يحل؟ قولان فالشيخ فى الخلاف و النهايه لا، و ابن ادريس و المحقق و جمع من الاصحاب نعم و توقف العلامه فى المختلف.

و هذه المسأله متفرعه على مسأله تحريم نكاح أب المرتضع فى اولاد المرضعه فان قلنا ان اولاد المرضعه لا يحرمون على أب المرتضع، فكذا لا يحرمون على اخوته بطريق أولى.

و ان قلنا بتحريمهم عليه، كما هو الاقوى و المختار عند الاكثر لدلاله النص عليه، ففى تحريمهم على اخوته الذين لم يرتضعوا من لبن ذلك الفحل القولان المذكوران.

احتج الشيخ على التحريم بأحاديث المنزله، و وجه الاحتجاج بها أنها ناطقه بتحريم اولاد المرضعه على أب المرتضع، معلله بانهم قد صاروا بمنزله اولاده و بناته فى التحريم، فيلزم من ذلك تحريمهم على اولاده لصيرورتهم اخوه لهم، و ذلك موجب لنشر الحرمة بينهم، اذ العله منصوبه فتتعدى.

و أجب بأن تعديتها مشروطه بوجودها فى المعدى اليه، و هاهنا ليس كذلك لان كونهن بمنزله اخوه ولد الاب ليس موجوداً فى محل النزاع كما لا يخفى،

و مع عدم وجودها فيه يكون الحكم بالتحريم فيه قياساً محضاً لا نقول به.

و كذا الكلام في أولاد أب المرتضع بالنسبه الى أولاد الفحل أيضاً من غير فرق، فانه لا يحرم نكاحهم فيهم، لان اخوه الاخ من الرضاع اذا لم يكونوا اخوه لاختوته من النسب لا يحرمون عليهم (١)، كالاخ من الاب اذا كان لاخته اخت من الام، فانها لا تحرم عليه قطعاً لانتفاء القرابه بينهما كما لا يخفى.

و من هنا قال ابن ادريس: قول شيخنا في ذلك غير واضح، و أى تحريم حصل بين أخت هذا المولود المرتضع و بين أولاد الفحل، و ليست هي اختهم لا من امهم و لا أبيهم، و النبي صلى الله عليه و آله جعل النسب أصلاً للرضاع في التحريم، فقال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، و في النسب لا يحرم على الانسان أخت أخيه التي ليست من امه و لا من أبيه انتهى.

و هذا القول لا بأس فيه، لان النظر و الاعتبار يقتضيه فيكون العمل عليه، و هو الذي ذهب اليه الشيخ في المبسوط (٢) محتجاً بما أصله من أن التحريم متعلق بالمرتضع وحده و من كان من نسله دون من كان من طبقته، لانه لا نسب بينه و بين اخت أخيه و لا رضاع كما هو واضح، و توقف العلامه في المختلف ليس في محله مع اختياره لقول ابن ادريس في سائر كتبه، و الله أعلم بأحكامه - الى هذا كلام الطريحي قدس سره.

أقول: لو كان مفاد الخبر ما استفاده منه و نسبه الى الشيخ و ابن حمزه و جمع المتقدمين، فأيه حاجه لهم في اثبات النشر و التحريم من الطرفين الى الاحتجاج بأحاديث المنزله حتى يجابوا بأنه قياس محض و يقول ابن ادريس في الرد عليهم و أى تحريم حصل بين اخت هذا المولود و المرتضع و بين أولاد الفحل.

ص: ١٩٥

١- ١) أى: على اخوته من النسب.

٢- ٢) المبسوط ٢٩٣/٥.

فلو كان الشيخ و من سبقه أو لحقه فهموا العموم من الخبر و كانوا قائلين به، لكان لهم أن يقولوا في جوابه انها اختهم من امهم و أبيهم، فان علاقه الرضاعه كعلاقه القرابه، و كيف يصح القول بأن الشيخ كان قائلاً- بعمومه على الوجه الذى قال به صاحب الرساله؟ مع قوله بأن التحريم متعلق بالمرضع وحده، و تصريحه فى النهايه بما ينافى عمومه على هذا الوجه و استدلاله على التحريم و النشر بأحاديث المنزله و روايته فى التهذيب روايه تنافى عمومه المذكور من غير تأويل، و قد قال صاحب الرساله: انه دليل اعتماده عليها، الى غير ذلك من التصريحات و التلويحات الداله على عدم قوله بعمومه على هذا الوجه.

و بالجمله ما وجدنا لهذا العموم الذى ادعاه عينا و لا أثراً فى كلام أحد من المتقدمين و المتأخرين بل و فى كلامهم ما يشعر بخلافه كما نبهناك عليه، و كفاك فى هذا شاهداً و ررد هذا الخبر الموثق الصريح فى خلافه، و مثله كلام الشيخ فى النهايه، كما مرت اليه الاشاره.

أقول: و مما قررناه و نقلناه آنفاً و سالفاً يظهر لك حال ما أفاده فى الرساله بقوله الرابع أنه مخالف للاخبار التى تنبئ و تبتنى على ابقاء الخبر المتقدم على عمومه من غير معارض شرعى.

كصحيحه على بن مهزيار قال: سأل عيسى بن جعفر بن عيسى أبا جعفر الثانى عليه السّلام عن امرأه أرضعت لى صبياً، فهل بحل لى أن أنزوج بنت زوجها؟ فقال لى: ما أجود ما سألت، من هنا يؤتى أن يقول الناس حرمت عليه امرأته من قبل لبن الفحل هذا هو لبن الفحل لا غيره، فقلت له: ان الجاريه ليست بنت المرأه التى أرضعت هى بنت غيرها، فقال عليه السّلام: لو كن عشرًا متفرقات ما حل لك منهن شىء هن بمنزله بناتك (١).

ص: ١٩٦

و كصحيحه أيوب بن نوح قال: كتب علي بن شعيب الى أبي الحسن عليه السلام امرأه أرضعت بعض ولدى هل يجوز أن أتزوج بعض ولدها؟ فكتب: لا يجوز ذلك، لان ولدها قد صار بمنزله ولدك (١).

و كصحيحه عبد الله بن جعفر الحميري أنه كتب الى أبي محمد الحسن بن علي العسكري عليه السلام امرأه أرضعت ولد الرجل أ يحل لذلك الرجل أن يتزوج ابنه هذه المرضعه أم لا؟ فوقع عليه السلام: لا يحل ذلك له (٢).

فهذه الاخبار الصحيحة التي رواها الكليني و الشيخ و روى الصدوق الاخير منها ناطقه بنشر التحريم من طرف المرتضع، و بأنه كما أن المرتضع بصير بالرضاع بمنزله الولد المولودى للمرضعه و الفحل كذلك يصير رضيعه أيضاً بمنزله الولد المولودى لوالدى المرتضع.

بل ناطقه بأن باقى اخوه الرضيع كذلك تبعاً للرضيع، ففيها دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع، و انه كما يحرم لتحريم الفحل و المرضعه على المرتضع أولادهما و باقى أقربائهما المحرمه على ولدهما النسبى، كذلك يحرم لتحريم والدى المرتضع على رضيع المرتضع أولادهما و باقى أقربائهما المحرمه على المرتضع بلا تفاوت، بناءً على عموم الخبر المؤيد بهذه الاخبار و غيرها مما تقدم و ما سيجىء من غير وجود معارض من الاخبار.

أقول: لا- يلزم من ثبوت التحريم فى هذا الفرد المعين مع خروجه عن حكم الاصل و ظاهر القواعد المقرره لورود النص عليه بخصوصه تعديه الحكم الى ما أشبهه، فانه قياس لا نقول به.

و بالجمله قد تقرر بما تكرر أن هذه الاخبار وردت مخالفة لاصاله الحل

ص: ١٩٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٢١/٧، ح ٣٢.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٣/٤٧٦، ح ٤٦٦٩.

و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق،فوجب اقتصارها على محل ورودها فان تعديتها منه الى غيره قياس غير مسوغ.

و اليه يشير قول من قال:أحاديث المنزله تقتصر على موضع النص لا- يتجاوز بها الى غيره،لان ذلك عين القياس المتفق على بطلانه عند الطائفة المحقه.

و عليه فلا- تأييد فيها لعموم الخبر لو سلم له ذلك، كيف و له كما عرفت معارض من الاخبار،فليست فيها دلالة على أن عموم الخبر منظور للشارع،و قد سبق فيه ما هو معنى اللبيب.

ثم قال قدس سره فى الرساله:اعلم ان قوماً فى هذا المقام قالوا:ان الاستدلال بالتحريم المتضمن له هذه الاخبار على نشر الحرمة من المرتضع و نسله و والده الى سائر محارمه و تحريمهم على رضيع المرتضع و أقربائه، كما فى المرتضع بالنسبه الى أقربائه الرضاعيه قياس،و ان العله التى فيها من صيروره بنات المرضعه و الفحل بمنزله بنات والد المرتضع و ان كانت منصوصه الا أن تعديتها مشروطه بوجودها فى المعدى اليه،و هى ليست موجوده فى المواضع المتنازع فيها.

و الحق أنه ناش من قله تدبرهم و عدم تفكرهم فى دلالة الاخبار و ملاحظه بعضها مع بعض،بناءً على رسوخ تلك المقدمات الاجتهاديه الاعتباريه فى أذهانهم،و إلا فقد ظهر أن مناط هذا الاستدلال ليس الا على العموم المستفاد من الخبر المستفيض المؤيد بهذه الاخبار و غيرها مما ذكر و مما سيذكر.

بأن يقال:كما أنكم تقولون بتحريم محارم رضيع المرتضع على المرتضع لصيرورته بمنزله أخيه الحقيقى و ولد والديه،أى:الفحل و المرضعه بناءً على دلالة الخبر المستفيض،فالتقولوا بناءً على عموم ذلك الخبر أيضاً بتحريم محارم المرتضع أيضاً على رضيعه،بل على سائر اخوته الابويه و الاميه أيضاً،

لصيورتهم أيضاً أخوه للمرتضع و أبناء لوالديه، كما هو يصرح به فى تلك الاخبار.

بل ينبغى أن تقولوا فى نسبه سائر الاقرباء بعضهم مع بعض بذلك أيضاً بناءً على العموم و ثبوت القرابه من الطرفين، كما لا يخفى بعد التأمل الصادق.

و الفرق بين المرتضع و الرضيع بما ذكرتم من الوجوه العقليه غير مسموع فى مقابل الاخبار، سيما مع تأييدها بالمؤيدات القويه فافهم.

أقول: و أنت بعد احاطتك بما أسلفناه فى المواضيع و خبرتك بحقيقه الحال لعلك لا نحتاج الى التنبيه على ما فى هذا المقال، و لكننا نشير الى نبذه مما فيه.

فنقول: هذا الخبر المستفيض لما كانت له دلالة على تحريم محارم رضيع المرتضع على المرتضع، لان معناه أنه كلما يحرم بسبب النسب باحدى الوجوه السبعه المذكوره فى الآيه، فانه يحرم بالرضاع اذا وجد ذلك النسب بعينه فيه، مثل الام الرضاعيه و الاخت الرضاعيه و العمه الرضاعيه و هكذا قلنا بتحريمهن عليه و لما لم تكن له دلالة على تحريم محارم المرتضع على رضيعه فضلاً عن سائر اخوته الابويه و الاميه، اذ لا رضاع هنا، و الاصل فى كل شىء كما تقرر بما تكرر الحليه و الاباحه لم نقل بتحريمهم عليه.

ثم لما وردت أخبار على خلاف الاصل دلت على تحريم أولاد المرضعه و الفحل على أب المرتضع، معلله بأنهم قد صاروا بمنزله أولاده و بناته فى التحريم و لم تكن تلك العله - و هى صيورتهم بمنزله أخوه أولاد أب المرتضع الذين لم يرتضعوا من هذا اللبن - موجوده هنا، و مع عدم وجودها فيه كان الحكم بالتحريم فيه مع كونه مخالفاً لأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و استصحاب الحل السابق و عموم بعض الايات و الروايات قياساً محضاً، قلنا بالتحريم هناك و اقتصرنا عليه، كما مر لما مر، و لم نقل به هنا لما سبق.

و أما أن هنا أخباراً متأيده بالمؤبدات القويه منافيه لما ذكرناه،فمجرد دعوى غير مسموع في مقابل ما حررناه فافهم.

ثم لما كان مناط هذا الاستدلال على العموم المستفاد من الخبر على زعمه و قد مضى أن لا عموم له بهذا الوجه،سقط ما نيط عليه.

و على تقدير ثبوت العموم،فهو معارض بعموم الايات المؤيد بخصوص بعض الروايات و الاصلات،كأصالة الحليه و الاباحه و البراءه و نحوها،و قد تقرر بما تكرر أن بعد التعارض و التسايط ينتفى التحريم،و بانتفائه تثبت الاباحه،ضروره امتناع ارتفاع النقيضين.

فللخصم أن يقول و الحق أن ما ذكره ناش من قله تدبره و عدم تفكره في دلالة الايات و الروايات و ملاحظه بعضها مع بعض،بناءً على رسوخ تلك المقدمه -و هي عموم الخبر في ذهنه،و الا فقد ظهر مما حررناه أن لا عموم له فضلاً عن أن يكون مؤيداً بهذه الاخبار و غيرها،و هذا ما قيل: كما تدين تدان.

فلما أصبح (١) الشر فأمسى و هو عريان فلم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا

و من أقواله في هذه رساله قوله:و من جمله أدلتهم المعتمده أيضاً قوله تعالى فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (٢) و قوله تعالى بعدد تعدد المحرمات من النساء وَ أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ (٣) و قوله تعالى وَ أَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ (٤) الايه،حيث دلت كلمه «ما» و كذا الجمع المحلى باللام و كذا سياق الكلام على العموم.

و جوابه في غايه الظهور،اذ ارتكاب التخصيص فيها لازم من جهات شتى بالاجماع،و أقل ما في الباب ما تضمنه قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ الْمُسْلِمِ الثَّابِتِ الْمُتَّفَقِ عَلَيْهِ

ص: ٢٠٠

١- ١) في الاصل: صرح.

٢- ٢) سورة النساء: ٣.

٣- ٣) سورة النساء: ٢٤.

٤- ٤) سورة النور: ٣٢.

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. من تحريم غير الاخوه و الام من سائر المحرمات الرضاعيه.

لا يقال: لا تخصص الآيه الا بالمجمع عليه، و هو ليس هاهنا الا حرمه أقرباء الفحل و المرضعه على المرتضع و نسله، و ذلك لنا لا علينا.

لانا نقول: بعد تسليم انحصار التخصيص بالمجمع عليه أن المجمع عليه هاهنا هو الخبر المذكور، و لا يخفى أن مضمونه عام شامل لما نحن فيه، و لم يتحقق اجماع على تخصيصه بما ذكرتم، فالاستدلال بالآيات حينئذ مصادره، كما هو ظاهر على المتأمل.

أقول: و فيه نظر ظاهر لا يخفى، لان هذا الخبر و ان كان مجمعاً عليه الا أنه لم يتحقق اجماع على عموم مضمونه و شموله لما هو فيه من ايجاب التحريم الكلى بحيث يترتب على علاقه الرضاعه كل تحريم يترتب على علاقه القرابه من غير فرق، كما هو المذكور فى رسالته، بل لم يقل بعموم مضمونه الكذائى أحد غيره كما نبهناك عليه، فكيف يكون عمومه هذا مخصصاً لعموم الآيه، و انما يكون كذلك أن لو كان عمومه مجمعاً عليه، لانه سلم انحصار التخصص به.

و مع قطع النظر عن ذلك و البناء على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد نقول: لا دلالة لهذا الخبر على ما ادعاه بوجه كما مر غير مره. و على تقدير دلالته عليه ليس بمشابه يعارض ما نقلناه من الخبر الموثق و يخص عموم القرآن به، اذ لا بد لتخصيص القرآن بالخبر من كون الخبر نصاً فى الدلاله على ما يخرج القرآن به عن ظاهره.

و بالجمله ينبغى فى تخصيص قطعى المتن بظنى المتن من كون دلالة المخصص الظنى قطعيه لتجبر به قطعيه العام، فلا بد و أن يكون دلالة الخاص على الفرد المخرج المخصص عن العام القطعى أقوى و أتم من دلالة العام، و هو ظاهر

و مبين فى الاصول، فلا تغفل عن هذه اللطيفه، كذا أفاد و أجاد مولانا الفاضل الاردبيلى فى آيات أحكامه.

أقول: و لا يخفى على أحد أن هذا الخبر ليس بنص فى الدلاله على ما يخرج به القرآن عن ظاهره، بل لا دلالة له عليه أصلاً، فضلاً عن كونها قطعيه أو أقوى و أتم من دلالة العام عليه، فكيف يجعله مخصصاً له و يدعى عليه الاجماع، فالاستدلال بهذا الخبر حيثند مصادره، كما هو ظاهر على المتأمل.

بيانه: ان المستدل لما استدل بعموم الايات على عموم التحليل أجاب عنه بأن عمومها أول المسأله، و انما تكون عامه لو لا تخصصها بعموم مضمون هذا الخبر المستفيض الدال على عموم التحريم، فله أن يعود و يقول: عموم مضمونه انما يكون حجه و مخصصاً لعمومها أن لو كان عمومه بهذا المعنى مجمعاً عليه، و هو أول المسأله بل لم يقل به سواك، فظهر أن المحتاج الى الاجماع ليكون حجه و مخصصاً لعموم الايات انما هو عموم مضمونه الكذائى لا تخصصه بما ذكره.

ثم قد سبق أن عموم مضمون هذا الخبر على تقدير تسليمه و ثبوته، كما يمكن أن يكون مخصصاً لعموم الايات، كذلك عموم هذه الايات مع خصوص بعض الروايات و أصاله الحليه و البراءه و الاباحه و استصحاب الحل السابق و غيرها يمكن أن يكون مخصصه لعمومه بما ذكره، بل هذا أولى كما لا يخفى.

و على تقدير التقابل و التكافؤ يلزم منه التساقط، فينتفى التحريم قطعاً لانقضاء سببه، و يلزم منه ثبوت الاباحه.

و بالجمله فظهر مما قرناه أن عموم الايات على حاله، و انما خرج منه ما أجمع على خروجه من الفحل و المرضعه و أقربائهما بالنسبه الى المرتضع و نسله و أبيه، لدلاله الاخبار الصحيحه الصريحه فى تحريم أولاد الفحل و المرضعه على أب المرتضع.

و هذا بناء على القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد الصحيح الصريح، فهذا القدر من التخصيص المستند الى الاجماع و الاخبار الصحيحه الصريحه لازم فيها، و يبقى الباقي تحت عمومها الى أن يخرج بالدليل و ليس، اذ ليس فى الايات و الروايات الواردة فى باب الرضاع فيما علمناه ما يدل صريحاً على تحريم الزائد على الفحل و المرضعه و أقربائهما على المرتضع و أبيه و تحريمه عليهما و على أقربائهما، و الاصل و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و عموم بعض الايات و الروايات السالفه و غيرها تفيد الحل و الاباحه فيما عداه.

فمن ادعى تحريمه المنافى لمفاد المذكورات، فعليه اقامه دليل أو ذكر آيه أو روايه تدل بصراحته عليها، فان غيره الصريح منها لا يصلح لمقاومه المذكورات و مقابلتها. و على تقدير التقابل و التسايط يلزم منه انتفاء التحريم لما مر مراراً.

و أما قوله متصلًا بما نقلناه عنه: و عجبى ممن نظر الى عموم كلمه «ما» فى قوله تعالى ما طاب لكم و لم يتأمل فى طاب، فتأمل.

ففيه أنه تأمل فيه فأداه تأمله الى الحكم بأنه طيب حلال مباح، لعدم ما يدل على حرمة بخصوصه، أو باندرجاه فى وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فجزم بحليته كما هى الاصل فى الاشياء.

هذا مع ورود كل شىء مطلق - أى: مباح - حتى يرد فيه نهى، و كل شىء حلال حتى يعلم أنه حرام، و لم يرد هنا نهى، و لم يعلم حرمة بوجه شرعى يمكن أن يعتمد عليه، أو تركز النفس اليه، على أن كون الشىء حلالاً - لا - حاجه فيه الى تأمل و دليل، لأنه الاصل فيه، و انما يحتاج الى التأمل و الدليل كونه حراماً لأنه على خلاف أصله، و لا دليل هنا على حرمة أقرباء المرضعه و الفحل على أولاد أب المرتضع الا عموم هذا الخبر على ظنه، و قد عرفت ما فيه.

و اعلم أن الطيب فى اللغة جاء بمعنى اللذيذ و بمعنى الحلال، كما فى القاموس (١) و الاخير هو المراد هنا، أى: ما حل لكم من النساء، بأن لا يكون هناك رضاع و لا نسب و لا مصاهره و غيرها من أسباب التحريم.

قال قدس سره فى رساله: ثم ان من جمله أدلتهم و لعله هو الاصل الاصيل عندهم و المنوط عليه عملهم، كما ينادى به كلامهم انتفاء ما جعلوه مقتضى التحريم فيما قالوا فيه بالتحليل.

و ملخصه: أن الرضاع هو الشرب عن اللبن، و اللبن مخلوق من ماء المرأه و زوجها، فمن شرب منه صار كالمخلوق من مائهما دون من لم يشرب، فعلى هذا المرتضع بسبب شربه من لبن الفحل و المرضعه يشارك أولادهما المخلوقين من مائهما أو ماء واحد منهما، و بذلك يحرم عليهم و يحرمون عليه، و يحرم كل من الفحل و المرضعه و محارمهما عليه و هو يحرم عليه و بحكمه أولاده كما هو ظاهر.

بخلاف اخوه المرتضع ولاده بالنسبه الى هؤلاء و اخوته رضاعاً بالنسبه الى والديه و سائر محارمه نسباً، اذ لا شرب هناك و لا ولاده، فلا مشاركته و لا تحريم، و لاجل هذا خصصوا الخبر المستفيض بالمرتضع و نسله، و تركوا قول من قال بالنشر منه الى غيره كما مر مفصلاً.

أقول: قد عرفت أن هذا الخبر عندهم ليس بعام يعم المرتضع و غيره من أقربائه من الطرفين حتى يحتاجوا فى تخصيصه به الى نكته و دليل، و لذلك قالوا: ان التحريم متعلق بالمرتضع، و لم يقولوا انه مخصص به، كما سبق فى كلام شيخ الطائفة، فافهمه.

و أما هذا الذى نقله عنهم، فليس هو عندهم بمخصص لهذا الخبر و لا كلامهم

ص: ٢٠٤

مبنى عليه كما ظنه، كيف و لم يقل واحد منهم بعمومه على الوجه الذى قال به، فكيف يجعلونه مخصصاً لهذا العموم، بل هو نكته و لم بينوه لتحريم ما حرم على المرتضع وحده دون سائر أقربائه فافهمه، و من هنا فهم أن ما بنى عليه كلامهم ليس هو بمبنى عليه.

قال قدس سره متصلًا بما سبق نقله: و بناءً عليه أيضاً قالوا فى بيان تحليل اخوه المرتضع على الفحل و ما يشبه هذا: ان أخت الابن انما تحرم لو كانت بنتاً للانسان أو بنتاً لزوجته المدخول بها، و الامران معاً هنا منتفیان، و لو سلم لكان من قبيل الثانى دون الاول فلا- يحرم، لان النبى صلى الله عليه و آله قال: يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب. يعنى ما كان من النوع الاول و لم يقل من المصاهره التى ما نحن فيه من قبيلها.

و قالوا فى بيان تحليل اخوه المرتضع و ولاده على اخوته رضاعاً: ان أخت الاخ لا تحرم على الانسان، الا اذا كانت أختاً له من أبيه أو من أمه، فان أخت الانسان من الام تحل على أخيه من الاب، لعدم كونها أختاً له لا من أبيه و لا من أمه، و هؤلاء بعضهم على بعض هكذا، و على هذا القياس سائر ما ذكروه فى المواضع التى قالوا فيها بالتحليل.

أقول: و ذلك أن هذا القول منهم ليس مبنياً على أن هذا الخبر يعم تحريم أخوات المرتضع بالنسبه الى الفحل، لكنه مخصص بما ذكروه فى بيان تحليلهن عليه، بل هو مبنى على عدم شموله لتحريمهن عليه، فانهن أخوات الابن الرضاعى لا بنات له، و أخت الابن انما تحرم لو كانت بنتاً للانسان الى آخر ما قالوه.

و يؤكد ما قلناه ما نقله فى رساله عن فرقه من المخالفين أنهم قالوا باختصاص التحريم بالمرتضع و نسله، استناداً الى تلك الوجوه التى استعملها و قبلها من تبعهم من أصحابنا فى ذلك المذهب قال الشيخ و كذا العلامة و غيرهما نقلاً عنهم

أنهم قالوا:الحكم فيما عدا المرتضع و عدا من تناسل منه بمنزله ما لم يكن هناك رضاع،فيحل للفحل نكاح أخت هذا المولود و نكاح أمهاته و جداته،و ان كان لهذا المرتضع أخ حل له نكاح هذه المرضعه و نكاح أمهاتها و أخواتها كأنه لا رضاع هناك.

و هكذا أقول،و ذلك أن هذا المنقول عنهم أيضاً صريح في أن أحداً منهم أيضاً لم يقل بعموم هذا الخبر على هذا الوجه و لم يفهمه منه،لأن المقدر فيه لا- يحتمل غير ما قدرنا فيه،و هو كما عرفته يفيد اختصاص الحكم بالمرتضع،و لما لم تكن أخبار المنزله الوارده في المرتضع و أبيه و ارده في طرقهم أعرضوا عنها و لم يعملوا بمضمونها و خاصه بالنسبه الى الفحل،فانه قياس محض.

و كذلك من أصحابنا من لم يكن عاملاً- بخبر الواحد،و هم الا-كثر على ما في الدرأيه الشهيديه،أو كان و لم يسوغ مثل هذا القياس لم يعملوا بمضمونها، فحكموا بما نقل عنهم صاحب الرساله،مع أن جواز نكاح الفحل بأم المرتضع و نكاح والده بالتى أرضعته واضح لا خفى و لا خلاف فيه.

و قال العلامة في القواعد (1)و التحرير (2):للفحل نكاح ام المرتضع و أخته و جدته،و القول بالتحريم للشيخ في الخلاف،قال:إذا حصل الرضاع المحرم لم يحل للفحل نكاح أخت المرتضع بلبنه و لا- لاحد من أولاده من غير المرضعه و منها،لان اخوته و أخواته صاروا بمنزله أولاده.و الظاهر أن تعديه أحاديث المنزله الوارده في أب المرتضع بالنسبه الى أولاد الفحل اليه بالنسبه الى أولاد أب المرتضع قياس محض فتأمل.

ثم أنت قد عرفت مما قرناه سابقاً أن الاصل في الاشياء هو الاباحه و الحلبيه

ص: ٢٠٦

١- (١) القواعد ١١/٢.

٢- (٢) التحرير ٥/٢.

كما دلت عليه الأدلة العقلية متأيده بالأخبار و تصريح الاختيار، ففي كل موضع لم يقد فيه دليل يقتضى التحريم و جب فيه الحكم بالتحليل، لانه أصله و مقتضاه و التحريم طار و لانتفاء سبب التحريم، فيلزم منه ثبوت الإباحه، لما مر غير مره أن ارتفاع النقيضين الا فى المرتبه غير معقول.

و كذلك قد عرفت مما أسلفناه أن المستفاد من الخبر المستفيض هو أن الرضاع عله التحريم و مقتضيه، فحيثما تحقق تحقق و حيثما انتفى انتفى، و حينئذ و جب فيه القول بالحلبيه و الإباحه. اللهم الا أن يمنع منه مانع، فان تخلف المقتضى عن المقتضى لمانع غير عزيز عقلا و نقلا.

و اذ قد عرفت هذا عرفت أن القول باحتمال أن يكون هنا مقتضى التحريم و نحن لا نعلمه، أو أن المقتضى لعله محض تحقق كذا مجرد و سواس ناش من القريحه السودائيه، و محض احتمال شبيه بما نقل عن السوفسطائيه. و الى مثل هذا الاحتمال أشار صاحب الرساله فيها متصلا بما نقلناه عنه، أعنى بقوله قالوا فيها بالتحليل بقوله: و فيه نظر.

أما أولا فلان من انتفاء المقتضى الخاص لا يلزم انتفاء مطلق المقتضى، و عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، على أن هنا أشياء يمكن دعوى كونها المقتضى هاهنا، كأن يقال مثلا لعل المقتضى هو محض تحقق علاقه الاخوه الحاصله من ارتضاع المرتضع من لبن رضيعه، كما أشرنا اليه فى أول المبحث.

أقول: من تتبع مدارك الاحكام و لم يجد فيها ما يدل على تحريم الشىء الفلانى فلا بد له من القول بتحليله، و الا لزم أن لا يمكنه القول بحليه الاشياء التى لا دليل له على تحريمها بعين تلك المقدمه القائله بأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، اذ لقائل أن يقول: لعلها تكون حراماً و على تحريمها دليل و نحن لم نجد.

وقد تقرر أن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود، و صريح قوله عليه السلام:

كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه (١). ينفيه لصراحته في أن تحصيل العلم بكونه حلالاً مما لا حاجة فيه إليه، بل يكفي فيه مجرد عدم العلم بكونه حراماً إلى أن يحصل العلم بأنه حرام، و أصرح منه قوله في صحيحه ابن سنان: كل شيء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلالاً أبداً حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه (٢). و كذا ينفيه قولهم: ما لم يظهر حرمة أمر بخصوصه، أو باندرجاه في وصف جعله الشارع علامه للحرمة، فالظاهر فيه الحليه.

فالقول بالتحريم هنا مع أنه خلاف الاصل و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و ظاهر عموم الايات و مفهوم بعض الروايات بمحض لیت و لعل، كما ترى ضعيف و في نفسه سخيّف.

ثم قال متصلاً بما سبق: و أما ثانياً فلأنه وجه اجتهادى و خيال اعتبارى في مقابل الادله التي ذكرناه، و المحدث الملازم لطريقه أهل البيت عليهم السلام لا يلتفت اليه و لا يعتمد عليه، بل الحق أن هذا هو عين القياس الباطل عند علمائنا قاطبه فان ما جعلوه مقتضى التحريم و عله تامه في ذلك بحيث أداروا عليه دائره التحليل و التحريم و حصروا العله فيه محض استنباط من غير نص في خبر و لا- ذكر في أثر كما هو ظاهر. و امكان الاستفاده من بعض الظواهر غير كاف سيما مع قيام المعارض و هل القياس الا مثل هذا؟ أقول: و فيه مع ما عرفته آنفاً و سالفاً في بيان خبر يونس بن يعقوب، من أن ما قالوه في بيان تحليل اخوه المرتضع ولاده على اخوته رضاعاً ليس مجرد وجه اجتهادى و خيال اعتبارى، كما ظنه و نسبه الى عين القياس الباطل، بل هو

ص: ٢٠٨

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٢٦/٧، ح ٩.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٢٦/٧، ح ٨.

كالمنصوص في ذاك الخبر و المذكور في هذا الاثر، كما أشار اليه آخوندنا التقى المتقى قدس سره على ما سبق، و لا معارض له أصلاً.

فتأمل بعد التذكر أو المراجعه أن الحكم بحليه شيء لا- حاجه فيه الى نص و لا أثر سوى ما سبق من النصوص و الاثار العامه الداله على أن الاصل في الاشياء هو الاباحه و الحليه، و انما يحتاج اليه الحكم بحرمته، لانه خلاف أصله و لا نص و لا دليل هنا على تحريم ما حرمه في رساله، لان أدلته التي بها يصول على الخصوم على العموم لا- دلالة لها على ما ادعاه، لا- من حيث المنطوق و لا من حيث المفهوم.

اللهم الا أن يقال: ان بعضها يدل على بعض المدعى من باب القياس الغير المسوغ، لما عرفت من حديث تعديه أحاديث المنزله، و يظهر منه أن القائل بالقياس و العامل به هو في الحقيقه لا خصومه، و ان دعواه ملازمه طريقه أهل البيت عليهم السلام، غير مقرونه بالصحه و الصدق، كما يظهر عند التأمل الصادق، فتأمل.

ثم قال: و أما ثالثاً فلانه منقوض بما تقدم من الاخبار الصحيحه الداله صريحاً على تحريم أولاد الفحل، و كذا أولاد المرضعه على أب المرتضع، مع أنه لا- شك في عدم وجود ما جعلوه عله للتحريم و مناطه هناك، و التزام طرح تلك الاخبار مع عمل معظم الاصحاب بها، بل بدون ذلك أيضاً بعيد عن جاده متابعه الال صلوات الله عليهم أجمعين، بل هو عين طريق أهل الضلال.

أقول: لا- بعد فيه كثيراً، لانها أخبار آحاد مخالفه لعموم الايات، و ما يقتضيه بعض الادله الاجتهاديه القويه، فمن لم يعمل بخبر الواحد معللاً بأنه لا يفيد علماً و لا عملاً كالمرتضى و الاكثر على ما في درايه الحديث للشهيد الثاني، و منه يظهر و هن قوله مع عمل معظم الاصحاب بها، و لعله لذلك أضرب عنه بقوله «بل بدون ذلك أيضاً» فلا عليهم طرحها و العمل بعموم الايات السالفه و ما تقتضيه الاصاله

و الاباحه و البراءه و الاستصحاب و غيرها من الاصول و القواعد، و كذا من عمل بخير الواحد، و لكنه لم يجعله لكونه ظنى المتن مخصصاً لما هو قطعى المتن، و هم الاكثرون أيضاً كما هو المذكور فى الاصول، فلا عليهم أيضاً طرحها.

و من البين أن العله المذكوره تطرد و تدور وجوداً و عدماً على هذين الرأيين بقى من يعمل به و بجعله مخصصاً، فهو يقول هذه أخبار وردت مخالفه لاصاله الحل و الاباحه و غيرهما مما سبق، فوجب قصرها و حصرها على محل ورودها كما قالوا نظيره فى سائر المسائل الفقهيّه، فليست هذه بأول قاروره كسرت فى الاسلام، و خصوصاً اذا كانت تعديتها منه الى غيره قياساً محضاً.

و العله المذكوره و ان لم تكن مطرده دائره وجوداً و عدماً على هذا الرأى، الا أن صاحبه لم يستدل على تحليل ما حرمه صاحب الرساله فيها بهذا الدليل حتى يرد عليه ذلك.

بل قال: ان المحرمات بنص القرآن و ان كانت ثلاث عشر امراً، سبع بالنسب و اثنتان بالرضاع و أربع بالمصاهره، الا أن الاجماع من المسلمين قاطبه انعقد على أن كل ما يحرم بالنسب من السبع المذكورات فى الآيه يحرم أمثالهن من الرضاعه للخبر المشهور، فمن دخل فى احدى من ذكر نحكم بتحريمه و الا- فلا- الا- أن يقوم دليل من خارج على التحريم، كما فى أحاديث المتنزه.

فلا يرد عليه ما أورده متصلًا بما سبق بقوله: و كذا القول بخروج ذلك و حده بالنص، كما صدر اضطراراً عن بعض المتدنيين الراسخه فى قلبه قواعد الاصوليين خارج عن حد الانصاف، بل هو محض الاعتساف، سيما مع ذكر العله فيها و قيام قرائن عدم الاختصاص كما حققناه.

على أن لنا أن نقول: تلك الاخبار كافيه فى الدلاله على عدم اطراد تلك العله عدماً، فلا يمكن تخصيص عموم ما مضى بها، و لا يوثق بالحكم بالتحليل

بمحض انتفائها، سيما مع قيام الأدلة المتقدمة الداله على ما ينافيها، ولا أقل على وجود الخلاف فيها.

و بالجمله دوران تلك العله وجوداً و عدماً معاً ممنوع، لا بد في المصير اليه من دليل مثبت، و دونه سيما مع قيام تلك المعارضات
خرط القتاد، فتدبر.

أقول: قد مضى أن ما مضى لا - عموم له، و ان الغرض من ايراد تلك العله ليس هو تخصيصه بها، و ان الحكم بالتحليل ليس
بمحض انتفائها، بل هو و ما استفيد من الخبر الموثق و أصاله الاباحه و البراءه و الاستصحاب و عموم الايات و نحوها، و لو كان
بمحض انتفائها لكان موثقاً به، لا طرادها عدماً كاطرادها وجوداً على مذهب من تمسك بها، و لا حاجه له في اثباتها الى دليل، اذ
لا معارض لها على مذهبه.

فان الأدلة المتقدمة: اما لا دلالة لها على ما ينافيها، أو هي مطروحه عند من تمسك بها، فهي لدورانها عنده وجوداً و عدماً مع انتفاء
ما يصلح أن يعارضها في غايه القوه و المتانته، فكذا ما رتب عليها من الاحكام التي منها ما أشار اليه في رساله بقوله: و لا تغفل
عما يترتب على استضعاف هذه المقدمه من ضعف ما رتبوه عليها نحو قولهم مثلاً يكون انتساب أولاد الفحل و أولاد المرضعه
الى أب المرتضع و اخوته الولاديه، و كذا نسبه اخوته ولاده الى الفحل و المرضعه من باب المصاهره لا النسب، اذ من لم يعتمد
على العله المذكوره و لم يقل بدورانها وجوداً و عدماً له أن يلحق نسبه هؤلاء بالنسب، كما أنهم ألحقوا به نسبه المرتضع الى
الفحل و أولاده.

أقول: عدم اعتماده عليها لكونه عاملاً - بأخبار الاحاد و قائلًا بصلاحيها لتخصيص الكتاب، فتصير أحاديث المنزله عنده ماده
لنقضها على تقدير استدلاله بها على تحليل هؤلاء بعضهم لبعض لا يقدح في صحتها و دورانها وجوداً و عدماً

عند من لم يعمل بها، أو عمل و لم يقل بصلاحيها لتخصيص الكتاب.

فظهر أن الاخبار المتقدمه ليست بماده النقض لهذه المقدمه عند من قال بها و لم يقل بها، و انما هي ماده النقض لها عند من لم يقل بها و قال بها، و قد سبق أنها عنده و ان لم تكن دائره وجوداً و عدماً، إلا أنه لم يستدل بها على تحليل ما حرمه صاحب الرساله حتى يرد عليه ذلك، ففي الحقيقه لا نقض هنا على أحد، كما لا يخفى على العارف بمعنى النقض.

فظهر أن ترتب ما رتبوه على العله المذكوره ليس بضعيف، و ان الحاق نسبه هؤلاء بالنسب لا وجه له، اذ لا رضاع هنا فلا شرب فلا شركه، بخلاف الحاق نسبه المرتضع به، فانه بسبب شربه من لبن المرأه و زوجها صار بمنزله أولادهما، فسرى الحرمة من الجانيين.

و اعلم أن المذكور في كتب الفقيه أن النسب هو الاتصال بالولاده بانتهاء أحدهما الى الآخر كالاب و الابن، أو بانتهاهما الى ثالث مع صدق اسم النسب عرفاً على الوجه الشرعى، و المصاهره علاقته تحدث بين الزوجين و أقرباء كل منهما بسبب النكاح توجب الحرمة، و على هذا فالنسب و السبب و هو المصاهره متقابلان لا يشمل أحدهما الآخر، و هو الظاهر من قوله تعالى هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَ صِهْرًا (١) أي: قسمه قسمين ذو نسب و صهر.

قال في مجمع البيان في فصل اللغه: النسب ما يرجع الى ولاده قريبه، و الصهر خلطه تشبه القرابه، و المصاهره فى النكاح المقاربه (٢).

و نقل في بعض التفاسير عن على عليه السلام النسب ما لا يحل نكاحه من القرائب، و الصهر ما يحل نكاحه من القرابه و غيرها. و قيل: الصهر حرمة الختونه.

ص: ٢١٢

١- ١) سورة الفرقان: ٥٤.

٢- ٢) مجمع البيان ١٧٤/٤.

وقال المفسرون: النسب سبعة أصناف من القرابه يجمعها قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ إِلَى قَوْلِهِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَمِنْ هُنَا إِلَى قَوْلِهِ وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ (١) تحريم بالصهر، وهو الخلطه التي تشبه القرابه، وهو السبب المحرم للنكاح كالنسب المحرم، حرم الله سبعة أصناف من النسب، وسبعة من جهه الصهر، سته في الآيه التي ذكرت فيها المحرمات، والسابعه في قوله وَ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ (٢).

أقول: وبهذا انكشف حال ما أفاده في الرساله بقوله: واعلم أن استدلالهم أيضاً بالخبر المستفيض على عدم تحريم نسبه من قبيل المصاهره محل مناقشه و كلام اذ يحتمل بعيداً أن يكون المراد بالنسب فيه مطلق القرابه سببيه كانت أو ولاديه، ولعله يرشد الى هذا الاحتمال ورود لفظه القرابه في بعض الروايات بدل النسب و ان كان الاظهر أن المراد بها النسب.

أقول: ومن الغرائب أن نحكم بتحريم شيء بمحض احتمال بعيد لا- يحتمله اللفظ، مع أصاله الحليه و الاباحه و البراءه و الاستصحاب، وقوله عليه السلام: كل شيء هو لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه. كل شيء مطلق- أي: مباح- حتى يرد فيه نهى.

و أغرب منه أن يراد من الخاص الوارد في أخبار كثيره المعنى العام، لوروده في خبر مع أن حمل العام على الخاص و جعله حاكماً عليه من الواجبات عند الخواص و المسلمات التي لا كلام فيها.

الا- أنه قدس سره بنى كلامه في تحريمه ما حرمه في رسالته مخالفاً للاصحاب على اعتباره ما لا يحتمله اللفظ و الاحتمالات البعيده الغير المعبره عندهم، لان

ص: ٢١٣

١-١) سورة النساء: ٢٣.

٢-٢) سورة النساء: ٢٢.

بناء استدلالهم بالآيات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر لا- على الاحتمالات البعيدة الخطور على الخواطر، كما سبق آنفاً و أمثاله الكثيره.

فانه قد ورد فى أخبار كثيره يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب، و وردت فى روايه لفظه القرابه بدل النسب فأوله اليها و جعلها شامله للسببيه و النسببيه، و هذا كما ترى ما لا يقول به سفيه، فضلاً عن أن يقول به فقيه.

أقول هذا و أستغفر الله، ثم أقول: و لما استبان مما قررناه ضعف ما أصله و فرع عليه الاحكام و نقض ما أسسه و بنى عليه الاحكام، و كان هذا هو القصد الاول و غايه المرام و الغرض الذى يساق له الكلام فى هذا المقام.

و بان منه أن التحريم متعلق بالمرتضع وحده، اذ لا- دليل على تعديته منه الى غيره، الا- ما ورد فى خصوص أبيه من أحاديث المنزل، فانها صحيحة صريحه فى أن أولاد المرضعه و الفحل و لاده و رضاعاً قد صاروا بمنزله أولاده، فيجب اعتبارها فيه و اقتصارها عليه، لوجوب الاقتصار على مورد النص فيما خالف الاصل.

كان الحرى بنا أن نترك النعرض لسائر ما أفاده (1) مع ما فيه، فان من حسن اسلام المرء ترك ما لا- يعنيه، حامدين لله على الاتمام، و شاكرين له على حصول المرام، و مصلين على رسوله و آله الكرام عليهم السلام الى يوم القيامة.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٣٠) ذى الحجه سنه (١٤١٠) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢١٤

١- ١) اذ ليس فى رسالته هذه افاده زائده على ما هو المشهور بين الاصحاب سوى ما ذكره فى المقدمه من أن الخبر يفيد أن حكم الاخوين رضاعاً حكم الاخوين أباً و أمماً، فبعد ظهور بطلان هذا الحكم و انتقاضه و معلوم أنه يتبعه فيه ما فرعه عليه كان الاحسن ترك النعرض لما عداه لشهرته المغنيه عن النعرض له «منه».

رساله في التعويل على أذان الغير في دخول الوقت

في التعويل على أذان الغير في دخول الوقت

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

ص: ٢١٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قال الفاضل العلامة قدس سره في جواب من سأله عن الصلاة بأذان الجمهور و الافطار به من غير مراعاة الوقت، بل لغلبيه الظن بصدقهم، هل يصح ذلك و يجوز التعويل عليه؟ لا يجوز الدخول في الصلاة و الافطار بقول المؤذن أو بأذانه، بل يجب عليه المراعاة، سواء كان المؤذن من الجمهور أو غيرهم (١).

أقول: ظاهره يفيد عدم الفرق بين الثقة و غيره و الواحد و المتعدد و من هو عارف بالوقت و جرب صدقه، بل يفيد أن كل من هو قادر على مراعاة الوقت و جب عليه مراعاته، و لا يجوز له الاعتماد على الغير و ان غلب على ظنه صدقه، بل يدل على أن الواحد و ان كان عدلاً لا يجوز العمل بخبره، بل يفيد أن خبر العدلين بل العدول كذلك.

و لعل الوجه فيه أن هذا الخبر و ان كان محفوفاً بالقرائن لا يفيد الا ظناً. و الظن بدخول الوقت مع عدم المانع و القدره على المراعاة لا يكفي في الافطار و الدخول في الصلاة لاصاله بقاء ما كان على ما كان و لان اليقين لا يزول الا باليقين.

ص: ٢١٧

١- ١) أجوبه المسائل المهنايه ص ٤٧.

و لعل الفائدة في وضع الاذان الاشعاري، اشعار الناس بدخول الوقت و حضور الجماعة، لكن لا يجوز لهم الدخول في الصلاة و الافطار به الا بعد المراعاة و تحصيل اليقين بالدخول.

و لكن في روايه سعيد الاعرج حيث قال: دخلت على ابي عبد الله عليه السلام و هو مغضب و عنده نفر من أصحابه و هو يقول: تصلون قبل أن تزول الشمس؟ قال و هم سكوت فقلت: أصلحك الله ما نصلى حتى يؤذن مؤذن مكة، قال: فلا بأس أما أنه اذا أذن فقد زالت الشمس (١).

دلالة على جواز الاعتماد على المؤذنين في دخول الوقت و ان كانوا مخالفين بل ربما يستدل بها على العمل بخبر الموثق، و حمله على ما اذا حصل العلم باتفاق جماعه من المؤذنين على الاذان، بحيث يستحيل تواطؤهم على الكذب بعيد.

و ظاهر المعبر جواز التعويل على أذان الثقة الذي يعرف منه الاستظهار عند التمكن من العلم، لقوله صَلَّى الله عليه و آله: المؤذنون أمناء (٢).

أقول: و يؤيده اباحته صَلَّى الله عليه و آله الاكل و الشرب في آخر الليل في شهر رمضان و ان أذن ام مكتوم، و منعه عنهما بأذان بلال (٣).

و في روايه ذريح قال قال لي أبو عبد الله عليه السلام: صل الجمعة بأذان هؤلاء،

ص: ٢١٨

١- (١) وسائل الشيعة ٤/١٩٦، ح ٩ عن تفسير العياشي ٢/٣٠٩.

٢- (٢) المعبر ٢/١٢٥.

٣- (٣) رواه في الوسائل ٧/٧٨ عن الكليني باسناده عن الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الخيط الابيض من الخيط الاسود، فقال بياض النهار من سواد الليل، قال: و كان بلال يؤذن للنبي صَلَّى الله عليه و آله و ابن أم مكتوم و كان أعمى يؤذن بليل، و يؤذن بلال حين يطلع الفجر، فقال النبي صَلَّى الله عليه و آله: اذا سمعتم صوت بلال فدعوا الطعام و الشراب فقد أصبحتم. و نحوه في الحديث الثالث في الباب المذكور في الوسائل.

فانهم أشد مواظبه على الوقت (١).

و الاكثر على جواز الاعتماد على شهادة العدلين، و أما الواحد فلا.

أقول: و هذا منهم يدل على جواز الاكتفاء بالظن فى دخول الوقت مطلقاً، متمكناً كان من العلم به أم لا، اذ غايه ما يفيده شهادتهما هو الظن لا اليقين، و الشارع قد جعل شهادتهما حجه، فينبغى أن يكون الظن بدخول الوقت مطلقاً كافياً فى ايقاع العبادات الموقته بذلك الوقت.

و قال المحقق الثانى الشيخ على رحمه الله: لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما، فلا شىء على المفطر و ان كان ممن لا يجوز له التقليد، لان شهادتهما حجه شرعيه.

و هذا منه رحمه الله يدل على أن من يمكنه تحصيل اليقين فى موضع يعتبر فيه اليقين يجوز له الاعتماد على ما غايته افاده الظن، و هو مشكل.

و ظاهر المبسوط (٢) عدم جواز التعويل على الغير مع عدم المانع، و هذا أشكل من سابقه، فان كثيراً ما يحصل لنا العلم بدخول الوقت وجهه القبلة بمجرد اخبار من لا وثوق به و لا عداله له، بل المعلوم عدم عدالته كالصبي المميز و ان لم يكن مرهقاً.

و التزام عدم جواز التعويل على خبره و قد أفاد العلم التزام سوفسطائى، فانا اذا دخلنا على أهل بيت و كانت جهه القبلة غير معلومه لنا و أردنا القيام الى الصلاه و جاء الصبي المذكور و طرح الشاذ كونه الى جهه حصل لنا العلم بأنها جهه القبلة، و كذا اذا كان آخر الليل و دخل علينا بعض أطفالنا و قال: يا أبت قد أضاء الصبح و أسفر يحصل لنا العلم بدخول الوقت، فمناطق الحكم اذا هو حصول العلم بأى طريق كان.

ص: ٢١٩

١- (١) وسائل الشيعه ٤/٦١٨، ح ١.

٢- (٢) المبسوط ١/٢٦٩.

وقال الفاضل المازندراني قدس سره في شرحه على روضه الكافي بعد نقل روايه محمد بن الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام قال: ان لله عز و جل ديكاً رجلاه في الارض السابعة و عنقه مثنيه (١) تحت العرش و جناحاه في الهواء، اذا كان في نصف الليل أو الثلث الثاني من آخر الليل ضرب بجناحيه و صاح «سبوح قدوس ربنا الله الملك الحق المبين، فلا اله غيره رب الملائكه و الروح» فتضرب الديكه باجنحتها و تصيح (٢).

دل على جواز الاعتماد بهذه الصحيحه في معرفه انتصاف الليل، و قد روى مثل ذلك في معرفه الزوال، و الحق جوازه عند عدم امكان المعرفه بأدله أقوى منها، خصوصاً مع تجربته صدقها (٣) انتهى كلامه رفع مقامه.

و هذا منه رحمه الله دل على عدم جواز العدول عما يفيد يقيناً أو ظناً قوياً الى ما يفيد ظناً ضعيفاً، و على جواز الاعتماد بما يفيد ظناً بدخول الوقت و ان كان ضعيفاً، و العمل بمقتضاه اذا لم يكن هناك دليل أقوى منه.

و فيه و في أصل الروايه تأمل، فانها ضعيفه سنداً و متناً، فيشكل الاعتماد على مدلولها و بناء العمل عليه.

أما سنداً، فلان فيه معلى بن محمد و هو ضعيف و محمد بن الفضيل الراوى، و هو بين مجهول و ضعيف.

و أما متناً، فلان نصف الليل بناءً على ما ثبت من كرهه الارض و عليه فقهاؤنا يختلف باختلاف البقاع و البلدان شرقيه و غربيه، كما أن رؤيه الهلال كذلك.

لذلك قال الفاضل العلامه في التذكرة: ان الارض كرهه، فجاز أن يرى

ص: ٢٢٠

١- ١) في الروضه: مثبتة.

٢- ٢) الروضه من الكافي ٢٧٢/٨-٢٧٣.

٣- ٣) شرح الكافي ٣٦٧/١٢.

الهلال في بلد و لا- يظهر في آخر، لان حده الارض مانعه لرؤيته، وقد رصد ذلك أهل المعرفة، و شوهده بالعيان خفاء بعض الكواكب الغربيه لمن جد في السير نحو المشرق و بالعكس.

و قال ولده فخر المحققين قدس سرهما في الايضاح: الاقرب أن الارض كرويه، لان الكواكب تطلع في المساكن الشرقيه قبل طلوعها في المساكن الغربيه، و كذا في الغروب، فكل بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقى بساعه واحده.

و انما عرفنا ذلك بارصاد الكسوفات القمرية، حيث ابتدأت في ساعات أقل من ساعات بلدنا في المساكن الغربيه و أكثر من ساعات بلدنا في المساكن الشرقيه، فعرفنا أن غروب الشمس في المساكن الشرقيه قبل غروبها في بلدنا و غروبها في المساكن الغربيه بعد غروبها في بلدنا.

و لو كانت الارض مسطحه لكان الطلوع و الغروب في جميع المواضع في وقت واحد، و لان السائر على خط نصف النهار على الجانب الشمالى يزداد عليه ارتفاع القطب الشمالى و انخفاض الجنوبى و بالعكس (1).

أقول: فيختلف بذلك، أى: باختلاف البلدان في طلوع الكواكب و غروبها اختلافها في انتصاف الليل، فرب بلد انتصف فيه الليل و هو في بلد آخر لا ينتصف الا بعد مضى ساعه أو ساعتين و هكذا.

فصيحه هذا الديك الاعظم تكون في أى نصف من تلك الانصاف؟ و بالنسبه الى أهل أى بلد من تلك البلدان؟ حتى تتبعه هذه الديوك في الصحيحه و يعلم منها انتصاف الليل.

و مع قطع النظر عن ذلك، فتلك الصحيحه من تلك الديكه لا تدل على انتصاف

ص: ٢٢١

الليل بخصوصه، لاحتمال أن تكون في أول الثلث الثاني و هو قبل انتصافه على أن قوله من آخر الليل مما لا- يتصور له معنى صحيح ظاهراً، فكيف يصح الاستدلال بها على معرفه انتصافه و الاعتماد عليه؟ و هو ضعيف سنداً و متناً.

و أما تجربه فعلى تقدير كونها حجه شرعيه فى معرفه الاوقات ليست عملاً بالروايه، و لا اختصاص لها بصحيحه الديك، بل قد تحصل بغيرها، كوقت الساعه و الكتابه و نحوها من الصناعات.

و العجب من مولانا الفاضل أنه- مع غزاره علمه و ثقب فهمه- لم يتفطن بهذا و لم يشر اليه و لا الى دفعه أصلاً، بل اقتصر على مجرد جواز الاعتماد على هذه الصحيحه فى معرفه انتصاف الليل و جعلها حقاً على تقدير عدم وجدان دليل أقوى منها.

و يمكن دفعه بأن يقال: ان هذا الترديد ليس من الراوى، بل هو من الامام عليه السلام، و هو اشاره الى أن هذه الصحيحه من هذا الديك الا-عظم بالنسبه الى بعض البلدان تكون فى نصف الليل، و بالنسبه الى آخر فى الثلث الثانى من آخر الليل، و له عرض عريض يختلف باختلاف البلدان، فبالنسبه الى بعضها تقع تلك الصحيحه فى الجزء الاول من ذلك الثلث الثانى، و بالنسبه الى آخر فى الجزء الثانى منه و هكذا، فتأمل فيه.

و مثله يرد فيما روى فى معرفه الزوال، و ان كان بعضه حسن السند بل صحيحه كروايه الحسين بن المختار عن الصادق عليه السلام أنه قال قلت له: انى مؤذن، فاذا كان يوم غيم لم أعرف الوقت، فقال له: اذا صاح الديك ثلاثه أصوات ولاءً فقد زالت الشمس و دخل وقت الصلاه (1).

و فى روايه أبى عبد الله الفراء عنه عليه السلام أنه قال له رجل من أصحابنا: انه

ص: ٢٢٢

ربما اشتبه علينا الوقت في يوم غيم، فقال: تعرف هذه الطيور التي تكون عندكم بالعراق يقال لها الديوك، فقال: نعم، فقال: اذا ارتفعت أصواتها و تجاوزت فعند ذلك فصل (١).

و يمكن دفعه بأن ديوك كل بلد من تلك البلدان تصيح على النحو المذكور عند زوال الشمس في ذلك البلد، و لا تصيح كذلك عند زوالها في بلد آخر، فيجوز الاعتماد على صيحتها في معرفه الزوال فتأمل.

و قال الفاضل التقى المتقى قدس سره في شرحه بعد كلام: و على ما فهمه الصدوق و غيره أنه اذا حصل له الظن بدخول الوقت أيضاً يصلى، و يحمل على عدم امكان تحصيل العلم أو خوف خروج الوقت بالتأخير، و الا فتحصيل العلم بدخوله واجب لاجل الصلاة، و لا يمكنه نيه الوجوب و لا الصلاة بدون العلم، و هو الاحوط (٢).

و فيه أن الشارع لما جعل ظن المكلف بدخول الوقت حجه عليه كما عليه الاكثر على ما ظهر من كلامهم المنقول صحت له نيه الوجوب بعد حصول ذلك الظن و صحت صلاته به كما في جهه القبله، فانه يكفي فيها الظن، و الاحتياط ليس بحجه شرعيه يعتمد عليها، و خاصه اذا خاف خروج وقت الفضيله و النافله و الاعمال الموقته بذلك الوقت، و سيما اذا وجب عليه بطريق النذر و شبهه، فان الواجب عليه حينئذ هو العمل بمقتضى ذلك الظن.

و يؤيد جواز العمل به ما روى عن سيدنا أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لئن أصلى بعد ما مضى الوقت أحب الى من أن أصلى و أنا في شك من الوقت و قبل

ص: ٢٢٣

١-١) وسائل الشيعه ١٢٥/٣، ح ٥.

٢-٢) روضه المتقين ٧٥/٢.

فانه يفهم من عدم صحه الصلاه فى صوره الشك فى دخول الوقت وقبله صحتها فى صوره الظن بدخوله، و الا- فلا- وجه لتخصيص هاتين الصورتين بالذكر و اراده خلاف اليقين من الشك، فيشمل الظن أيضاً خلاف ما عليه أهل الشرع، فانهم يريدون بالشك ما يتساوى طرفاه، و بالظن ما هو الراجح من الطرفين، و عليه مبنى أكثر مسائلهم.

ثم قال قدس سره بعد نقل روايه أبى عبد الله الفراء و الحسين بن المختار:

هذا يدل على أنه يجوز العمل بصوت الديوك مع الاشتباه اذا ارتفعت أصواتها و تجاوزت أو صاحت ثلاثه أصوات ولاءً، أو هما معاً، و يمكن العمل به مع تجربته بصدقها، و المشهور عدم العمل به خصوصاً مع تجربته عدم الصدق، فانا جربناها أنها تكذب غالباً و الاحتياط فى الصبر حتى يحصل العلم بدخول الوقت (٢).

و فيه ما عرفته.

ثم مورد النص هو يوم غيم يشته فيه الوقت، و لعلها فى ذلك اليوم لا- تكذب كما أخبر عنه الامام عليه السلام و أمر أصحابه بالعمل به، و السند صحيح، فاذا جاز العمل بصحيح الخبر فليجز العمل بذلك أيضاً.

و الحق أن المكلف ان أمكنه تحصيل العلم بدخول الوقت و جب عليه تحصيله على كل حال، و الا فيكفيه الظن بدخوله بامارات كانت هناك، كأذان مؤذن، و صيحه ديكه، و وقت ساعه، و نحوها مع تجربته صدقها، فان بقى ظنه على حاله و لم يظهر خلافه، و الا أعاد الصلاه و قضى الصوم.

ص: ٢٢٤

١- ١) وسائل الشيعه ٣/١٢٤، ح ١١.

٢- ٢) روضه المتقين ٢/٧٥.

أقول: و مثل ما سبق فى الاشكال بل أشكال منه ما ورد من ركود الشمس عند الزوال، فان زوال كل بلد غربى بعد عن الشرقى بألف ميل يتأخر عن زوال الشرقى بساعه واحده، كما يلزم مما أفاده فخر المحققين، و قد سبق نقله.

فيلزم أن يكون لها ركود متعدد بحسب تعدد البلدان الشرقيه و الغربيه و بعد بعضها عن بعض، فتكون فى أكثر أوقات النهار راكده، و تخصيصه ببعض البلدان دون بعض غير معلوم و لا- مفهوم من الاخبار، فان المذكور فيها أنها تركد ساعه من قبل أن تزول و لا يكون لها يوم الجمعه ركود.

روى عن حريز بن عبد الله أنه قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام فسأله رجل فقال له: جعلت فداك ان الشمس تنقض ثم تركد ساعه من قبل أن تزول، فقال انها تؤامر أ تزول أو لا تزول (١).

و فى روايه أخرى عنه عليه السلام و سئل عن الشمس كيف تركد كل يوم و لا يكون لها يوم الجمعه ركود، قال: لان الله عز و جل جعل يوم الجمعه أضييق الايام، فقيل له: و لم جعله أضييق الايام؟ قال: لانه لا يعذب المشركين فى ذلك اليوم لحرمة عنده (٢).

و أنا الى الان لم أجد أحداً تعرض له و لدفعه.

و أما ما أفاده الفاضل التقى المتقى فى شرحه بقوله: و لا استبعاد فى أن يحصل ركود و لا نعلم و لا نفهمه باعتبار قصور وقت الركود و لا يحصل يوم الجمعه (٣).

ففيه أن هذا الركود الواقع قبل الزوال فى زوال أى بلد يحصل؟ و هل هو واحد مخصوص بزوال بلد معين أو متعدد بتعدد زوال تلك البلدان الشرقيه

ص: ٢٢٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥-٢٢٦، ح ٦٧٧.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/٢٢٥، ح ٦٧٦.

٣- ٣) روضه المتقين ٢/٨٤.

و الغريبه؟ و بالجمله لا اشكال فى أصل الركون على قواعد الاسلام، انما الاشكال فى ان هذا الركون بالنسبه الى زوال أى بلد يحصل، فرب بلد شرقى زالت فيه الشمس و هى فى بلد غربى بعد عنه لا تزول الا بعد انقضاء ساعه أو أكثر، فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٣) محرم سنه (١٤١١)هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٢٢٤

رساله في حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميتم

في حكم الاستيجار للحج من غير بلد الميتم

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

ص: ٢٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم فى التهذيب عن حريز بن عبد الله قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أعطى رجلا حجه يحج بها عنه من الكوفه، فحج عنه من البصره، قال: لا بأس اذا قضى جميع المناسك فقد تم حجه (١).

هذا خبر صحيح صريح فى صحه حج الاجير من غير بلد استوجر فيه أن يحج عنه منه و هو يعلم بلد الموت و غيره، و من المعلوم صحه حجه عنه من البلد.

فيظهر منه أن النائب له أن يحج عن المنوب من بلده و من موضع موته و من غيرهما، و لا يتعين عليه موضع دون موضع و ان عينه عليه المستأجر.

اذ لا شبهه فى أن مناط السؤال انما هو مخالفه الاجير ما عين عليه المستأجر من البلد ليحج عنه منه، فأجاب عليه السلام بأن تلك المخالفه لا يقدح فى صحه حجه و استحقاقه الاجره.

و هذا موافق لما قيل من أن الاقوى القضاء عنه من الميقات خاصه، لاصاله البراءه من الزائد، و لان الواجب الحج، و الطريق لا دخل لها فى حقيقته، كما يستفاد من هذا الخبر، و وجوب سلوكها من باب المقدمه، و توقف الحج على

ص: ٢٢٩

١- (١) تهذيب الاحكام ٤١٥/٥، ح ٩١.

مئونه،فتجب قضاء المقدمه عنه.

يندفع بأن مقدمه الواجب اذا لم تكن مقصوده بالذات لا- تجب و هو هنا كذلك،و من ثم لو سافر الى الحج لا- بنيته أو بنيه غيره،ثم بدا له بعد الوصول الى الميقات الحج أجزاء،وكذلك لو سافر ذاهلاً أو مجنوناً ثم كمل قبل الاحرام أو آجر نفسه فى الطريق لغيره،أو حج متسكعاً بدون الغرامه،أو فى نفقه غيره أو غير ذلك من الصوارف عن جعل الطريق مقدمه للواجب.

و كثير من الاخبار ورد مطلقاً فى وجوب الحج عنه،و هو لا يقتضى زياده على أفعاله المخصوصه،كما يفيد ظاهر هذا الخبر.

فان المفهوم منه أن القدر المعتبر فى صحه حج الاجير هو قضاء جميع المناسك من أى بلد حج عنه،ولا- يتعين عليه بلد بخصوصه،بل يستفاد منه أن المستأجر اذا شرط عليه أن يحج عنه من موضع معين و ان تعلق به غرض جاز له مخالفته،و لا يقدح ذلك فى صحه حجه و استحقاقه الاجره كاملاً.

و ذلك لان احتمال كون قوله «من الكوفه»صفه لرجل كما قيل بعيد.أما أولاً-فلا-ن قوله «من البصره»لا- شك أنه متعلق بقوله «فحج»و صلته له،فهذا قرينه على أن قوله «من الكوفه»متعلق بقوله «يحج»و صلته له لا صفه لرجل.

و أما ثانياً،فلاحتياجه الى القول بحذف المضاف و متعلق الظرف،أى:

عن رجل يكون من أهل الكوفه،و الاصل عدمه،فهو مخالف له يرتكب من غير ضروره.

و أما ثالثاً،فلا-ن الامر لو كان كذلك لكان الظاهر أن يقول عن رجل من الكوفه أعطى رجلاً،لان هذا مع سلامته عن توهم خلاف المقصود سالم عن الفصل بالاجنبى بين الصفه و الموصوف و هو قوله «يحج عنه».

و مدار الاستدلال من السلف الى الخلف بالآيات و الروايات على الظاهر

المتبادر، لا على الاحتمالات البعيده عن الاذهان، كما هو المقرر فى أصول الاعيان.

فقول سيدنا فى المدارك: و هى لا تدل صريحاً على جواز المخالفه لاحتمال أن يكون قوله «من الكوفه» صفه لرجل لا صلّه ليحج كما ترى.

و بالجمله يستفاد منه أن النائب له أن يحج عن المنوب من بلد استطاعته، و من مسقط رأسه، و من موضع موته، و من غيرها من المواضع و البلدان.

و لا يتفاوت الحال فى ذلك بين أن يكون قوله «من الكوفه» صفه لرجل، أو صلّه ليحج، بل يستفاد منه أن شرط المستأجر و ان تعلق به غرض يجوز مخالفته و مع ذلك يستحق الاجير الاجره المسماه، لانه عليه السلام لم يحكم برد شىء من الحجّه، بل قال: ان حجّه الذى آجر نفسه لقضاءه قد تم، فيستحق به الاجره.

و ظاهر الكليني يفيد أنه يعمل بمضمون هذا الخبر، لانه أورده فى باب من يعطى حجّه فيخرج من غير الموضع الذى يشترط (١). و لم يأوله مع ما سبق منه فى صدر الكتاب من أنه لا يورد فيه الا ما يعمل به، فتأمل.

و قال الشهيد فى الدروس: و لو شرط سلوك طريق معين و جب مع الفائده، فلو سلك غيره رجع عليه بالتفاوت، و قال الشيخ: لا يرجع لاطلاق روايه حريز فى من استوجر للحج من الكوفه فحج من البصره، قال: لا بأس. و فيها دليل على أنه لا يتعين المسير من نفس بلد الميث (٢) انتهى كلامه رفع مقامه.

فقول الشيخ ابن ادريس بوجوب القضاء من عين البلد و فسر ببلد الموت مما لا دليل له عليه، و ان ادعى تواتر الاخبار عليه، بل هذا الخبر حجّه عليه.

و أما ما رواه احمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن محمد بن عبد الله قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن الرجل يموت فيوصى بالحج، من أين يحج عنه؟ قال:

ص: ٢٣١

١- (١) فروع الكافي ٣٠٧/٤، ح ٢.

٢- (٢) الدروس ص ٨٨-٨٩.

على قدر ماله ان وسعه ماله فمن منزله، و ان لم يسعه ماله من منزله فمن الكوفه، فان لم يسعه من الكوفه فمن المدينه (١).

فمع أنه غير نقى السند، لأن محمد بن عبد الله غير معروف، و توسطه بين ابن أبي نصر و أبي الحسن الرضا عليه السّلام غير معهود، بل المعهود عدم الواسطه، محمول: اما على الاستحباب، أو على ما اذا عين قدرًا يسع من منزله.

و مع ذلك فالقول بوجوب القضاء من عين البلد محل نظر، لانه خلاف ما دلت عليه صحيحه حريز، حيث أن الرجل قد أعطى قدرًا وسع الحج من الكوفه و هو لم يحج عنه منها بل حج من البصره، و هو عليه السّلام قد نفى عنه البأس و حكم بكونه تاماً بشرط قضاء جميع المناسك، فتأمل.

قيل: ان الخلاف فيما لو أطلق الوصيه، أو علم أن عليه حجه الاسلام و لم يوص بها، و أما اذا عين قدرًا وسع الحج من منزله و لم يكن الزائد عن أجرته من الميقات زائداً عن ثلث التركه، فتعين الوفاء به اجماعاً فيقضى من بلده، فان ثبت الاجماع فهو المتبع و الا ففيه ما مر.

تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (١٣) محرم سنه (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٣٢

رساله في حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا

في حكم الاسراج عند الميت ان مات ليلا

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

ص: ٢٣٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ قال سيدنا في المدارك بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و يكون عنده مصباح ان مات ليلاً»: ذكره الشيخان (١) واستدل عليه في التهذيب بما روى أنه لما قبض أبو جعفر عليه السّلام أمر أبو عبد الله عليه السّلام بالسراج في البيت الذي كان يسكنه حتى قبض أبو عبد الله عليه السّلام (٢).

و اعترض المحقق الشيخ على بأن ما دل عليه الحديث غير المدعى، قال:

الا أن اشتهار الحكم بينهم كاف في ثبوته للتسامح في أدله السنن (٣).

و قد يقال: ان ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى. أو يقال: ان استحباب ذلك يقتضى استحباب الاسراج عند الميت بطريق أولى، فالدلالة واضحة لكن السند ضعيف جداً (٤).

أقول: و لا يخفى أن لفظه «كان يسكنه» تفيد أن أمره عليه السّلام بالسراج في هذا

ص: ٢٣٥

١- ١) المقنعه ص ١١، و النهاية ص ٣٠.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٨٩/١، ح ٨٤٣.

٣- ٣) جامع المقاصد ٤٨/١.

٤- ٤) مدارك الاحكام ٥٧/٢.

البيت انما وقع فى ليله دفنه عليه السّلام و ما بعدها لا ليله قبضه و المدعى هو هذا لا الاول و لهذا قال المحقق الثانى: ما دل عليه الحديث غير المدعى، فالقول بأن ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى محل نظر.

و كيف يندرج فيه و لا يفهم منه أن أبا جعفر عليه السّلام قبض ليلاً أم نهاراً، و على الاول لا يفهم منه أنه كان عنده مصباح فى تلك الليله أم لا. و المذكور فى الدروس أنه عليه السّلام قبض بالمدينه يوم الاثنين سابع ذى الحجه سنه أربع عشر و مائه (١).

و عليه فلا وجه لهذا القول و لا لاندراج المدعى فيما تضمنه الحديث، و هو ظاهر.

و أما ما ادعاه من الاولويه فممنوعه، اذ لعل فى الاول حكمه خفيه لا تصل اليها عقولنا الناقصه ليست فى الثانى، و الا فيرد عليه أن هذا اسراف محض ليس فيه غرض صحيح بحسب ما تدركه عقولنا، بل هو عين اضاعه المال المنهى عنها عقلاً و نقلاً.

لان ظاهر الحديث يفيد أن هذا الاسراج فى هذا البيت كان لمجرد أنه عليه السّلام كان يسكنه، لا لانه كان يسكنه بعد قبضه انسان، بل يظهر منه أن هذا البيت لم يسكنه بعده عليه السّلام أحد حتى قبض أبو عبد الله عليه السّلام، و الا لكان الاسراج فيه له لا لانه كان يسكنه، و ظاهر الحديث خلافه.

و هذا أيضاً مما لا وجه له ظاهراً، بل هو تعطيل محض يحكم العقل بخلافه الا أن يقال: ان هذا و أمثاله مما يعد احتراماً عرفاً.

فانى حين ما أردت أن أحرم لزياره الكاظمين عليهما السّلام و دخلت حماماً كان فى تلك البقعه الشريفه لغسل الزياره، وجدت فى المسلخ صفه خاليه، فأردتها لتزع الثياب فمنعنى الحمامى و زبرنى، فسألته عن وجهه، فقال: ان الشاه عباس أنار الله برهانه

ص: ٢٣٦

لما وصل الى تلك البقعه و دخل هذا الحمام نزع ثيابه فى هذه الصفه،فهى الى الان كما ترى خاليه لا ينزع فيها أحد ثيابه احتراماً للشاه.

و يظهر منه أن أمثال ذلك مما يعده أهل العرف احتراماً،و لذلك فعل أبو- عبد الله عليه السّلام ما فعل احتراماً لآبيه عليهما السلام.

و من غريب ما رأيناه فى بعض بلاد الشيعه أن أهله يسرجون عند قبور موتاهم فى مقبرتهم ليالى لها شرف و مزيه،كليالى الجمعات و الاعياد و نحوها،و لعلمهم أخذوه مما نقل اليهم من فعل الصادق عليه السّلام.

و مما قررناه ظهر أن ما يفهم من الحديث من احترام المؤمن بالاسراج عنده ان مات ليلا- من قبيل القياس المستنبطه علتة و الاماميه لا يقولون به،لاحتمال أن تكون له عله أخرى و نحن لا نعلمها.

و لذلك جعل المحقق الثانى الدليل عليه الشهره بينهم،و لم يعتبر الاقتضاء المذكور و منع دلالة الخبر عليه،فاستدلال الشيخ به عليه غريب.

و أغرب منه ما أفاده السيد فى مقام نصرته بقوله«فالدلاله واضحه»فتأمل.

تم استنساخ و تصحيح الرساله فى (١٢)محرم سنه (١٤١١)هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السّلام على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

رساله في شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار

في شرح حديث توضؤوا مما غيرت النار

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

ص: ٢٣٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى أباح لنا الوضوء مما غيرت النار، والصلاه على رسوله محمد سيد الابرار، و على عترته المعصومين أسانيد الاخير.

و بعد: فهذا حديث اختلفوا فى معناه، فأردت نقل ما قالوه و تفصيل ما أجملوه ثم ترجيح ما هو أرجح عندى.

فأقول: و أنا العبد الانس بربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل عفى عنه، روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: توضعوا مما غيرت النار (١).

يمكن أن يكون هذا منه عليه السلام اباحه لهم فى الوضوء من ماء سخنته النار و غيرت برودته، فانه عليه السلام لما نهى عن استعمال ماء أسخن بالشمس، و علله بأنه يورث البرص.

كما فى روايه ابراهيم بن عبد الحميد عن أبى الحسن عليه السلام قال: دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على عائشه و قد وضعت قمقمها فى الشمس، فقال: يا حميراء ما هذا؟ فقالت: أغسل رأسى و جسدى، فقال: لا تعودى فانه يورث البرص (٢).

ص: ٢٤١

١- (١) سنن ابن ماجه ١/١٦٣، ح ٤٨٥.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ١/٣٦٦، ح ٦.

أوهم ذلك أن كل ماء مسخن حكمه ذلك، فدفعه بإباحه الوضوء من ماء غيرته النار، فالامر فيه للإباحه، كقوله **كُلُوا وَاشْرَبُوا** (١) **كَأَنَّ الْمُخَاطِبِينَ تَوَهَّمُوا أَنْ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يَتَوَضَّؤُوا مِنْ مَاءِ سَخْنَتِهِ النَّارِ فَأَبَاحَ لَهُمْ ذَلِكَ وَقَالَ:**

توضؤوا منه.

فالوضوء فيه بمعناه الشرعى، كما هو المتبادر من الاطلاقات الشرعية، و العائد الى الموصول محذوف.

و كلمه «من» فيه: اما مرادفه للباء، نحو «يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ» (٢) على ما قاله يونس، أو لبيان الجنس فانك اذا قلت توضأت، يقال: من أى ماء؟ تقول من ماء حار، تأمل فى هذا تعرف.

و هذا لو لم يكن أجود مما حمله عليه السيد السند المرتضى فليس بأدون منه فان فيما حمله عليه تكلفات.

أما أولاً، فلانه حمل (٣) الوضوء فيه على معناه اللغوى، و هو اذا كان الكلام من صاحب الشرع بعيد.

و أما ثانياً، فلانه لا بد فيه من القول بحذف المضاف فى قوله «مما» أى:

توضؤوا من مس ما غيرته النار، و الحذف خلاف الاصل، و انما يصار اليه اذا كانت هناك قرينه واضحة، أو لم يصح الكلام بدونها، و هما هنا ممنوعان. و أما حذف العائد، فمشارك بين الوجهين، و هو شائع.

و أما ثالثاً، فلانه يلزم من حمله هذا رجحان غسل اليد بمجرد مس الخبز

ص: ٢٤٢

١- ١) سورة البقره: ٦٠.

٢- ٢) سورة الشورى: ٤٥.

٣- ٣) حمل الوضوء فى عرف الشرع على الوضوء اللغوى الذى هو مجاز فى هذا العرف بدون قرينه واضحة كما هنا بعيد جداً «منه».

و نحوه مما مسته النار، و تخصیصه بماله زهومه و غمر كأنه غير سديد، فتأمل.

قال قدس سره فى الغرر و الدرر: تأویل خبر ان سأل سائل عن الخبر الذى يروى عن زيد بن ثابت، عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: توضؤوا مما غيرت النار.

فقال: ما المراد بالوضوء ها هنا و مذهبكم أن مس ما غيرته النار لا يوجب وضوءاً؟ الجواب: أن معنى توضؤوا أى نظفوا أيديكم من الزهومه، لأنه روى أن جماعه من الاعراب كانوا لا يغسلون أيديهم من الزهومه، فيقولون: فقدتها أشد من ريحها، فأمر عليه السلام بتنظيف الايدى لذلك.

فان قيل: كيف يصح أن تحملوا الخبر على اللفظ اللغوى؟ مع انتقاله بالعرف الشرعى الى الافعال المخصوصه، بدلاله أن من غسل يده أو وجهه لا- يقول بالاطلاق توضأت، و متى سلم لكم أن الوضوء أصله من النظافه، لم ينفعكم مع الانتقال الذى ذكرناه، و كلامه صلى الله عليه و آله أخص بالعرف الشرعى، و حمله عليه أولى من حمله على اللغه.

أقول: حاصل السؤال يرجع الى ما تقرر فى أصول الاصحاب من أن الشارع اذا أمرنا بأمر أو حكم علينا حكماً و خاطبنا بلفظ.

فان كان له حقيقه شرعيه حملناه عليها، كما اذا قال: توضؤوا فان الوضوء فى اللغه النظافه، و فى الشرع الافعال المخصوصه، فنحمله على حقيقته الشرعيه و كذا الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و نحو ذلك.

و ان لم تكن له حقيقه شرعيه، و جب حمله على الحقيقه العرفيه ان كان له فى العرف حقيقه، و الا- رجعنا فيه الى الحقيقه اللغويه، فجعلوا الرجوع اليها بعد أن لم يكن له حقيقه فى الشرع و لا- فى العرف، و هنا له حقيقه شرعيه، فنحمله عليها أولى من حمله على الحقيقه اللغويه.

فما أجاب عنه به السيد السند بقوله قلنا: ليس ننكر أن يكون اطلاق الوضوء

هو المنتقل من اللغة الى عرف الشرع و المختص بالافعال المعينه، و كذلك المضاف منه الى الحدث أو الصلاة و ما أشبههما. فأما المضاف الى الطعام و ما يجرى مجراه فباق على أصله.

ألا- ترى أنهم لو قالوا: توضأت من الطعام و من الغمره، أو توضأت للطعام لم يفهم منه الا- الغسل و التنظيف، فاذا قال: توضأت اطلاقاً، و توضأت من الحدث أو للصلاه، فهم منه الافعال الشرعيه، فليس ينكر ما ذكرنا من اختصاص النقل، لانه كما يجوز انتقال اللفظه من فائده في اللغة الى فائده في الشرع على كل وجه، فكذلك يجوز أن ينتقل على وجه و يبقى من الوجوه التي لم تنتقل منه على ما كان عليه في اللغة.

محل تأمل، مع أن هذا الخبر ليس من قبيل قولهم «توضأت من الطعام» فان الوضوء فيه لم يصف الى الطعام و ما يجرى مجراه، بل هو من قبيل قولهم «توضأت» اطلاقاً، و لذلك ذهب قوم من الفقهاء الى أن المراد به وضوء الصلاه و ذلك لان كلمه «ما» كما يصح حملها على الطعام و نحوه يصح حملها على الماء الحار، بل حملها عليه أولى ليكون الوضوء على معناه الشرعي من غير مزاحمه شبهه، مع غنائه عن الحذف كما سبق فتأمل.

ثم قال قدس سره متصلًا بما نقلناه عنه آنفًا: و قد ذهب كثير من الناس الى أن اطلاق لفظه «مؤمن» منتقل من اللغة الى عرف الدين و مختص باستحقاق الثواب، و ان كان مقيدًا باقياً على ما كان عليه في اللغة.

و يبين ذلك أيضاً ما روى عن الحسن أنه قال: الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر و بعده ينفي اللمم. و انما أراد غسل اليد بغير شك.

و روى عن قتاده أنه قال: غسل اليد وضوء. و روى عكرش أن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله أكل و غسل يده و مسح ببل يده وجهه و ذراعيه و رأسه و قال: هكذا الوضوء مما

على أنه لو كانت هذه اللفظه منتقلة على كل حال الى الافعال الشرعيه المخصوصه لصح أن نحملها فى الخبر على خلاف ذلك، ونردها الى أصلها بالادله، وان كان الاولى لو لا الادله أن نحمل على مقتضى الشرع.

فمن الادله ما رواه ابن عباس أن النبي صَلَّى الله عليه و آله أكل كتف شاه و قام و صلى و لم يتوضأ.

و روى عطاء عن أم سلمه قالت:قربت جنباً مشوياً الى رسول الله صَلَّى الله عليه و آله فأكل منه و صلى و لم يتوض.

و روى محمد بن المنكدر عن جابر أنه قال:كان آخر أمرى من رسول الله صَلَّى الله عليه و آله ترك الوضوء مما مست النار.

و كل هذه الاخبار يوجب العدول عن ظاهر الخبر الاول لو كان له ظاهر، فكيف و قد بينا أنه لا ظاهر له، ثم طول الكلام فى اشتقاق الوضوء بما لا طائل هنا تحته (1).

أقول:غايه ما دلت عليه هذه الادله أن الوضوء فى اللغه أو فى عرف الشرع قد يطلق و يراد به النظافه و غسل اليد مع القرينه، و هذا يؤذن بأن اطلاقه عليها مجاز فى هذا العرف، فيكون بدون القرينه كما فيما نحن فيه حقيقه فى الافعال المخصوصه.

فهذه الادله لنا لا علينا. فكيف توجب العدول عن ظاهر الخبر، و قد عرفت أن له ظاهراً، على أن خبر جابر ليس بنص فيما رامه، بل لا- دلالة لشيء من هذه الاخبار عليه، فان أكل الطعام كما يصح أن يكون قرينه على المعنى اللغوى، كذلك القيام الى الصلاه يصح أن يكون قرينه على المعنى الشرعى، و القرينتان متعارضتان

فلا- يصح الاستدلال بشيء من هذه الاخبار، على أن المراد بالوضوء المذكور فيها فضلاً عن المذكور في غيرها هو المعنى اللغوي، فما جعله دليلاً على وجوب العدول عن ظاهر الخبر الأول غير صالح له، بل هو باق على ظاهره، كما ستطلع عليه إن شاء الله.

قال ابن الاثير في النهاية: الوضوء بالفتح الماء الذي يتوضأ به، كالفطور و السحور لما يفطر عليه و يتسحر به، و الوضوء بالضم: التوضؤ و الفعل نفسه، يقال: توضأت أتوضأً توضؤاً و وضوءاً، و قد أثبت سيبويه الوضوء و الطهور و الوقود بالفتح في المصادر، فهي تقع على الاسم و المصدر، و أصل الكلمه من الوضاءه و هي الحسن، و وضوء الصلاه معروف، و قد يراد به غسل بعض الاعضاء.

و منه الحديث «توضؤوا مما غيرت النار» أراد به غسل الايدي و الافواه من الزهومه. و قيل: أراد به وضوء الصلاه، و قد ذهب اليه قوم من الفقهاء، و منه حديث الحسن «الوضوء بعد الطعام ينفي الفقر و قبله ينفي اللمم».

كذا في نسخه عندنا، و الصواب ما نقله عنه السيد فيما مضى أنه قال:

الوضوء قبل الطعام ينفي الفقر و بعده ينفي اللمم، و قد ورد مثله في أخبارنا أيضاً.

ثم قال ابن الاثير: و منه حديث قتاده «من غسل يده فقد توضأ» (1).

و يمكن أن يستفاد من تضاعيف البحث أن الخبر الأول كان محكماً في برهه من الزمان، ثم نسخ بفعله صلى الله عليه و آله، و اليه يشير خبر ابن عباس و أم سلمه و جابر ابن عبد الله الانصاري، اذ الوضوء فيها محمول على معناه الشرعي، و يدل على أنه صلى الله عليه و آله كان يتوضأ و وضوء الصلاه من مس ما غيرته النار، ثم ترك الوضوء منه في أواخر عمره.

ص: ٢٤٤

فان من البعيد أن يأكل كتف شاه و جنباً مشويّاً منها و لم يغسل يده منه، مع نظافته و نزاهته المشهوره و مبالغته في غسل الأيدي و الافواه من الزهومه، و سيما حال الصلاه و مناجاه رب العزه.

فقول بعض الفقهاء أنه أراد به وضوء الصلاه حق، و لكن ذهابهم اليه بعد نسخه بفعله، فانه كقوله حجه لقوله: صلوا كما رأيتموني أصلي (1). و قد صلى بعد أكل ما غيرته النار من غير وضوء باطل، و لعلهم عثروا على المنسوخ و لم يعثروا على الناسخ، أو لم يتفطنوا أنه ناسخ له كغيرهم، فأبقوه الان على ما عليه كان، و هذا خطأ منهم، و هم فيه معذورون لو كان الامر كما سبق، فتأمل.

و منه يعلم وجه قول السائل في مقام السؤال، و مذهبكم أن مس ما غيرته النار لا يوجب وضوءاً، فان الاماميه و أكثر أهل السنه لا يوجبون ذلك مطلقاً لا وجوباً و لا استحباباً، كما يفيدته تنكير الوضوء الواقع في سياق النفي: اما لكونه منسوخاً، أو لما ذكرناه، أو ذكره السيد السند و ابن الاثير، مع أصالة عدم وجوب الوضوء بل استحبابه بذلك.

و هذا- أي: جواب من استدل به على وجوب وضوء الصلاه، أو استحبابه مما غيرته النار بكونه منسوخاً- هو الاولى، لا ما أجاب به عنه السيد تبعاً للاخرين فانه كما عرفته مشتمل على تكلفات مستغن عنها بما ذكرناه، فتأمل.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (14) محرم الحرام سنه (1411) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفي عنه.

ص: 247

رساله في حكم الغسل في الارض الباردة و مع الماء الباردة

في حكم الغسل في الارض الباردة و مع الماء الباردة

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

ص: ٢٤٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي التَّهْذِيبِ بِثَلَاثِ طَرُقٍ صَحِيحِهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ رَجُلٍ كَانَ فِي أَرْضٍ بَارِدَةٍ، فَيَتَخَوَّفُ أَنْ يَغْتَسِلَ أَنْ يَصِيبَهُ عَنَتٌ مِنَ الْغَسْلِ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يَغْتَسِلُ وَأَنْ أَصَابَهُ مَا أَصَابَهُ.

قال: و ذكر أنه كان وجعا شديدا الوجع، فأصابته جنابه و هو في مكان بارد و كانت ليله شديده الريح بارده، فدعوت الغلمه فقلت لهم: احمولوني فاغسلوني فقالوا: انا نخاف عليك، فقلت: ليس بد، فحملوني و وضعوني على خشبات ثم صبوا على الماء فغسلوني (١).

و فيه عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنابه في أرض بارده و لا يجد الماء و عسى أن يكون الماء جامداً، قال: يغتسل على ما كان، حدثه رجل أنه فعل ذلك فمرض شهراً، فقال: اغتسل على ما كان، فانه لا بد من الغسل. و ذكر أبو عبد الله عليه السلام أنه اضطر اليه و هو مريض فأتوا به متسخاً (٢) فاغتسل و قال: لا بد

ص: ٢٥١

١- ١) تهذيب الاحكام ١/١٩٨، ح ٤٩ و ح ٥١.

٢- ٢) في التهذيب: مسخناً.

و حمل الشيخ فى الاستبصار هذا الخبر على من تعمّد الجنابه، وقال: ان من فعل ذلك ففرضه الغسل على أى حال كان (٢).

أقول: هذا حمل بعيد لا يتمشى فى الخبر المتقدم، فان عاقلاً لا يتعمّد الجنابه و هو مريض مرضاً شديداً لا يقدر معه على حركة أصلاً، كما يصرح به قوله «فحملونى و وضعونى على خشبات ثم صبوا على الماء».

و خاصه اذا كان فى أرض بارده و ليله شديده الريح و البرد، و كان يتخوف ان هو اغتسل أن يصيبه عنت و مشقه من الغسل أيضاً، و هو يعلم أنه ليس له بد من الغسل على أى حال و ان أصابه منه ما أصابه، و كيف يتعمّد الجنابه و يقصد الجماع و هو لشده الوجع لا يقدر عليه؟ فحمل هذا الخبر و ما شاكلة على من تعمّد الجنابه بأباه سوق الكلام.

و فى الخبر الثانى اشكال من وجه آخر، و هو أنه لا سبيل للقول باحتلام المعصوم ليضطر الى الغسل و تعمّد جنابته و هو مريض يعلم أنه لا بد له من الغسل بعيد، و كيف يفعل المعصوم باختياره ما يصير به مضطراً.

الا- أن يقال: ان تلك الجنابه كانت نافعاً لدفع مرضه أو تخفيفه، ففعل ذلك لذلك فاضطر اليه، و هذا ينافى الغرض المسوق له الكلام، اذ حينئذ يستفاد منه أن دفع الضرر البدنى بما أمكن و مهما أمكن شرعاً ضرورى، فكيف يأمر بما يورث المرض المديد و يوجب الضرر الشديد.

هذا و أورد فى التهذيب فى الاستدلال على ما ذهب اليه المفيد من وجوب الغسل على متعمّد الجنابه و ان خاف على نفسه حديثين ضعيفين صريحين فى ذلك

١- ١) تهذيب الاحكام ١/١٩٨-١٩٩.

٢- ٢) الاستبصار ١/١٦٢.

و أورد بعدهما هذا الحديث و ما قبله (١).

أقول:و يؤيده ما فى الفقيه و سئل الصادق عليه السلام عن مجذور أصابته جنابه، فقال:ان كان أجنب هو فليغتسل،و ان كان احتلم فليتيمم (٢).

فانه صريح فى أن من تعمد الجنابه وجب عليه الغسل،لايجاده السبب و ان تضرر و خاف على نفسه.

و المتأخرون خالفوا فى ذلك و أوجبوا عليه التيمم،لعموم قوله تعالى ما جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (٣) وَ لَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (٤).

و استدل بعضهم على ذلك بأن دفع الضرر المظنون واجب عقلاً،و بأن الجماع جائز اجماعاً،فلا يترتب على فاعله مثل هذه العقوبة.

و حمل بعضهم هذين الحديثين على ما اذا كان الضرر المتوقع يسيراً.

و قال شيخنا البهائى قدس سره:و للمنتصر للشيخين أن يقول:ان الحمل على الضرر اليسير يأباه سوق الكلام فى الحديثين،و التكليف بتحمل ضرر الغسل مع جواز الوطى غير مستبعد،كتكليف المحرم بالكفاره عند تغطيه رأسه لمرض،على أن انعقاد الاجماع على اباحه الوطى مع العلم بعدم الماء محل كلام،و سيما بعد دخول الوقت،و وجوب الالقاء الى التهلكه بعد أمر الشارع غير قليل،كوجوب تمكين القاتل ولى الدم من القود،و تمكين المقدوف من استيفاء الحد،و الله أعلم (٥).

أقول:فرق بين الضرر المالى المقدور الممكن تحمله لدفع ضرر بدنى

ص:٢٥٣

١- ١) التهذيب ١/١٩٨-١٩٩.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/١٠٧.

٣- ٣) سوره الحج:٧٨.

٤- ٤) سوره البقره:١٩٥.

٥- ٥) مشرق الشمسيين ص ٣٤٢-٣٤٣.

و الضرر البدنى المظنون أنه يؤدي الى الهلاك، أو الوجد الشديد، و المرض المديد المانع من كثير من الطاعات و العبادات و تحصيل الكمالات النفسانيه و البدنيه، فان تحمله غير واجب، بل الواجب عقلا و نقلا دفعه مهما أمكن.

و لذلك رخص الشارع تغطئه الرأس و أمر بالكفاره، لان دفع الضرر البدنى عنده أهم من دفع الضرر المالى، فقياس أحدهما على الاخر قياس معه فارق. ثم من الظاهر أن أحداً من علماء الامه لم يقل بتحريم الوطى عند العلم بعدم الماء، و خاصه اذا كان الوطى لدفع ضرر بدنى، أو غلبه شهوه مشوشه مخرجه عن حد الحضور فى العبادات.

قال الصدوق فى الفقيه: و أتى أبو ذر رحمه الله النبى صَلَّى الله عليه و آله فقال: يا رسول الله هلكت جامعت على غير ماء، قال: فأمر النبى صَلَّى الله عليه و آله بمحمل فاستترنا به و بماء فاغتسلت أنا و هى، ثم قال: يا أبا ذر يكفيك الصعيد عشر سنين [\(١\)](#).

و هذا صريح فى اباحه الوطى مع العلم بعدم الماء، و فى الاكتفاء بالتيمم و ان طال الزمان كما قال به المتأخرون.

و أما وجوب تمكين القاتل و القاذف، فليس من باب الالقاء الى التهلكه بل هو من باب النجاه منها، بخلاف ترك التيمم و الايتان بالغسل فى الصوره المفروضه، فانه القاء الى التهلكه المنهى عنه عقلا و نقلا، و لا أقل من أن يكون داخل فى باب العسر المنفى بقوله تعالى يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ [\(٢\)](#).

نمقه بيمينه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٢٥) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٥٤

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/١٠٨، برقم: ٢٢٢.

٢-٢) سوره البقره: ١٨٥.

رساله في أفضليه التسبيح على القراءه في الركعتين الاخيرتين

اشاره

في أفضليه التسبيح على القراءه في الركعتين الاخيرتين

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

ص: ٢٥٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى فضل التسييح على فاتحه الكتاب، و الصلاة على نبيه الذى أوتى فصل الخطاب، و على آله المعصومين و عترته الممتازين فى كل باب.

و بعد: فان السبب المقدم لنا على تأليف هذه العجالة و ترتيب هذه الرسالة أنى كنت ليله من شهر الله الاعظم فى صحبه بعض الاصحاب فى دار ضيافه.

فانجر كلامنا مع بعض الاحباب الى المفاضله بين القراءه و التسييح، فقال:

انى كنت منذ مده كذا و كذا متحيراً فيه و متردداً الى أن استخرت بالله ربنا فى اختيار أحدهما، فاستبان لى أن القراءه أفضل من التسييح.

قلت: ان المراد بالافضل هنا الاكثر ثواباً، و هذا أمر لا يحصل العلم به الا باخبار من أخبره الله و رسوله بذلك، و حينئذ فلا بد فى زماننا هذا من الرجوع الى الاخبار المنقوله عن الاخبار، فما دلت عليه فى باب المفاضله فهو المتبع.

فشرعت فى نقلها و ترجيح بعضها على بعض سناً و متناً، مستعيناً بالله و متوكلاً عليه و مفوضاً أمورى كلها اليه.

فأقول و أنا العبد الضعيف النحيف الفانى الجانى محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندرانى عفى الله عنهما: اختلف الاصحاب باختلاف الاخبار فى أن القراءه فى ثالثه المغرب و الاخيرتين من الظهرين و العشاء الآخره، هل هى

أفضل مطلقاً من التسبيح، أو التسبيح أفضل مطلقاً منها، أو هما متساويان في الفضيله، أو القراءه أفضل للامام و للمنفرد التسبيح؟ فذهب الى كل ذاهب منا.

فالاول ذهب اليه التقي (1)، لروايه محمد بن حكيم، وهو و ان كان صاحب كتاب و من متكلمي أصحابنا، الا أنهم لم ينصوا فيه بتوثيق، قال: سألت أبا الحسن عليه السلام أيما أفضل القراءه في الركعتين الاخيرتين أو التسبيح؟ فقال: القراءه أفضل (2).

و الثاني ذهب اليه ابن ادريس و ابن بابويه، لروايه محمد بن عمران، قال التقي المتقي في شرحه على الفقيه: طريق الصدوق اليه حسن و كتابه معتمد (3).

و الظاهر أنه كان في نسخه قدس سره محمد بن حمران بالحاء المهمله، فان للصدوق اليه ثلاث طرق كلها حسن، و له كتاب معتمد، و لكن المذكور في نسخ الفقيه هنا محمد بن عمران بالعين المهمله، و طريق الصدوق اليه ضعيف، و هو نفسه مجهول، و لا كتاب له أصلاً، معتمداً أم غير معتمد.

قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام فقلت لاي عله صار التسبيح في الركعتين الاخيرتين أفضل من القراءه؟ فقال: لان النبي صلى الله عليه و آله لما كان في الاخيرتين ذكر ما رأى من عظمه الله عز و جل فدهش، فقال: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر، فلذلك صار التسبيح أفضل من القراءه (4).

و قال ابن أبي عقيل: التسبيح أفضل و لو نسي القراءه في الاولتين، لروايه معاويه بن عمار عن الصادق عليه السلام في ناسي القراءه في الاولتين فيذكر في الاخيرتين،

ص: ٢٥٨

١-١) المراد به أبو الصلاح «منه».

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٨/٢-٩٩.

٣-٣) روضه المتقين ٢٤٣/١٤.

٤-٤) من لا يحضره الفقيه ٣٠٩/١.

قال: انى أكره أن أجعل آخر صلاتى أولها (١).

و ذهب الشيخ فى الاستبصار الى أن الامام الافضل له القراءه (٢)، وهذا هو القول بالتفصيل، و هو أن القراءه أفضل للامام و للمنفرء التسبيح، و استحسنة العلامه فى التذكره و لم يعلله بشىء.

و فى صحيحه منصور بن حازم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: اذا كنت اماماً فاقراً فى الركعتين الاخيرتين بفاتحه الكتاب، و ان كنت وحدك فيسعك فعلت أو لم تفعل (٣).

و فى روايه جميل بن دراج قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عما يقرأ الامام فى الركعتين فى آخر الصلاه، فقال: بفاتحه الكتاب و لا يقرأ الذين خلفه و يقرأ الرجل فيهما اذا صلى وحده بفاتحه الكتاب (٤).

و قال ابن الجنيء: يستحب للامام التسبيح اذا تيقن أنه ليس معه مسبوق، و ان علم دخول المسبوق أو جوزه قرأ ليكون ابتداء الصلاه للداخل بقراءه و المأموم يقرأ فيهما، و المنفرء يجزيه ما فعل.

و ذهب الشيخ فى أكثر كتبه الى أنهما متساويان فى الفضيله، لموثقه على ابن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الركعتين الاخيرتين ما أصنع فيهما؟ فقال: ان شئت فاقراً فاتحه الكتاب، و ان شئت فاذكر الله فهو سواء، قال قلت:

فأى ذلك أفضل؟ فقال: هما و الله سواء ان شئت سبحت و ان شئت قرأت (٥).

أقول: على بن حنظله لا قدح فيه و لا مدح، سوى أنه كان من رواه الباقرين

ص: ٢٥٩

١-١) تهذيب الاحكام ١٤٦/٢، ح ٢٩.

٢-٢) الاستبصار ٣٢٢/١.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٩٩/٢.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٢٩٥/٢، ح ٤٢.

٥-٥) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٧.

عليهما السلام. ولا يخفى أن سؤاله عن أفضليه أحدهما على الآخر بعد حكمه عليه السلام بأنهما متساويان في الفضليه مما لا محل له، بل هو مما يدل على سوء فهمه، أو عدم ادعائه بما قال الامام عليه السّلام، ولذلك أكدّه بالقسم في قوله «هما والله سواء» ومن هذا شأنه فالاعتماد على روايته مشكل، فروايته هذه مما يقدر فيه، فتأمل.

فصل ظاهر الصدوق يفيد تعيين التسييح مطلقا للامام والمنفرد

ظاهر الصدوق يفيد تعيين التسييح مطلقا للامام والمنفرد،

و استشهد عليه بما رواه باسناده المعتبر عن الفضل بن شاذان في جملة العلل التي ذكرها عن الرضا عليه السلام أنه قال: انما جعل القراء في الركعتين الاولتين و التسييح في الاخيرتين للفرق بين ما فرض الله عز و جل من عنده و بين ما فرض الله من عند رسول الله صلى الله عليه و آله (١). قيل (٢): و لما كانت الاخبار المتواتره مع الاجماع دالتين على التخيير بينهما، فيحمل الخبر على أنه يتعين الحمد فيما فرضه الله و يجوز التسييح فيما فرضه رسول الله صلى الله عليه و آله، و هذا القدر كاف للفرق (٣).

أقول: و فيه تكلف، لان صريح الخبر كما يدل على تعيين الحمد فيما فرضه الله يدل على تعيين التسييح فيما فرضه رسول الله صلى الله عليه و آله، فحمل أحدهما على الجواز و الآخر على الوجوب لا يخلو من تعسف، و دعوى التواتر و الاجماع مع مخالفه مثل الصدوق غير مسموعه.

كيف؟ و قد قيل: لم يتحقق الى الان خبر خاص بلغ حد التواتر الا واحد

ص: ٢٦٠

١-١ من لا يحضره الفقيه ٣٠٨/١.

٢-٢ المراد بهذا القائل مولانا التقى المتقى قدس سره «منه».

٣-٣ روضه المتقين ٣١١/٢.

أو اثنين، حتى قال أبو الصلاح من سئل عن إبراز مثال لذلك أعياه طلبه.

و لا شك أن الاحوط في مثل هذا الزمان هو العمل بما عليه الصدوق، لان مثل هذا التكلف لا يجرى في مثل صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: لا- تقرأ في الركعتين الا-خيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئاً اماماً كنت أو غير امام، قلت: فما أقول فيهما؟ قال: ان كنت اماماً أو وحدك فقل سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله ثلاث مرات تكمل تسع تسبيحات ثم تكبر و تركع (1).

الا أن يحمل النهى فيه على التنزيه، و مع ذلك فما نحن بصدد اثباته و هو مرجوحه القراءه و راجحه التسبيح في الاخيرتين من الاربع و ثالثه المغرب ثابت، و هو ظاهر.

فصل خبر محمد بن عمران، و كذا الفضل بن شاذان معلل

خبر محمد بن عمران، و كذا الفضل بن شاذان معلل،

و الخبر المعلل مقدم على غيره، كما تقرر في الاصول، فيلزم اطراح روايتى ابن حنظله و محمد بن حكيم، حيث لا يمكن التوفيق بينهما و بينهما.

و منه يظهر وهن القول بأفضليه القراءه و المساواه.

و أما القول بالتفصيل، فان رجح على القول بأفضليه التسبيح مطلقاً، بأن العمل بالدليلين و التوفيق بينهما يقتضى حمل روايه أفضليه القراءه على الامام و أفضليه التسبيح على المنفرد، رجح القول بأفضليه التسبيح مطلقاً.

بما في الفقيه و التهذيب و الاستبصار عن الحسين بن سعيد عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: اذا أدرك الرجل بعض الصلاه وفاته بعض خلف امام يحتسب الصلاه خلفه، جعل أول ما أدرك أول صلاته،

ص: ٢٤١

ان أدرك من الظهر أو العصر أو العشاء الركعتين و فاتته ركعتان قرأ في كل ركعه مما أدرك خلف الامام في نفسه بام الكتاب و سورة، فان لم يدرك السوره تامه أجزأته أم الكتاب.

فاذا سلم الامام قام فصلى ركعتين لا يقرأ فيهما، لان الصلاه، انما يقرأ فيها في الاولتين في كل ركعه بام الكتاب و سوره، و في الاخيرتين لا يقرأ فيهما، انما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءه، فان أدرك ركعه قرأ فيها خلف الامام فاذا سلم الامام قام فقرأ أم الكتاب و سوره ثم قعد فتشهد، ثم قام فصلى ركعتين ليس فيهما قراءه (1).

فانه حديث صحيح صريح في عدم جواز القراءه، أو مرجوحيتها في الاخيرتين مطلقاً للامام و للمنفرد.

فان قلت: المشهور أنه مخير في الاخيرتين بين التسبيح و القراءه، بل ادعى العلامه في المختلف اجماع علمائنا عليه، و هذا يفيد أن القراءه فيهما لا كراهه فيها.

قلت: ليس كذلك الامر، لان التخير بين الافضل و المفضول جائز، كالتخير بين الجمع و الظهر على القول به، مع كون الاولى أفضل الواجبين، فتكون الثانيه مكروهه، بمعنى أنها أقل ثواباً كما فيما نحن فيه، فان التسبيح أفضل من القراءه مطلقاً، كما دل عليه كثير من الاخبار، فتكون القراءه مكروهه بهذا المعنى.

و أما قول بعض (2) الافاضل المتأخرين ان القراءه للامام أفضل، لاحتمال لحوق بعض المأمومين، و الامام في الحقيقه يقرأ بدل المأموم، فاذا قرأ فاتحه الكتاب

ص: ٢٤٢

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٩٣/١، تهذيب الاحكام ٤٥/٣، الاستبصار ٤٣٦/١.

٢- ٢) المراد بهذا البعض آخوندنا التقى المتقى قدس سره «منه».

فكانه قرأ المأموم، ولو لم يقرأ فكأنما لم يقرأ المأموم الفاتحه و لا صلاه الا بها و ان كانت قراءه الامام فى الاولتين قائمه مقام قراءه المأموم مطلقاً، لكنه ان قرأ فى الاخيرتين أيضاً كان أتم و أظهر.

و ما ورد من نفي القراءه أو النهى عنها فيهما، فمحمول على عدم وجوب العينى أو التنزيهى بالنسبه الى المنفرد، و بالنسبه الى الامام على عدم وجوب العينى.

فهو مع أنه مأخوذ من كلام ابن الجنيد و قد سبق محل نظر، لان خلو صلاه المأموم عن قراءته مما لا محذور فيه و لا مانع منه، بل هو كذلك بالنسبه الى من أدرك أول الصلاه فضلاً عن غيره.

و أما قوله عليه السلام «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» (١) فانما هو فى صورته الانفراد، و بالنظر الى القادر عليها لا فى الجماعه، مع أن قراءه الامام لما كانت قائمه مقام قراءه المأموم، صدق أن صلاته أيضاً مقرونه بقراءه الفاتحه، فالحديث على عمومته، فتأمل.

و لعله قدس سره رام بآخر كلامه أن يجمع بين الاخبار الوارده فى المسأله (٢) فتكلف بما ترى، و دون جمعه خرط القتاد، كما أشار اليه زين المحققين فى شرحه على اللمعه بعد الايماء الى الروايات الداله بعضها على أولويه الحمد من التسبيح مطلقاً، و بعضها على أفضلية التسبيح مطلقاً، و بعضها على أفضليته لغير الامام، و بعضها على تساويهما.

ثم قال: و بحسبها اختلفت الاقوال و اختلف اختيار المصنف رحمه الله، فهنا رجح القراءه مطلقاً، و فى الدروس للامام و التسبيح للمنفرد، و فى البيان

ص: ٢٤٣

١-١) عوالى اللئالى ١٩٤/١ و ٢١٨/٢ و ٨٢/٣.

٢-٢) اشاره الى خروج العاجز عن القراءه، فلا بد من التخصيص.

جعلهما له سواء، و تردد (١) في الذكرى بقوله: و الجمع بين الاخبار هنا لا يخلو من تعسف (٢).

و هو كذلك بل لا بد من رد بعضها و قبول بعض آخر، كما أشرنا اليه، فتأمل فيه حقه.

فصل ما يدل من الاخبار على رجحان التسييح

[ما يدل من الاخبار على رجحان التسييح]

و مما يدل على رجحان التسييح خبر رجاء الذي كان مع أبي الحسن الرضا عليه السّلام في طريق خراسان، قال: و كان يسبح في
الاخراوين، يقول: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر ثلاث مرات (٣).

و حكم الصدوق (٤) بصحته، فان مداومته عليه السّلام عليه في الاخبار دليل على رجحانه، و لعله عليه السّلام كان يجهر به، و
لذلك سمعه منه الراوى و عد عدده، فهو يؤيد القول بعدم وجوب الاخفات فيه.

قال في الذكرى: هل يجب الاخفات فيه؟ الاقرب نعم تسويه بينه و بين المبدل و نفاه ابن ادريس للاصل و عدم النص. قلنا: عموم
الاخفات في الفريضة كالنص مع اعتضاده بالاحتياط (٥).

ص: ٢٦٤

١-١) انما حكم بتردد في الذكرى لانه ذكر فيه الاخبار و الاقوال الواردة في المسأله و لم يرجح واحداً منها، فعلم أنه متوقف
فيه «منه».

٢-٢) شرح اللمعه ١/٢٥٩-٢٦٠.

٣-٣) وسائل الشيعه ٤/٧٨٢، ح ٨.

٤-٤) من لا يحضره الفقيه ١/٣٠٨.

٥-٥) الذكرى ص ١٨٩.

و فيه أن التسويه بينهما غير لازمه، و لذلك جوزوا الجهر في صلاة الاحتياط و هي بدل عما يجب فيه الاخفات. و أما أن عموم الاخفات في الفريضة كالنص، فغير واضح، و الاحتياط ليس بدليل شرعى فكيف يعضده؟ بخلاف الاصل فانه دليل شرعى و حجه بالاتفاق.

و يدل على رجحانه أيضاً مع جواز الجهر فيه صحيحه محمد بن قيس عن أبى جعفر عليه السّلام قال: كان أمير المؤمنين عليه السّلام اذا صلى يقرأ فى الاولين من صلاة الظهر سراً و يسبح فى الاخيرتين على نحو من صلاته العشاء، و كان يقرأ فى الاولين من صلاة العصر سراً و يسبح فى الاخيرتين على نحو من صلاته العشاء، و كان يقول: أول صلاة أحدكم الركوع (١). و التقريب ما مر.

و قال التقى المتقى فى شرحه: الظاهر أن المماثلة فى الجهر، فيدل على جواز الجهر فى التسبيح، كما ذهب اليه جماعه.

أقول: و يدل على رجحان التسبيح أيضاً صحيحه عبيد الله بن على الحلبي عن أبى عبد الله عليه السّلام قال: اذا قمت فى الركعتين لا تقرأ فيهما، فقل الحمد لله و سبحان الله و الله أكبر (٢).

و يظهر منه عدم وجوب الترتيب و جواز الاكتفاء بثلاث تسبيحات، و الاول استقر به صاحب المعبر للاصل، و اختلاف الروايه فى تعيينه.

و قيل: يجب فيه الترتيب، كما صوره فى روايه (٣) زراره أخذاً بالمتيقن، و ما فى المعبر لا يخلو من اعتبار، و ان كان الترتيب على ما ورد به النقل بخصوصه أحوط.

ص: ٢٦٥

١-١) تهذيب الاحكام ٩٧/٢، ح ١٣٠.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٩/٢، ح ١٤٠.

٣-٣) قد مرت تلك الروايه «منه».

و صحیحہ عبید بن زرارہ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الركعتين الأخيرتين من الظهر، قال: تسبيح و تحمد و تستغفر لذنبك، و ان شئت فاتحه الكتاب فانها تحميد و دعاء (١).

فانها أيضاً تدل على رجحان التسبيح، و جواز الاكتفاء به و بالتحميد و الاستغفار كما يدل عليه و على جواز الاكتفاء بتسبيحه واحده ما رواه العامه عن سيدنا أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: اقرأ في الاولتين و سبح في الأخيرتين (٢). و هذه الاخبار يعم الامام و المنفرد، فلا تغفل.

فصل ما يجرى من التسبيح في الركعتين الأخيرتين

[ما يجرى من التسبيح في الركعتين الأخيرتين]

اتفقوا على أنه يجرى التسبيح بدل الحمد في ثلثه المغرب و الأخيرتين من الظهرين و العشاء الآخرة، و اختلفوا في قدره:

فالمفيد في المقنعه (٣) أربع تسبيحات، لصحيحه زراره عن الباقر عليه السلام يجرى في الركعتين الأخيرتين أن تقول: سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر و تكبر و تر كع (٤).

و الشيخ في النهايه (٥) و الاقتصاد (٦) يكرر ذلك ثلاثاً، فيكون اثنتا عشره

ص: ٢٦٦

١-١) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٦.

٢-٢) وسائل الشيعة ٧٩٢/٤، ح ٥.

٣-٣) المقنعه ص ١١٣.

٤-٤) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٥.

٥-٥) النهايه ص ٧٦.

٦-٦) الاقتصاد ص ٢٦١.

تسيحجه. و الظاهر أن مستنده خبر رجاء الذى حكم الصدوق بصحته، و قد سبق فى أول الفصل السابق.

فقول السيد فى المدارك: و لم نقف على مستند لهذا القول (1) لا يقدر فيه، لان عدم وقوفه عليه و لعله كان لقصوره فى التبع لا يدل على عدم وجوده.

نعم ليس للقول بالعهده باسقاط التكبير فى غير الثالثه مستند صريح، و لعله كان له عليه مستند و لم يصل اليه، لتصادم الدول الباطله و تبين الاهواء العاطله و اندراس بعض الاصول، فان من المستبعد أن يحكم بحكم فقيه من فقهاءنا عادل و لم يكن له عليه دليل شرعى يعتمد عليه، أو تركن نفسه اليه، فان عدالته مانعه من ذلك.

هذا و قال ابن بابويه و أبو الصلاح: انه تسع تسيحات، لصحيحه زراره و قد سبقت.

و قال ابن أبى عقيل: يقول سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله أكبر سبعاً أو خمساً، و أدناه ثلاث فى كل ركعه، و لم نجد له عليه مستنداً.

و لكن ذكر فى الذكرى أنه لا بأس باتباع هذا الشيخ العظيم الشأن فى استحباب تكرار ذكر الله تعالى، و لعل الوجه فيه ما أوامناً اليه، و الا- فالعبادات توقيفيه لا- بد و أن تكون متلقاه من الشارع، و لا يكفى فيها مجرد اتباع الشيخ و ان كان عظيم الشأن، الا أن يكون له على ما ذهب اليه مستند شرعى.

و على أى حال فالاجود هو الاثني بالاثني عشر تسيحجه على قصد الوجوب، و ان انضم اليه الاستغفار، لصحيحه عبيد عن الصادق عليه السلام: و تستغفر لذنبك (2).

كان أجمل.

ص: ٢٤٧

١-١) المدارك ص ١٩٥.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٩٨/٢، ح ١٣٦.

و بالجمله الواجب هنا أمر كلى يتأدى بالفرد الاضعف و الاقوى، اذ قد تقرر فى مقره أن وجود الكلى فى الخارج و تحققه فى ضمن جزئياته لا يلزم أن يكون على وجه واحد، بل قد يتفاوت بالقوه و الضعف.

و أقوى الافراد هنا الاثنا عشره، ثم العشره، ثم التسعه، ثم الاربعه، بل يظهر من الاخبار أن مطلق التسييح كاف، و انه يجوز الاكتفاء بالتسييح و التحميد و الاستغفار، بل ثلاث تسيحات، بل تسيحه واحده، الا أن الاحوط هو التسيحات الاربع مع الاستغفار، و ان أتى بالتسع مع الاستغفار كان أتم، و أكمل منه الاثنا عشره مع الاستغفار، و العلم عند الله و عند أهله المصطفين الاخبار صلوات الله عليهم ما بقيت الليل و النهار.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (٢٦) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٦٨

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢١)

رساله في تحقيق وجوب غسل مس الميت

اشاره

في تحقيق وجوب غسل مس الميت

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

ص: ٢٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم قال صاحب المدارك فيه بعد نقل قول المصنف قدس سرهما «و الواجب من الغسل ما كان لصلاه واجبه، أو طواف، أو لمس كتابه القرآن ان وجب، أو لدخول المساجد، أو لقراءه العزائم ان وجبا»: ربما ظهر من اطلاق العبارة وجوب الغسل لهذه الامور الخمسه فى جميع الاحداث الموجيه له، و هو مشكل.

ثم فصل المسأله الى أن قال: و أما غسل المس، فلم أقف على ما يقتضى اشتراطه فى شىء من العبادات، و لا مانع من أن يكون واجباً لنفسه، كغسل الجمعه و الاحرام عند من أوجبهما. نعم ان ثبت كون المس ناقضاً للوضوء اتجه وجوبه للامور الثلاثه المتقدمه، الا أنه غير واضح.

و قد استدل عليه بعموم قوله عليه السلام: كل غسل قبله وضوء الا غسل الجنابه.

و هو مع عدم صحه سنده غير صريح فى الوجوب، كما اعترف به جماعه من الاصحاب و معارض بما هو أصح منه (1).

أقول: على القول (2) بوجوب غسل المس، كما هو ظاهر غير واحد من

ص: ٢٧١

١-١) مدارك الاحكام ١٦/١.

٢-٢) اشاره الى خلاف السيد فانه لم يقل بوجوبه «منه».

الاحبار، فكما يحتمل أن يكون واجباً لنفسه، يحتمل أن يكون واجباً لغيره من العبادات التي منها الصلاة.

و الاحتمالان هنا متكافئان، لعدم ما يدل على خصوص أحدهما، فكما لا مانع من أن يكون واجباً لنفسه لا مانع من أن يكون واجباً لغيره.

فاذا توضحاً المكلف وضوء الصلاة، ثم اغتسل غسل المس، ثم صلى ما وجب عليه من الصلاة مثلاً، فقد حصل اليقين ببراءة الذمه و الخروج عن عهده التكليف على قول جميع الاصحاب، بخلاف ما اذا لم يفعل واحداً منهما، فانه حينئذ ليس على يقين منهما، و هو مكلف بتحصيل البراءة اليقينية اذا كان قادراً عليه، فيشبهه أن يكون هذا منظور المحقق من اطلاق عبارته، و لا- شك أنه الاحوط، فخذ الحائط لدينك لتكون في العمل على يقينك.

و قال في الدروس: و لا- يمنع هذا الحدث من الصوم و لا- من دخول المساجد على الاقرب، نعم لو لم يغسل العضو اللامس و خيف سريان النجاسة الى المسجد حرم الدخول و الا فلا (1).

و يظهر منه أنه يمنع من الصلاة و الطواف و مس كتابه القرآن و من قراءة العزائم.

و فيه أنه ان كان كالحدث الاصغر، فكما لا- يمنع من دخول المساجد، لا- يمنع من قراءة العزائم أيضاً و ان كان كالحدث الا- كبير، فكما يمنع من قراءة العزائم يمنع من دخول المساجد أيضاً، و لعل المراد أنه لا يمنع من الاجتياز فيها، و ان كان يمنع من اللبث فيها.

و لكن ظاهر قوله «و لا يمنع من الصوم» يفيد أنه كالحدث الاصغر، فلا يمنع من اللبث في المساجد و من قراءة العزائم، كما أشار اليه صاحب الرسالة

ص: ٢٧٢

الجعفريه بقوله:و الواجب من الغسل ما كان لواجب الصلاه و الطواف و مس كتابه القرآن،أو لدخول المساجد مع اللبث في غير المسجدين،أو قراءه العزائم ان وجبا إلا غسل المس.

قال الشارح:و لما كان مس الميت لا- يمنع من دخول المساجد و قراءه العزائم استثنى غسل المس من الحكم المذكور،لانه كالحديث الاصغر،فكل عبادته غير مشروطه بالوضوء فهي تقع من الماس و يجوز له الاتيان بها انتهى.

و يظهر منه أن مس الميت ينقض الوضوء و يوجب الغسل،و ان الماس لا- يجوز له الاتيان بأحد الامور الثلاثة الاوله الا- بعد الاتيان بغسل المس.

و قال الشيخ زين الدين في شرح الشرائع:و وجوب الغسل لدخول المساجد ثابت في جميع الاحداث الموجه له عدا مس الميت،فانه لا- يمنع دخول المسجد قبل الغسل،و مقتضاه أنه يمنع من دخول الصلاه و الطواف و من مس كتابه القرآن و قراءه العزائم قبل الغسل،و هو صريح في كونه واجباً لغيره،كما هو أحد احتمالي الاخبار الداله على وجوبه.

كصحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال قلت:الرجل يغمض الميت أ عليه غسل؟قال:اذا مسه بجرارته فلا،و لكن اذا مسه بعد ما يبرد فليغتسل قلت:

فالذي يغسله يغتسل؟قال:نعم (١).

و صحيحه عاصم بن حميد قال:سألته عن الميت اذا مسه الانسان أ فيه غسل؟ قال فقال:اذا مسست جسده حين يبرد فاغتسل (٢).

و صحيحه اسماعيل بن جابر قال:دخلت على أبي عبد الله عليه السلام حين مات

ص:٢٧٣

١-١) تهذيب الاحكام ١/٤٢٨-٤٢٩، ح ٩.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١/٤٢٩، ح ١٠.

ابنه اسماعيل الاكبر (١)، فجعل يقبله و هو ميت، قلت: جعلت فداك أ ليس لا ينبغي أن يمسه الميت بعد ما يموت و من مسه فعليه الغسل؟ فقال: أما بحرارته فلا بأس انما ذاك اذا برد (٢).

و صحيحه حريز عن أبي عبد الله عليه السلام من غسل ميتاً فليغتسل، قلت: فان مسه قال: فليغتسل، قلت: ان أدخله القبر، قال: لا غسل عليه (٣).

و صحيحه معاويه عنه عليه السلام الذى يغسل الميت عليه غسل؟ قال: نعم، قلت: فاذا مسه و هو سخن، قال: لا غسل عليه فاذا برد فعليه الغسل، قلت: البهائم و الطير اذا مسها عليه غسل؟ قال: لا ليس هذا كالانسان (٤).

و صحيحه محمد بن الحسن الصفار كتب اليه رجل أصاب يديه أو بدنه ثوب الميت الذى بلى جلده قبل أن يغسل، هل يجب عليه غسل يديه أو بدنه؟ فوقع اذا أصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل (٥) فان هذا الوجوب كما يحتمل أن يكون لنفسه يحتمل أن يكون لغيره، مع أن الاول لا- ينافى الثانى فقد يجتمع الوجوبان كما فى الوضوء عند من قال بوجوبه لنفسه، فانه و ان كان واجباً فى نفسه موسعاً لا يتضيّق الا بظن الوفاء، أو ضيق العباده المشروط فيها.

الا أنه قد يعرض له الوجوب حين اراده الصلاه باعتبار التوصل به اليها

ص: ٢٧٤

-
- ١- ١) الاكبر صفه للابن لا لاسماعيل، فلا يتوهم أنه كان له عليه السلام ابنان مسميان باسماعيل الاكبر و الاصغر «منه».
 - ٢- ٢) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١١.
 - ٣- ٣) تهذيب الاحكام ١٠٨/١، ح ١٥.
 - ٤- ٤) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١٢.
 - ٥- ٥) تهذيب الاحكام ٤٢٩/١، ح ١٣.

و كونه من مصالحها، كما هو ظاهر الآيه (١)، فان من البين أن هذا القائل لا- ينفي عنه هذا الوجوب، فليكن الامر فيما نحن فيه كذلك.

بل نقول: لا يبعد أن يستفاد من قوله عليه السّلام «فقد يجب عليك الغسل» وجوبه لغيره، اذ لو كان وجوبه لنفسه لم يدخل عليه قد و قد، بأن يكون واجباً في وقت دون وقت، و انما ذلك اذا كان واجباً لغيره.

لان مسه في غير وقت العباده المشروط فيها لا يوجب الغسل في ذلك الوقت و انما يوجبه اذا كان في وقتها، أو دخل عليه الوقت و لما يغتسل، فان المس قبل دخول الوقت كالحدث قبله، و هو و ان كان من أسباب الغسل الا أنه لا يجب الا بعد دخوله.

و الحاصل أنه عليه السّلام أشار ب«قد» الداله على التقليل في هذا المحل الى أن غسل المس انما يجب وقت وجوب العباده المشروط فيها، و مقتضاه أنه لو قدمه على ذلك الوقت لا يكون واجباً لتلك العباده، فان كانت الذمه بريئه مع ذلك من عباده اخرى واجبه نوى الندب، و بذلك يثبت ما عليه جل الاصحاب بل كلهم من وجوب غسل المس لغيره، فتأمل.

و الا يحوط أن يكتفى المغتسل هذا في نيته اذا وقع الغسل خارج وقت العباده المشروط فيها بالقربه (٢)، ليكون صحيحاً على المذهبين، فتأمل.

ص: ٢٧٥

١ - ١) يظهر من بعض الاخبار و ظاهر الآيه الوجوب لغيره، و من بعضها الوجوب لنفسه، و لا منافاه بين أن يكون واجباً لنفسه، و باعتبار اشتراط الصلاه به يكون واجباً لغيره «منه».

٢ - ٢) الاحتياط في هذا الغسل قبل الوقت اذا لم تكن الذمه مشغوله أن ينوى القربه بدون نيه الوجوب و الندب، بل الاظهر هو الاكتفاء بها مطلقاً «منه».

المشهور بين الاصحاب وجوب غسل المس، وهو الظاهر من الاخبار المذكوره و غيرها، فانها واضحه الدلالات على وجوبه، و خاصه قوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن الحسن الصفار «فقد يجب عليك الغسل» فانه صريح فى وجوبه.

فهذا مع قطع النظر عن الاوامر المذكوره فى تلك الاخبار و ما فى معناها من قولهم عليهم السلام فعليه الغسل و نحوه كاف فى اثبات الوجوب، فان حمل لفظ الوجوب على خلاف ظاهره كتأكد الاستحباب من غير قرينه واضحه و لا ضروره داعيه، تكلف صرف، و تعسف بحت، و خروج عن القاعده المقرره عندهم، فان مدار الاستدلال بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر.

قالوا: و القول بأنهم عليهم السلام قد يحكمون حكماً ظاهرياً و هم لا يريدونه قول المرجئه، فانهم يجوزون أن يعنى من النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبهم قريب من مذهب الحشويه، و هم طائفه يجوزون أن يخاطبنا الله بالمهمل، لان اللفظ بالنسبه الى خلاف الظاهر من غير بيان مهمل، كما تقرر فى مقرره، و صرح به السيد فى حواشيه على الكشاف.

فقول بعض (1) الافاضل المتأخرين فى مقام نصره مذهب السيد المرتضى، حيث ذهب الى استحباب هذا الغسل بعد أن نقل نبذه من تلك الاخبار، و لا يخفى أن الامر و ما فى معناه فى أخبارنا غير واضح الدلاله على الوجوب.

فالاستناد الى هذه الاخبار فى اثبات الوجوب لا يخلو عن اشكال الا أن يصار الى ما قيل من أن اطلاق الواجب على المستحب و النهى على المكروه و الحرام

ص: ٢٧٦

(١ - ١) المراد بهذا البعض صاحب الذخيره قدس سره فيه «منه».

عليه، و المكروه على الحرام، و استعمال ينبغي في الواجب، و لا- يجوز في المكروه في الاخبار واقع، و الاستبعاد باعتبار الانس باصطلاح الفقهاء و الاصوليين و لكل قوم اصطلاح، و فيه أيضاً اشكال، فتأمل فيه ليرفع عنك الاشكال و يظهر لك الاشكال.

كتبه بيمناه الجانيه الفانيه العبد الجاني محمد بن الحسين المشتهر باسماعيل المازندراني عفى الله عنهما.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٢٧) محرم الحرام سنه (١٤١١) هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد الفقير السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٧٧

رساله في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه

في حكم شراء ما يعتبر فيه التذكيه

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

ص: ٢٧٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي التَّهْذِيبِ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنِ صَفْوَانَ عَنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْحِجَّاجِ، قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الْفِرَاءِ أَشْتَرِيهِ مِنَ الرَّجُلِ الَّذِي لَعَلِّي لَا أَثِقُ بِهِ، فَيَبِيعُنِي عَلَى أَنَّهَا ذَكِيهٌ، أَيْبِعُهَا عَلَيَّ ذَلِكَ، فَقَالَ: إِنْ كُنْتَ لَا تَثِقُ بِهِ فَلَا تَبِعْهَا عَلَيَّ أَنَّهَا ذَكِيهٌ، إِلَّا أَنْ تَقُولَ قَدْ قِيلَ لِي إِنَّهَا ذَكِيهٌ (١).

أقول: هذا حديث صحيح صريح في أن الأصل عدم التذكية، كما هو المشهور بين الأصحاب، ولا لكان جائزاً له أن يبيعها على أنها ذكويه، للأصل و سيما إذا انضم إليه أخبار البائع المسلم، كما يشمله ترك الاستفصال فإنه دليل عموم المقال بأنها ذكويه و ان كان ممن لا يثق به، فإنه مؤيد للأصل الذي هو دليل عقلي و حجه بالاجماع.

بل نقول: وفيه دليل على أن مجرد عدم العلم بعدم التذكية غير كاف في ذلك، و ان انضم إليه أخبار من لا وثوق به بالتذكية، و ان أخبار الموثوق به كاف في حصول العلم الشرعي بالتذكية و جواز الأخبار بها من نفسه و ان لم يسنده إلى غيره، و ذلك بحسب مفهوم الشرط، و هو حجه كما ثبت في محله.

و منه يستنبط أن خبر الواحد الثقة حجه، و حينئذ فيجوز له أن يبيعها على

ص: ٢٨١

أنها ذكیه من غیر أن یقول قد قیل لی انها ذكیه. و یؤید هذا المفهوم ما تقرر فی الاصول أن خبر الواحد العدل حجه فی النقلیات، و حیثئذ فیجوز للمشتري أن یبعتها علی أنها ذكیه كما قلناه.

و لكنه یناقشه ما تقرر عندهم من أن الاصل فی أفعال المسلمین الصحه، قالوا:

و هذه قاعده ورد بها النص عن الائمه علیهم السلام و أجمع علیہ العلماء الاعلام، و علیها مدار تفاریع الاحكام.

منها: أن أحداً من المسلمین لو أخبر عن شیء كان نجساً أنه طهره قبل قوله، لان الاصل فی أقواله الصحه، اذ القول فعل لسانی، و قد سبق أن الاصل فی أفعالهم الصحه.

فان علی هذا الاصل كان ینبغی قبول قوله فی اخباره بالتذکیه، ثقہ كان أم غیر ثقہ، لان ما تقرر عندهم من القاعده الوارد بها النص لا- اختصاص له بالثقہ كما هو واضح، و مع ذلك لا فرق بین الإخبارین، فلم قبل منه الاول دون الثاني؟ لا یقال: لعل الفرق بینهما أن الاصل فی الاشياء هو الطهاره، فیقبل قوله فی الاخبار عنها، بخلاف التذکیه، فانها علی خلاف الاصل، فلا یقبل قوله فی الاخبار عنها، و ان كان الاصل فی قوله هو الصحه.

لانا نقول: و لا كذلك الامر، لان هذا الشیء لما فرض أنه كان نجساً فالاصل بحکم الاستصحاب بقاؤه علی نجاسته حتی یعلم طهره و لم یعلم الا باخباره، فکما یقبل قوله هنا فی الاخبار عنه، فلیقبل قوله هناك فی الاخبار عن التذکیه من غیر فرق فمن ادعاه فعليه البیان.

و ما فی (1) فروع الکافی فی باب نوادر عن علی بن ابراهیم عن ابيه عن النوفلی عن السکونی عن أبی عبد الله علیه السلام أن أمير المؤمنین علیه السلام سئل عن سفره

ص: ۲۸۲

۱- ۱) عطف علی قوله «ما تقرر عندهم من أن الاصل» «منه».

وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها و خبزها و بيضها و جنبها و فيها سكين، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يقوم ما فيها و يؤكل لانه يفسد و ليس له بقاء، فان جاء طالبها أغرموا له الثمن. قيل: يا أمير المؤمنين لا يدري سفره مسلم أو مجوسى، فقال: هم فى سعه حتى يعلموا (١).

أى: انها سفره مجوسى، فحينئذ يجب عليهم الكف عما فيها.

قال صاحب البحار قدس سره فى حاشيته المعلقه عليه: انه يدل على أن الاصل التذكيه فيما تشترط فيه، و قد دلت عليه أخبار كثيره، و المشهور بين الاصحاب خلافه (٢).

أقول: هذا الخبر الضعيف دل على أن العلم بالتذكيه و الطهاره بل (٣) الحليه و الاباحه فى أمثال ذلك مما لا حاجه اليه، بل يكفى فيه مجرد عدم العلم بعدم التذكيه و النجاسه و الحرمة حتى يعلم أنه غير مذك أو نجس أو حرام، و يؤيده حديث: الناس فى سعه ما لم يعلموا.

و أما أصاله التذكيه فالأخبار فيها متعارضه، فبعضها يدل عليها و بعضها على خلافها، و هو صحيح كما عرفت، فاذا تعارضت و تساقطت و جب الرجوع فيه الى ما يقال من أن الاصل فى الحوادث العدم و التذكيه منها، فالاصل فيها العدم، و لذا اشتهر فيهم مع كثره الاخبار الداله على أصاله التذكيه خلافها.

و منه يظهر أن الاصل و الظاهر و هو ما يفيد اخبار المسلم بأنها ذكيه اذا تعارضت قدم الاصل عليه، لانه دليل و حجه بالاتفاق، و الظاهر كثيراً ما يخرج الامر بخلافه.

ص: ٢٨٣

١- ١) فروع الكافى ٢٩٧/٦، ح ٢.

٢- ٢) مرآه العقول ١١٢/٢٢.

٣- ٣) هذا اعتراض على صاحب البحار فتأمل «منه».

نعم اذا أخذ ذلك من يد مسلم و غلب على ظنه التذكية جاز له استعمالها، بناءً على غلبه الظن القائم مقام العلم فى العبادات.

و عليه يحمل ما روى عن زراره قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن شراء اللحم من السوق و لا- ندرى ما يصنع القصابون، فقال: اذا كان فى سوق المسلمين فكل و لا تسأل عنه (١).

و عن الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن الرضا عليه السّلام أعترض السوق فأشترى الخف لا- أدرى أ ذكى هو أم لا؟ قال: صل فيه، قلت: و النعل، قال: مثل ذلك. قلت: انى أضيق من هذا، قال: أ ترغب عنا كان أبو الحسن عليه السّلام يفعله (٢).

و عن أحمد بن أبى نصر قال: سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبه فرو لا- يدرى أ ذكبه هى أم غير ذكبه أ يصلى فيها؟ فقال: نعم ليس عليكم المسأله ان أبا جعفر عليه السّلام كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على أنفسهم ان الدين أوسع من ذلك.

و ذلك أن ما يشتري من أسواق المسلمين من اللحوم و الجلود و غيرهما يغلب على الظن أنها ذكبه. كما يدل عليه قوله عليه السلام فى حديث زراره: اذا كان فى سوق المسلمين فكل و لا تسأل عنه. لان غلبه الظن بكونها ذكبه تقوم مقام العلم بها.

و حينئذ فلا- حاجه الى البحث و الفحص من أحوالها، و تجوز الصلاة فيها و استعمالها، لانا ما رأينا و لا سمعنا أن أحداً منهم يستعمل جلد ميتة و خاصه جلود الغنم، فغلبه الظن هنا قائمه مقام العلم. نعم لو تجرد عن الظن لم يجوز له بيعها على أنها ذكبه، بل و لا يجوز له استعمالها.

ص: ٢٨٤

١- ١) فروع الكافى ٢٣٧/٦، ح ٢.

٢- ٢) فروع الكافى ٤٠٤/٣، ح ٣١.

و لذلك قال الشيخ زين الدين قدس سره فى جواب من سأله بهذه العبارة:

ما قوله فى مثل القربه و الركوه اذا وجد مطروحاً فى بلاد المسلمين هل يحكم بطهارته أم يحكم بالنجاسه؟: ما لم تثبت التذكيه يحكم بنجاستهما ما لم يعلم التذكيه.

و على هذا فاستعمال الجلود الجالبه من بلاد المشركين و المخالفين و سيما المستحلين جلود الميتة بعد دبغها و ما يعمل منها من الفروه و الفراش و السرج و الدلو و القرابه و الراويه و الرسن و الكتب المجلده و غيرها مما لا يحصى اذا لم يغلب على ظنه التذكيه مشكل.

و ليس بناء هذه الاخبار على أصاله التذكيه كما ظن، و لا على أن مجرد عدم العلم بعدم التذكيه يكفى فى ذلك، كما توهمه ظواهر هذه الاخبار، بل هى مبنيه على ما قدمناه من أن غلبه الظن بكونها ذكيه تقوم مقام العلم بالتذكيه، فيجوز الاخذ بها فى العبادات.

فما قيل من أنا نحكم بطهاره كل ما فى أيدي المسلمين و ان لم نسألهم، لان الاصل الطهاره و استنده بروايه زراره، ثم قال: و كذا ما فى أيديهم من الجلود نحكم بأنها ذكيه طاهره و ان لم نسألهم و استنده بروايته ابن الجهم و ابن أبى نصر محل تأمل، اذ لا دلالة لهما على ما ادعاه.

أما الاولى فلان غايه ما دلت عليه هو أن ما يشتري من اللحم فى سوق المسلمين فهو حلال مباح أكله، و لا حاجه الى السؤال عن حاله هل هى ذكيه أم لا؟ بناءً على غلبه الظن بأنه ذكيه.

و أما الثانيه فالكلام فيها كالكلام فى الاولى، لان جواز الصلاه فى مثل هذا الخف و الفروه المشتراه من سوق المسلمين و عدم الحاجه الى المسأله عن حالها مبنى على غلبه الظن بكونها ذكيه لكونها مشتراه من سوق المسلمين، فان أراد

ذلك فهو كذلك، و ان أراد دلالتها على أن الاصل فيما يشترط فيه التذكية هو التذكية فهو ممنوع.

و اعلم أن الظاهر من خبر السكونى عدم الحاجة الى تعريفها بعد تقويمها و أكل ما فيها، بل غايه ما دل أن طالبها ان اتفق ان جاء أغرم له الثمن و الافلا، و ان التصرف فى مال الغير بغير اذنه اذا كان فى عرضه الفساد و التلف جائز.

و المشهور بين الاصحاب أن كل عين لا- بقاء لها كالطعام، فانه يتخير بين دفعها الى الحاكم و تقويمها على نفسه ثم تعريفها، و يمكن حمل الخبر عليه، فتأمل.

ثم اعلم أن الاصل يقال لكون الشىء أولى ما لم يعارضه شىء يقتضى العدول عنه، و يعبر عنه بما لا يصر عنه الا بالدليل، كذا ذكره المحقق فى القديمه. و قد يقال على القاعده و الضابطه، و على الكثير الراجح فى نفسه فى الاعتبار، كما يقال الاصل فى الكلام هو الحقيقه.

و على هذه المعانى فالاصل فى بلاد الاسلام فى الجلود و اللحوم السوقيه و المطروحه فى الطريق هو التذكية، الا أن يكون هناك صارف عنها، كما اذا كان فى بلد يستحل أهله جلود الميتة بعد دبغها، و فى بلاد الكفر عدمها.

لان قاعده أهل الاسلام و ضابطتهم و كذا الكثير فيهم و الاولى بهم هو التذكية، لانها المعهود منهم، فيغلب على الظن أنها ذكية، فلا يصر عنه الا بدليل.

و لذا نظن بل نتيقن اذا رأينا دلوأ أو قربه أو راويه أو رسناً و نحوها من الجلود مطروحه فى الطريق أنها ذكية، الا أن يصرف عنها صارف. و أما فى بلاد الكفر و بلد يستحلون جلود الميتة بدبغها، فالامر فيها بالعكس.

قال الفاضل العلامه فى جواب من سأله بهذه العبارة: ما يقول سيدنا العلامه فى أهل بلد يقولون بطهاره جلد الميتة بالدباغ هل يجوز شراء الجلود و ما يعمل

منها من أسواقهم و الصلاة فيها اذا لم يعلم أنه جلد ميتة أم لا؟: شرط جواز استعمال الجلد العلم بالتذكية أو أخذه ممن لا يستحل استعمال جلد الميتة بالدبغ و بغيره من المسلمين (1) انتهى كلامه طاب منامه.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرسالة في أول محرم سنة (١٤١١)هـ ق في مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٢٨٧

١ - ١) أجوبه المسائل المهائيه ص ٤٩.

رساله في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاة و غيرها

اشاره

في حكم لبس الحرير للرجال في الصلاة و غيرها

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

ص: ٢٨٩

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على ما أخرج من الزينه، وأحلها لامائه و عبادته (١)، و شدد النكير على من حرمها عليهم في عتوه و عناده، و الصلاة على أشرف من نصبه حجه في أرضه و بلاده محمد و أوصيائه المرضيين من أحفاده و تلاده.

و بعد: فهذه جملة وافية فيما يتعلق بهذه المسألة التي اختلفت فيها آراء الاصحاب باختلاف ما نقل اليهم من الاخبار المرويه عن ساداتهم المعصومين الاطياب، حررتها اجابه لبعض اخواني في الدين، و شركائي في طلب الحق و اليقين، فان أصبت فيها فمن الله، و ان أخطأت فمن عند نفسي، عصمنا الله من الخطأ و الزلل كائنا ما كان منهما في القول و العمل، انه ملهم العقل و ملقن الصواب، و منه المبدأ و اليه المآب.

قال الحضرة العالميه العامليه صدر المحققين و بدر المدققين مولانا الفاضل آخوندنا أحمد الاردبيلي المجاور بالمشهد المقدس الغروي على مشرفه السلام و مجاوره رحمه الله و بركاته الى يوم القيام في شرحه على الارشاد، بعد قول مصنفه العلامة قدس رسمه: «و يحرم الحرير المحض على الرجال الا التكه و القلنسوه» ثم قال:

ص: ٢٩١

١-١) اشاره الى قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ «منه».

الظاهر أن عدم جواز الصلاة للرجال بل عدم اللبس الا في الحرب و الضروره مما لا خلاف فيه، و عليه الاخبار أيضاً، مثل صحيحه اسماعيل بن سعد الاشعري الثقه، قال: سألته عن الثوب الابريسم هل يصلى فيه الرجال؟ قال: لا (١). و لا يضر الاضمار كما مر.

و مكاتبه محمد بن عبد الجبار الثقه في الصحيح قال: كتبت الى أبي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى في قلنسوه حرير محض و ديباج، فكتب: لا تحل الصلاة في حرير محض (٢). و لا تضر الكتابه لما مر، و غيرهما من الاخبار.

فيحمل صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع، قال: سألت أبا الحسن عليه السّلام عن الصلاة في ثوب ديباج، فقال: ما لم تكن فيه التماثيل لا بأس (٣). على الممتزج أو الضروره أو الحرب، بحمل المطلق على المقيد الوارد في الاخبار و الاجماع، مع أنه قد يكون الديباج غير الحرير، كما كان في الخبر السابق اشاره اليه من حيث العطف عليه.

و أما استثناء التكه و القلنسوه و نحوهما مما لا تتم الصلاة فيه، فلا يظهر وجهه بل ظاهر الاخبار هو التحريم، و المكاتبه صريحه في تحرم القلنسوه، و هي العمده في الاخبار في هذه المسأله.

و كذا صحيحه محمد بن عبد الجبار الثقه، قال: كتبت الى أبي محمد عليه السّلام أسأله هل يصلى في قلنسوه عليها و بر ما لا يؤكل لحمه أو تكه من حرير محض أو تكه من وبر الارانب. فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض، و ان كان

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٥، ح ٩.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٨، ح ٢٣.

الوبر ذكياً حلت الصلاة فيه (١).

و في هاتين المكاتبين دلالة واضحة على عدم الجواز في مثل التكه و القلنسوه مما لا تتم الصلاة فيه.

فلا تعارضهما مشافهه الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال: كلما لا تجوز الصلاة فيه وحده فلا بأس بالصلاة فيه، مثل التكه الابريسم و القلنسوه و الجورب و الزنار يكون في السراويل يصلى فيه (٢).

لصحتهما، و عموم صحيحه مشافهه اسماعيل المتقدمه، و ضعف سند هذه بأحمد ابن هلال و وحدتها، و اطلاقها فيحمل على المقيد بالمرتج أو الضروره أو الحرب و ما مر من الاصل و غيره لا ينفع، فالتحريم أوضح، و هو مذهب البعض (٣).

أقول: و بالله التوفيق ظاهر كلام المصنف العلامة يفيد حرمه الحرير المحض على الرجال مطلقاً من غير اعتبار حال دون حال و وقت دون وقت، فيعم أوقات الصلاة و غيرها و حال الحرب و الضروره و غيرهما.

و لعله مقيد بقولنا «الا ما أخرجه الدليل» فلا ينافي جواز لبسه حال الحرب و الضروره، لما روى أن رجلاً من الصحابه يقال له عبد الرحمن بن عوف كان قملاً فرخصه رسول الله صلى الله عليه و آله أن يلبسه (٤).

و لعله قدس سره أشار باستثناء ما استثناءه الى أن النهي الوارد في الاخبار عن لبسه على الرجال انما هو محمول على الكراهه دون الحرمة لما ستعرفه، و انما يدل على حرمة لبسه عليهم اجماع الاصحاب، و هو لا يعم تلك المستثنيات و نحوها

ص: ٢٩٣

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢/٣٥٧، ح ١٠.

٣- ٣) مجمع الفائده ٢/٨٢-٨٤.

٤- ٤) من لا يحضره الفقيه ١/٢٥٣.

مما لا تتم الصلاة فيه وحده، فهو باق على اباحته الاصلية السالمة عن المعارض.

أو الى أن هاتين المكاتبين و ان دلا- على حليه الصلاة فى التكه و القلنسوه الحريرين، و الظاهر من نفى الحليه ثبوت الحرمة، الا أنهم كثيراً ما يعبرون عن الكراهه بالحرمة كما سيأتى، فلا تعارض بينهما و بين مشافهه الحلبي، و قد صرح بذلك فى التذكرة، فانه بعد ذكر مشافهه الحلبي جمع بينها و بينهما بحملهما على الكراهه.

حيث قال: الاقوى جواز مثل التكه و القلنسوه من الحرير، لقول الصادق عليه السلام: كل ما لا يجوز الصلاة فيه وحده لا بأس بالصلاه فيه، مثل التكه و القلنسوه و الخف و الزنار يكون فى السراويل و يصلى فيه (١).

و فى روايه محمد بن عبد الجبار و قد كتب الى أبى محمد عليه السلام هل يصلى فى قلنسوه حرير محض أو قلنسوه ديباج، فكتب: لا تحل الصلاة فى حرير محض (٢) يحمل على الكراهه انتهى كلامه رفع مقامه.

و فوق هذا كلام مسبوق بمقدمه هى أن اجتماع الضدين و ان كان محال الا أن ارتفاعهما ليس بمحال.

و بعد تمهيدها نقول: ان الحلال و الحرام لما كانا ضدّين، كما صرح به أهل اللغه، كصاحب القاموس (٣) و صاحب النهايه (٤).

و هذا مما يساعده قانون العقل أيضاً، اذ الخلاف الذى بين الحلال و الحرام ليس فيما بين سائر الاقسام، فان المكروه لا يعاند الحرام معانده الحلال، كما لا يعاند الحلال معانده الحرام، فنفى أحدهما لا يستلزم ثبوت الاخر، لجواز الواسطه

ص: ٢٩٤

١- (١) تهذيب الاحكام ٣٥٧/٢، ح ١٠.

٢- (٢) تهذيب الاحكام ٢٠٧/٢، ح ٢٠.

٣- (٣) القاموس ٣٦٠/٣.

٤- (٤) نهايه ابن الاثير ٤٢٨/١.

بينهما، فيجوز أن لا تكون الصلاة في التكه و القلنسوه الحريرين حلالاً و لا حراماً بل تكون مكروهه لا بد لنفيه من دليل.

فقوله رحمه الله و المكاتبه صريحه فى تحريم القلنسوه، و كذا صحيحه محمد ابن عبد الجبار الثقه ممنوع، و كذا قوله فى هاتين المكاتبين دلالة واضحه على عدم الجواز فى مثل التكه و القلنسوه مما لا تجوز الصلاة فيه ممنوع، و السند ما سبق.

و بهذا التوجيه أيضاً يرتفع التعارض بينهما و بين مشافهه الحلبى، فهذا جمله من الكلام و افيه فى المرام، و هو وجه استثناء ما استثناء فقهاؤنا الكرام رفع الله درجاتهم فى دار المقام.

و ان اشتيت تفصيل هذه الجملة، فاستمع ما ذا أقول لك أيها الاخ العلام:

ان الذى يقتضيه قانون العمل بالاخبار و التوفيق بينها اذا تعارضت، كما هو طريقه العلماء الاخير، اباحه لبس الحرير المحض مطلقاً، و الصلاة فيه كذلك على كراهه بحمل ما دل على النهى عنه، و عدم حل الصلاة فيه عليها.

فان وروده بهذا المعنى كثير شائع ذائع فى أخبار الصادقين سلام الله عليهم أجمعين، حتى كأنه صار حقيقه عرفيه فيه، و مجازاً فى الحرمة.

و انما وجب حمله عليه لانه معارض بأقوى منه، فان صحيحه ابن بزيع المشافهه كما ترى قد دلت على اباحه الصلاة فى ثوب ديباج على كراهه، كما يشعر بها قوله عليه السلام «لا بأس» اذ المشهور أن نفى البأس يوهم البأس، كما صرح به الشهيد الثانى رحمه الله فى الدرايه (١).

و الديقاج هو ثوب متخذ من الابرسم على ما فى النهايه الاثيريه (٢).

ص: ٢٩٥

١-١) الرعايه ص ٢٠٥.

٢-٢) نهايه ابن الاثير ٩٧/٢.

و فى شرح مولانا التقى النقى المجلسى على من لا يحضره الفقيه:الديباج معرب دييا،و هو الحرير الدقيق و يقال له:و الا (١).انتهى كلامه رفع فى عليين مقامه.

و أما الذى دل على عدم الاباحه ظاهراً،فهو و ان كان صحيحاً أيضاً،الا أنه بين مضمّر و مكاتبه،و حالهما عند المشافهه ظاهره،فان المكاتبه على تقدير حجيتها (٢)أنزل من المشافهه،حتى أنهم يرجحون ما روى بالسماع على ما روى بالمكاتبه، مع تساويهما فى الصحه و غيرها من المرجحات،فمقتضى قانون العمل بالاخبار أن يأول أضعف الخبرين المتنافيين فى الدلاله الى ما يوافق الاقوى منهما،لا أن يعكس الامر كما فعلوه.

فان قلت:لعل الباعث لهم على ذلك هو اجماع الطائفه الناجيه.

قلنا:كلامنا الاين فى دلالة الاخبار و مقتضاها،و التوفيق بينها على قواعدهم مع قطع النظر عن الاجماع و مقتضاه،فانه على تقدير ثبوته انما انعقد على حرمه ما عدا تلك المستثنيات،كما ستقف عليه إن شاء الله العزيز.

و انما قلنا ظاهراً لان دلالاته عليه ليست بصريحه،لما سبق أن نفى الحليه لا يستلزم ثبوت الحرمة،بل غايته الكراهه.

و لئن سلمنا ذلك،و لكن لا- نسلم أن المراد بالحرام هنا ما يلزم فاعله و يعاقب كما هو المعروف بين الاصوليين،بل المراد به المكروه.

ص:٢٩٦

(١-١) روضه المتقين ١٥٧/٢.

(٢-٢) فيه اشاره الى أنها ليست بحجه عند بعضهم،كالمحقق فى المعتبر،فانه بعد أن نقل فيه صحيحه الحسين بن سعيد قال:قرأت فى كتاب محمد بن ابراهيم الى أبى الحسن الرضا عليه السلام عن الصلاه فى ثوب حشوه قز،فكتب اليه و قرأته:لا بأس بالصلاه. ضعفها باسناد الراوى الى ما وجدته فى كتاب لا يسمعه من محدث «منه».

قال العالم الرباني مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد:

بالغ ابن الجنيد و حرم في ظاهر كلامه الصلاه في ثوب علمه حرير، بل حرم الدبج أيضاً، ثم قال: الا أن يكون المراد الكراهه، فانهم كثيراً يعبرون عنها بالتحريم (١).

أقول: فأى مانع أن يكون مراده بتحريم الصلاه في التكه الابريسم و القلنسوه و الجورب و نحوها مما لا تتم الصلاه منفرداً أيضاً الكراهه، فيكون موافقاً لسائر الاصحاب و نعم الوفاق.

و المفيد في المقنعه و ان لم يستثن في ظاهر كلامه شيئاً مما استثناه غيره، لكنه لم يصرح فيه بتحريم الصلاه في شيء منه، بل أبهم الامر و أجمله. فكلامه كما يحتمل هذا كذلك يحتمل ذاك، بل ربما يشعر بتوقفه فيه.

فينحصر المخالف في هذه المسأله على الظاهر في محمد بن بابويه، و هو قدس سره لكونه أخبارياً بل ظاهرياً قد يفرط في الحكم، فتاره يحكم بوجوب ما ليس بواجب، كما في القنوت و سوره الجمعه و المنافقين و ما شاكلها، و اخرى يحكم بحرمه ما ليس حرام، كما في مسألتنا هذه و في ثوب محشو بالابريسم و ما شابهها كما سيأتى هذه الجمله مفصلاً بعون الله تعالى و حسن توفيقه.

ثم حمل صحيحه ابن بزيع على الضروره أو الحرب، كما حملها عليهما الشيخ في التهذيب (٢)، و تبعه الفاضل الاردبيلي قدس أسرارهما و قال كما قال و نعم ما قال من قال: لم يبق للاماميه مفت على التحقيق بل كلهم حاك.

بعيد، ينافره قوله «ما لم تكن فيه التماثل» فان بالضروره كالبرد الشديد المسقط للتكليف كما يباح الحرمة، فبطريق أولى أن يباح به الكراهه، و الصلاه

ص: ٢٩٧

١- ١) مجمع الفائدة ٨٤/٢.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٠٨/٢.

فى الثوب الذى فىه التماثل مكروهه من غير فرق بين صوره الحيوان و غيره، كصور الاشجار و غيرها.

و الحرب على ما يفيدّه ظاهر المعبر يجرى مجرى الضروره، و أبعد منه حملها على الممتزج كما حملها عليه الشيخ فى التهذيب أيضاً، لان الديباج كما عرفته لا يطلق عليه، و ابن بزيع لا يسأل عنه، لانه فاضل له كتب، فكيف يكون هذا منه موضع سؤال، و جواز الصلاه فى الحرير الممتزج اجماعى.

و أيضاً فان نفى البأس عن الصلاه فى ثوب ديباج مطلقاً مع كونه مشروطاً بشرط لا يدل عليه اللفظ بعيد جداً، بل ربما كان قبيحاً، فيمتنع صدورّه من الحكيم و كيف يصح منه تقييده بنفى ما لا مدخل له فى صحه الصلاه، بل غايته الكراهه و عدم تقييده بما له مدخل فيها، و هو شرط لصحتها، فان الامتزاج أو الضروره أو الحرب على هذا الجمع و التوفيق شرط لصحه الصلاه فى هذا الثوب، و اللفظ لا يدل عليه بوجه.

و نظير هذا يرد على ما حمل رحمه الله مشافهه الحلبي عليه، فتأمل فيه تعرف.

و بوجه آخر: لو سلمنا أن الاضمار غير مضر، بناءً على أن اسماعيل بن سعد بن الاحوص الاشعري القمي الثقه من أصحاب سيدنا أبى الحسن الرضا عليه السلام فالظاهر أنه المسؤول لا غيره.

و لكن لا نسلم دلالتّه على عدم جواز صلاه الرجل فى الثوب الابريسم، بمعنى بطلانها فيه، لان النهى فى العبادات انما يفسدها اذا كان للتحريم، و الظاهر أن النهى هنا للتنزيه، كما يدل عليه قوله عليه السلام فى صحيحه ابن بزيع: لا بأس بالصلاه فى الثوب الديباج ما لم تكن فيه التماثل (1).

و بذلك يحصل التلاؤم بين هاتين الصحيحتين المشافهتين كليهما من مولانا

ص: ٢٩٨

أبى الحسن الرضا عليه السلام لا بما تكلفه رحمه الله تبعاً للاخريين.

و أما حديث المطلق و المقيد، فنحن نقول به و نعمل بمقتضاه، لانا نقول فى صوره ثبوت هذا القيد، و هو الضروره، أو الحرب، أو الامتراج، تزول الكراهه بالكليه، و فى صوره انتفائه تثبت.

و مما يؤيد جواز الصلاه فى الحرير المحض، اطلاق القول فى قوله تعالى خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ (١) و عدم الزينه المفهوم من قوله تعالى قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ (٢).

و القول بتقييد اطلاق الاوامر و تخصيص الزينه بالاخبار المتقدمه، مجاب بأن هذه الاخبار غير منافيه له، لكونها محموله على الكراهه توفيقاً بينها و بين ما ينافيها.

نعم لو ثبت الاجماع على منعه، فهو المتبع، و هو المقيد و المخصص، لكنه لا يعم تلك المستثنيات كما ستعرفه.

و أما ما ذكره من مغايره الديباج الحرير مستدلاً عليه بأنها مما يقتضيه عطفه عليه فى الخبر السابق، ففيه ما عرفته، أولاً: أنه يجوز أن يكون ديباج عطفاً على قلنسوه لا على حرير، فيكون المسؤول عنه أولاً هو الصلاه فى قلنسوه حرير محض.

و ثانياً: هو الصلاه فى ديباج أعم من أن يكون قلنسوه أو ثوباً أو غيرهما، و لما سبق السؤال عن القلنسوه، تعين أن يكون المراد هنا هو الثوب و نحوه، فيندفع ما ذكره من دلالة العطف على مغايره الديباج الحرير.

و ثالثاً: أنه من باب عطف الخاص على العام يبيها على موضع الاهتمام، يدل عليه ما قال آخوندنا الفاضل التقى رحمه الله فى شرحه على الفقيه بعد قول مصنفه «و قال أبى فى رسالته الى: و لا تصل فى ديباج»: و هذا تعميم بعد

ص: ٢٩٩

١-١) سورة الاعراف: ٣١.

٢-٢) سورة الاعراف: ٣٢.

فانه صريح فيما قلناه، ولكنه تخصيص بعد التعميم، هذا شائع في محاورات الفصحاء، ذائع في كلمات البلغاء، مع أن مطلق العطف لا يدل على المغايره، فان من أقسامه عطف الشيء على مرادفه، كما في إِنَّمَا أَشْكُوا بَثِّي وَحُزْنِي إِلَى اللَّهِ (٢) ولا ترى فيها عوجاً ولا أمتاً (٣) وما شاكل ذلك.

و رابعاً: أن الديداج لو كان غير الحرير، كما استفاده قدس سره من العطف لزم منه أن لا يكون قوله «لا نحل الصلاه في حرير محض» جواباً عنه، فيكون هذا السؤال غير مجاب عنه من غير وجه، وهو عليه السلام كان مسؤولاً عنه.

و خامساً: أنه يلزم منه أن لا يكون لتخصيص السائل خصوص الديداج و هو غير حرير بالذكر وجه ظاهر، و هو رجل فاضل معمر أدرك من الأئمه ثلاثه أو سته (٤)، مع أنه لا يتصور لسؤاله عنه منشأ غير كونه حرير، و لذلك أجاب عنه الامام عليه السلام بجواب واحد.

و اعلم أن المكاتبه الاولى موجوده في نسخ شرحه بدون لفظه قلنسوه قبل

ص: ٣٠٠

١-١ (١) روضه المتقين ١٥٧/٢.

٢-٢ (٢) سوره يوسف: ٨٦.

٣-٣ (٣) سوره طه: ١٠٧.

٤-٤ (٤) منشأ الترديد ما رواه الشيخ في التهذيب في باب ما يخرج من الزكاه و أقل ما يعطى عن أحمد بن عيسى عن محمد بن أبي الصهبان، قال: كتبت الى الصادق عليه السلام الحديث، و المراد بمحمد هذا هو محمد بن عبد الجبار، فان أريد بالصادق جعفر بن محمد عليهما السلام و هو المتبادر يظهر منه أنه أدرك منهم سته و ان أول الى الامام الصادق و أريد به أبو محمد العسكري عليه السلام فباتفاق أرباب الرجال أنه أدرك ثلاثه، منهم الجواد و الهادي و العسكري عليهم السلام «منه».

ديباچ كما سبق، و الشيخ الطوسي في التهذيب (١)، و محمد بن يعقوب الكليني في فروع (٢)، و العلامه الحلي في التذكرة و غيرهم، وروها بزياده كلمه قلنسوه قبله، و على هذا فلا نحتمل ما احتملناه أولاً. و أما البواقى فيحالها، و ما علمت الى الان أنه رحمه الله من أى أصل أو كتاب نقلها، و بعيد أن يكون هذا التصرف منه رحمه الله، فانه مخل بالمقصود كما عرفت.

و قد عرفت أن هذه المكاتبه التي هي العمده في الاخبار في هذه المسأله كما اعترف به قدس سره لا صراحه فيها بتحريم القلنسوه من الحرير، بل هي بين الحرمة و الكراهه، و الكراهه أولى بها لما في روايه أخرى من جواز لبس هذه القلنسوه، فيحمل هذه المكاتبه على الكراهه توفيقاً بينهما.

و كذا الكلام في المكاتبه الثانيه، فانه ذكر في التهذيب فيها مكان أو يكون من حرير محض «أو تكه حرير» (٣) و هو الموجود في غيره أيضاً، و على هذا ففيها دلالة على كراهه الصلاه في تكه من الحرير لا في قلنسوه منه على ما هو الموجود في نسخ شرحه رحمه الله.

فان قلت: اللازم من نفي الحليه ثبوت الحرمة دون الكراهه.

قلت: هذا اللازم ممنوع، كما عرفت من ثبوت الواسطه بين المتضادين، و انما يلزم ذلك فيما اذا كان الحلال أو الحرام على طرفي النقيض، و ليس كذلك، بل لو صرح بالحرمة بخصوصها و قيل: تحرم الصلاه في حرير محض لكان من الواجب حملها على الكراهه جمعاً بين الاخبار.

فان كون المراد بها هنا ما هو مصطلح الاصوليين غير مسلم، و ان استعمال

ص: ٣٠١

١-١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ٢٠.

٢-٢) فروع الكافي ٣/٣٩٩، ح ١٠.

٣-٣) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٧، ح ١٨.

الحرمة فى الاخبار فى الكراهه شائع، منه «محاش النساء على أمتى حرام» (١) و له نظائر.

و منه يعلم أن حمل كراهه لبس الحرير الوارده فى الاخبار كخبر جراح المدائنى عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام أنه كان يكره أن يلبس القميص المكفوف بالسدياج، و يكره لباس الحرير (٢) على الحرمة، كما فعله صاحب المدارك تبعاً للاخريين (٣)، مع أن الكراهه لا- نستلزم الحرمة بخلاف العكس ليس بأولى من حمل الحرمة المذكوره فيها، كقوله: حرام على ذكور أمتى، على الكراهه، بل هذا أولى منه لما عرفت.

ثم القول بعموم صحيحه اسماعيل و شمولها نحو التكه و القلنسوه و الازار و الاعلام و غيرها مما لا تتم الصلاه فيه منفرداً، ممنوع لعدم صدق ثوب الابرسم عليه، و هو المنهى عنه فى هذه الصحيحه أن يصلى فيه الرجال.

فان قلت: الثوب فى اللغه اللباس كما فى القاموس و غيره، و اللباس صادق على أمثال ذلك.

قلت: صدق اللباس على مثل التكه و الزر و الكف و نحوها ممنوع اذ لا- يقال فلان لبس التكه أو الزر أو الكف و ما شاكله، و العرف كما تقرر عندهم مقدم فى فهم الحديث على اللغه لو سلم له أن اللباس فيها صادق على ذلك المذكور، نعم يمكن أن يقال: ان فى العرف يطلق اللباس على مثل القلنسوه، و لكن القول

ص: ٣٠٢

١ - ١) فى نهايه ابن الاثير: المحاش جمع محشه و هو الدبر، و يقال أيضاً بالسین المهمله كنى بالمحاش عن الادبار كما كنى بالحشوش عن موضع الغائط، فان أصلها الحش بفتح الحاء المهمله و هو الكنيف و أصله البستان لانهم كثيراً ما كانوا يتغطون فى البساتين «منه».

٢ - ٢) تهذيب الاحكام ٣٦٤/٢، ح ٤٢.

٣ - ٣) كمولانا أحمد فى شرحه «منه».

باطلاقهم الثوب عليه سمح.

هذا على تقدير وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس، وهو ممنوع بل لا دليل عليه من جهة الخبر كما تعرفت، والاجماع عليه غير ظاهر، كيف وأكثر الاصحاب على اباحته.

و الظاهر أن المراد بالثوب فى صحيحه اسماعيل ما هو المذكور فى التهذيب فى باب ما تجوز الصلاة فيه من اللباس و ما لا تجوز الصلاة فيه من ذلك فى روايه صفوان بن يحيى عن يوسف بن ابراهيم عن أبى عبد الله الصادق عليه السلام قال: لا بأس بالثوب أن يكون سداه و زره و علمه حريراً، و انما كره الحرير البهم للرجال (١).

ثم روايه الحلبي و ان كان فى طريقها أحمد بن هلال العبرثائى، و هو غال الا أن العصابه عمل بروايته فيما يرويه عن ابن أبى عمير أو الحسن بن محبوب على ما ذكره العلامة فى المختلف، فهى اذن صالحه لتأسيس الحكم فضلاً عن تأكيده.

و العمل بها مشهور فى الجملة، و لكنه انما يتم لو ثبت أن شهره كانت قبل زمن الشيخ الطوسى، و هو مشكل، فان من قبله كان بين مانع من العمل بخبر الواحد مطلقاً و جامع للاخبار من غير الثقات الى تصحيح ما يصح ورد ما يرد، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف على وجه يجبر ضعفه كأنه غير متحقق، و لكن الشيخ فى الفهرست (٢) صرح بأن الاخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفة، و عد منه خبر أحمد بن هلال، و هذا عذر واضح لهم فى العمل بها.

ثم من الغريب قولهم باطلاق هذه الروايه، ثم بحملها على المقيد بالمتزوج و كيف يصير هذا الحكم، و هو جواز الصلاة فيما لا تجوز الصلاة فيه وحده

ص: ٣٠٣

١- ١) تهذيب الاحكام ٢/٢٠٩، ح ٢٥.

٢- ٢) بل فى العمده ص ٣٨٢.

إذا كان من الأبريسم الممتزج موضع إفاده من المعصوم، و ما تجوز الصلاة فيه وحده أيضاً إذا كان منه تجوز الصلاة فيه بلا خلاف؟ فأى اختصاص لهذا الحكم بهذا المحكوم عليه.

و بالجمله كما لا معنى لقول القائل ما لا تتم الصلاة فيه وحده إذا كان من الأبريسم الممتزج تجوز الصلاة فيه، فإن ما تتم الصلاة فيه وحده أيضاً كذلك، كذلك لا معنى لهذا القول، بل هو هو هذا.

و قال صاحب المدارك فيه بعد نقل قول المحقق رحمه الله «و فيما لا تتم الصلاة فيه منفرداً كالتكه و القلنسوه تردد، و الاظهر الكراهه»: هذا قول الشيخ فى النهايه و المبسوط و ابن ادريس و أبى الصلاح، و مستنده روايه الحلبي، و فى الطريق ضعف و نقل عن المفيد و ابن الجنيد و ابن بابويه أنهم لم يستثنوا شيئاً، و بالغ الصدوق فى الفقيه، فقال: و لا تجوز الصلاة فى تكه رأسها من إبريسم.

ثم قال: و يدل عليه عموم الاخبار المانعه من الصلاة فى الحرير، و صحيحته محمد بن عبد الجبار.

و أوجب عنه بأن هذا خبر عام و خبر الحلبي خاص و الخاص مقيد، و هو غير جيد لان ابتناء العام على السبب الخاص يجعله كالخاص فى الدلاله على ذلك السبب، و حينئذ فيتحقق التعارض و يصار الى الترجيح، و هو مع الروايه المانعه، لسلامه سندها و ضعف الروايه المنافيه (1).

و فيه ما سبق أنه لا تعارض بينهما حتى يصار الى الترجيح، ثم يطرح المرجوح و يؤخذ الراجح، لان صحيحته محمد الخاصتين فى الدلاله على ذلك السبب محمولتان على الكراهه، فلا ينافيهما روايه الحلبي كما يفيدته ظاهر المحقق رحمه الله أيضاً، و ذلك لان خبر الحلبي بخصوصه لا يمكن أن يكون مستند الكراهه، و لا منشأ التردد، اذ لا

ص: ٣٠٤

دلالة فيها على الكراهه، بل التوفيق بينها و بين الصحيحتين و أمثالهما مما ينشأ منذ ذلك، فهو رحمه الله أيضاً حملهما على الكراهه لذلك.

ثم لا يبعد أن يقال أن مشافهه الحلبي أرجح من مكاتبه محمد بن عبد الجبار من وجوه:

منها: أن العمل بها أخف و أيسر، و اليه مراد الله.

و منها: أن مع العمل بها يمكن العمل بمكاتبه محمد بتنزيلها على الكراهه و لو عمل بروايه محمد لم يكن لروايه الحلبي محل، و فى حملها على الممتزج أو الضروره أو الحرب ما عرفته.

و منها: مطابقتها لمقتضى الاصل و العمومات الداله على عدم تحريم الزينه، و موافقتها لاطلاق الاوامر القرآنيه.

و منها: أن المكاتبه على تقدير صحتها و حجيتها و كونها مجزوماً بها أنزل من المشافهه فلا تعارضها، كما مر اليه الايماء.

و منها: أن الحلبي أشهر فى العلم و العدالة من محمد، و الاعدل مقدم.

و أما ضعف روايته بأحمد بن هلال اذ السند تابع لآخس الرجال، فمنجبر بعمل ابن الغضائرى بروايته، و بتوثيق النجاشى له، و بأنها معتمده بين الطائفه و العمل بها مشهور فيهم فى الجملة، و مع قطع النظر عن ذلك كله، و القول بتساويهما فغايتة التعارض و التساقط، فتبقى لنا الاباحه الاصليه السالمه عن المعارض فعليكم بالتفكر و التدبر فى المقام بعد احاطتكم بأطراف الكلام، و الله الموفق و المعين على تحصيل المرام.

هذا و من الغريب أن بعض من عاصرناه و هو من الفحول قد تلقى ما ذكره صاحب المدارك بالقبول و ذهب عنه ما قد قال قبيل ذلك فى مقام الرد على من قال الظاهر جواز الصلاه فى ثوب ازراره و اعلامه حرير و جواز لبسه، و قد توقف

فى ذلك كثير من الاعلام، بل حكم بعض بعدم صحه الصلاه او اعاتها و يلزمه حرمه لبسه مطلقاً، و بالغ بعض و احتاط فى خياطه الثياب بالابريسم، و لا وجه لذلك كله على الظاهر.

لنا: الاصل الخالى عن المعارض المؤيد بروايه الحلبي، و انما قلنا بخالى عن المعارض مع أنه قد ورد صحيحاً أنه لا تحل الصلاه فى حرير محض، و الظاهر من نفى الحليه كالجواز و الاباحه الحرمه دون الاعم منها و من الكراهه.

لانا لا نسلم شمول الخبر ما نحن فيه، كما شمل القلنسوه و التكه الى آخر ما قاله فى رسالته.

و غرضه أن هذه الصحيحه و ان عمت الا أنه شملت على سبب خاص و هو السؤال عن الصلاه فى قلنسوه حرير و تكه حرير، فهى كالخاص بذلك السبب.

و لذلك لما قال الصدوق بالنهى عن الصلاه فى الحرير مطلق، فيتناول المرأه باطلاقه، و أشار بذلك الى روايه محمد المتقدمه.

أجيب بأنها و ان كانت باطلاقها تتناول لها، الا أن ابتنائها على السبب الخاص و هو القلنسوه التى هى من ملابس الرجال يضعف هذا تناولها، فاذا كانت كالخاص بذلك السبب، فلا تعم الزر و العلم و نحوهما، فيجوز لبس ثوب زره و علمه حرير و الصلاه فيه.

و الحاصل أن هذا الخبر، أعنى: مكاتبه محمد بن عبد الجبار ان كان عاماً، فالخاص مقدم عليه، و حينئذ فلا يتحقق التعارض بينهما، و لا يحتاج الى أن يصار الى الترجيح، و به يثبت أعم مما ادعاه صاحب الرساله فضلاً عما ادعاه.

و ان كان خاصاً بما هو المذكور فى السؤال فعلى تقدير تسليم تحقق التعارض بحمل النهى المذكور فيه على التحريم و ترجيحه على روايه الحلبي لا يشمل مثل الزر و العلم و أمثالهما، فالمقصود حاصل على التقديرين، و النزاع مرتفع من البين

فانه انما نشأ من الغفله عن تنصيحه بأحد هذين. و نعم ما قيل: ما من عام الا و قد خص حتى هذا.

قوله أيده الله لانا لا نسلم شمول الخبر ما نحن فيه شيء عجاب، لان هذه الصحيحه تفيد العموم قطعاً، كما يعرفه العارف بأسلوب الكلام، بل الانس بأقوال المعصومين عليهم السلام، فانه لو كان مقصوده عليه السلام نفى حل الصلاه في التكه و القلنسوه الحريرين فقط لوجب أن يقول في الجواب لا، أو لا يجوز، أو لا تحل و أمثال ذلك حذراً عن التطويل بغير حائل، فانه مذموم قبيح جداً لا- يرتكبه من له قليل ربط بسوق الكلام و اطلاع باقتضاء المقام، و هم عليهم السلام أبلغ الانام و أعرفهم بايراد الكلام و اقتضاء المقام، فكيف ينسب اليهم ما لا يليق نسبه الي غيرهم. هذا كلامه أيده الله تعالى.

و كان المناسب له أن يكتفى في مقام رد روايه الحلبي بضعف سندها بأحمد مع أنك قد عرفت أن أحمد هذا ممن عمل بروايته ابن الغضائري، و هو و ان كان واحداً الا أنه كالألف، لطول يده في معرفه الرجال و ثبات قدمه في هذا الشأن على كل حال.

قال العلامة في الخلاصه: ابن الغضائري توقف في حديثه الا فيما يرويه عن الحسن بن محبوب من كتاب المشيخه، و عن محمد بن أبي عمير من نوادره، و قد سمع هذين الكتائبين جل أصحاب الحديث (1).

و قال النجاشي: أحمد بن هلال أبو جعفر العبرتائي صالح الروايه يعرف منها و ينكر (2).

أقول: و هذا منه قدس سره يدل على أنه ثقه عنده أو حسن، لان الضعيف

ص: ٣٠٧

١- (١) الخلاصه ص ٢٠٢.

٢- (٢) رجال النجاشي ص ٨٣.

لا يوصف بأنه صالح الروايه، نعم الصلاح على ما تقرر فى علم الدرايه و صرح به الشهيد الثانى فى درايته أمر اضافى، فالموثق بالنسبه الى الصحيح صالح، و ان لم يكن صالحاً بالنسبه الى الحسن و الصحيح، و كذا الحسن بالنسبه الى ما فوقه و ما دونه.

ثم أقول: و لعله لذلك عمل بروايته هذه أكثر الاصحاب، لانها مما يعرف و لا ينكر، لموافقتها الاصل كما ستعرفه.

و بالجمله بقاء المكاتبين على عمومهما الشامل للزر و العلم غير مسلم، كما أشير اليه، مع أن المكاتبه الثانيه لا عموم فيها، لان قوله عليه السلام «لا- تحل الصلاه فى الحرير المحض» بالالف و اللام اما اشاره الى قول السائل، أو تكون أى القلنسوه من حرير محض على ما فى نسخ شرح الفاضل الاردبيلى. أو الى قوله «أو تكه حرير» كما فى نسخ التهذيب و غيره، و على التقديرين فشمولهما مثل الزر و العلم و نحوهما ممنوع.

و صاحب الرساله المردوده مانع هنا، مستظهر من المقامين. و من هنا علم أن الاصل المذكور غير معارض، و ان ما يؤيده لا يخلو من قوه، و ان القول ببطلان الصلاه فى كل ما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير المحض كفاً كان أو زراً أو زيجاً و هو ما يخاط على زيق (1) القميص. و قال الاصمعى: لا أدرى أعربى هو أم معرب، قول مرجوح لشرذمه قليله من الاصحاب مخالف للاصل، و ما يقتضيه قاعده الجمع بين الاخبار و العمل بها.

هذا و قال صاحب المدارك فيه: قد قطع المصنف بتحريم ثوب محشو بالابريسم لعموم المنع. و استقرب الشهيد رحمه الله فى الذكرى الجواز بما رواه الحسين بن سعيد، قال: قرأت فى كتاب محمد بن ابراهيم الى أبى الحسن الرضا

ص: ٣٠٨

(١-١) زيق القميص ما أحاط بالعنق منه (منه).

عليه السلام عن الصلاة في ثوب حشوه قز، فكتب اليه وقرأته: لا بأس بالصلاة فيه (١).

و ضعفها المصنف في المعبر باستناد الراوى الى ما وجد في كتاب لا يسمعه من محدث، و هو مشكل، لان المكاتبه المجزوم في قوه المشافهه. و حملها الصدوق في من لا - يحضره الفقيه على قز الماعز دون قز الابرسم، و هو بعيد، و الجواز محتمل لصحه الروايه و لمطابقتها لمقتضى الاصل، و تعلق النهى في أكثر الروايات بالثوب الابرسم، و هو لا يصدق على الابرسم المحشو قطعاً.

و قال أيضاً بعد نقل قول المحقق رحمه الله «و يجوز الركوب عليه و افتراشه على الاصح»: هذا هو المعروف من مذهب الاصحاب، و يدل عليه مضافاً الى الاصل السالم من المعارض صحيحه على بن جعفر و نقلها.

ثم قال: و حكى المصنف في المختلف عن بعض المتأخرين القول بالمنع و هو مجهول القائل و الدليل، و علله في المعبر بعموم تحريمه على الرجال. و هو ضعيف، فان النهى انما تعلق بلبسه، و منع اللبس لا - يقتضى منع الافتراش، لافتراقهما في المعنى، و في حكم الافتراش التوسد عليه و الالتحاف به. و أما التدثر، فالظاهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه (٢).

و قال آيه الله علامه في المختلف: قال ابن البراج: الثوب اذا كان له زيغ ديباج أو حرير محض، لم تجز الصلاة فيه، و الشيخ رحمه الله جوز الصلاة في مثل ذلك، و هو الوجه. لنا: الاصل و لان الزيغ مثل ما تتم الصلاة فيه منفرداً فيكون سائغاً.

احتج ابن البراج بعموم النهى عن الصلاة في الحرير المحض، و هو يتناول

ص: ٣٠٩

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٦٤/٢، ح ٤١.

٢- ٢) المدارك ص ١٦٠.

و الجواب المنع من اراده تناوله،و ان تناوله لغه،اذ المفهوم منه اللباس .

قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرحه:و أما الالتحاف و التدثر به، فيحتمل التحريم لانه لبس،و هو لبس اللحاف،فعلى تقدير وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس يحرم،و ليس بواضح مع ما مر،و الاجماع غير ظاهر و لعل دليل استثناء الكف على ما هو المشهور من الحرير بمقدار أربع أصابع عدم صدق لبس الحرير و الصلاه في الحرير،فلا يتناوله الاخبار المتقدمه.و فيه تأمل،لان الظاهر أنه لبس و صلاه فيه كالتكه و القنسوه (١).

هذا و أمثاله الكثيره من عبارات العلماء العظام و الفقهاء الكرام صريحه المناطق بأن مناط النهى انما هو صدق الثوب و اللباس،فالقول بعدم كون ذلك مناطه،ثم الاستدلال عليه بعموم الصحيحتين و بموثقه عمار عن الصادق عليه السلام فى ثوب يكون علمه ديباجاً،قال:لا يصلى فيه الحديث (٢).

فان العلم ليس بثوب و لا-لباس سميع،و التعليل عليه لان النهى فى هذه الموثقه انما علق بالثوب المشتمل على علم ديباج لا بالعلم،حيث قال:لا يصلى فيه،أى:فى ذلك الثوب،فمناطق النهى حقيقه هو صدق الثوب و اللباس لا مجرد العلم،فافهم.

و اعلم أن هذه الموثقه غير محموله عند الاصحاب على ظاهرها،و لذلك لما بالغ ابن الجنيد و حرم فى ظاهر كلامه الصلاه فى ثوب علمه حرير أوله الفاضل الاردبيلي رحمه الله بأن المراد بها الكراهه،فانهم كثيراً ما يعبرون عنها بالتحريم فلا تدافع بينها و بين روايه يوسف بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام الداله على جواز

١-١) مجمع الفائدة ٨٥/٢.

٢-٢) تهذيب الاحكام ٣٧٢/٢، ح ٨٠.

الصلاه فى ثوب علمه حرير حتى لا يصفو منها من شوب شبهه كما ظنه دام عزه.

و أنت خير بأن ما ذكره فى توجيه كلمه «فى» فى هذه الاخبار و أمثالها و هو أنها للمصاحبه لو تم لزم منه بطلان صلاه من حمل معه شيئاً من الابريسم و لو كان قليلاً كالخيط فى المخيط، لصدق المعيه و المصاحبه عليه، و ظاهر أن هذا و أمثاله من تكاذيب الوهم الظلمانى و تلاعبيه و تصاوير القريحه السودائيه و تخايلها.

فان الممنوع من الابريسم للرجال لو سلم (١) ذلك ما يصدق عليه اسم الثوب و اللباس كما تعرفت. و اذا ثبت أن مناط النهى انما هو صدقه، و هو لا يصدق على مثل الزر و العلم و الكف و التكه و الزيغ و الزيق و ما شاكلها، لانها جزء اللباس و جزء الشىء من حيث هو ليس هو، ثبت بمجرد ذلك ما ادعاه صاحب الرساله المردوده، بل أعم منه من غير حاجه به الى تجشم استدلال زائد على ذلك.

فما استدل به عليه من الاصل و الروايات مما لا حاجه به اليه، بل هو بفضل و تأكيد منه شيد به أساس ما ادعاه، و أيد به أركان حكمه و فتياه.

و لعل الراد أيدته الله تعالى غفل عن تصريحات الاصحاب و تلويحات فى أخبار الاثمه الاطياب، بل ربما يوهم ذلك منه أنه تغافل عن ذلك، و ان كانت ساحه صلاحه و احتياطه فى فتواه منزّهه عن ذلك.

و ذلك أنه نقل فى رسالته الشريفه عن صاحب المدارك كلاماً متصلاً بتصريحه بأن متعلق النهى انما هو صدق الثوب و اللباس، و هذا يشعر بأنه وقتئذ كان فى نظره، و ليس مما زاغ عنه البصر أو طار عنه طائر الفكر، بل الظاهر أنه تعذر بعموم المكاتبين، و بما فهمه من موثقه عمار، و أعانه على ذلك كمال حرصه فى الرد على صاحب الرساله، و العلم عند الله و عند أهله محمد و آله النباله.

ص: ٣١١

١- ١) أشار بهذا المنع الضمنى الى ما سبق من عدم وجود ما يدل على عموم تحريم اللبس من جهه الخبر و الاجماع عليه غير ظاهر كما سبق «منه».

و لنعد الى ما كنا فيه، فنقول: و لو لا- دعواهم الاجماع على حرمه لبس الحرير على الرجال مطلقاً فى الصلاه و غيرها الا حال الضروره و الحرب، لكان القول بالاباحه مطلقاً على وجه الكراهه كما يقتضيه قانون التوفيق بين الاخبار فى غايه القوه.

و لكن اجماعهم هذا على تقدير ثبوته لا يعم مثل التكه و القلنسوه و ازرار الثياب و اعلامها و ما شابه ذلك مما لا تتم الصلاه فيه وحده، و كيف يكون شاملاً له و قد استثناء عن حكم الحرمة أكثر الاصحاب، كما أوماً اليه ايماءً لطيفاً الفاضل الاردبيلي رحمه الله فى الكتاب بقوله: و هو- أى: التحريم- مذهب البعض، و عنى به المفيد و ابن الجنيد و محمد بن بابويه، فانهم كما مر لم يستثنوا شيئاً، فالظاهر من مذهبهم حينئذ عموم المنع.

و اذا لم يكن اجماعهم هذا شاملاً- له كان مقتضى الجمع بين الاخبار كما تعرفت اباحه لبس الحرير مطلقاً على كراهه، فهو باق على اباحته الاصلية السالمه عن المعارض المؤيده بروايه الحلبي و غيرها.

و مما قررناه ظهر أن ما يروى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْحَرِيرِ إِلَّا فِي مَوْضِعِ اصْبَعَيْنِ أَوْ ثَلَاثٍ أَوْ أَرْبَعٍ، مِمَّا لَا يَمْنَعُ مِنَ الْعَمَلِ بِهِ مَانِعٌ مِنَ الْإِجْمَاعِ وَ الْإِخْبَارِ، فَهُوَ دَاخِلٌ تَحْتَ الْإِبَاحَةِ الْإِصْلَاحِيَّةِ، فَكُونَ سَنَدُهُ عَامِيًّا لَا يَضُرُّ، وَ لَذَا عَمِلَ بِهِ أَكْثَرُ الْإِصْحَابِ.

كما أشار اليه الشهيد الثانى فى شرحه على اللمعه بعد قول الشهيد الثانى روح الله روحهما و يجب كون الساتر غير الحرير المحض للرجل و الخنثى بقوله: و استثنى منه ما لا- تتم الصلاه فيه، كالتكه و القلنسوه و ما يجعل منه فى أطراف الثوب و نحوها مما لا يزيد على أربع أصابع مضمومه (1).

ص: ٣١٢

و صاحب المدارك بعد قول المحقق «و يجوز الصلاة في ثوب مكفوف به» بأن يجعل في رؤوس الاكمام و الذيل و حول الزيق، و ألحق به اللبه و هي الجيب و قدر نهايه عرض ذلك بأربع أصابع مضمومه من مستوى الخلقه.

و اعلم أن هذا الحكم مقطوع به في كلام المتأخرين، و استدل عليه في المنع بما رواه العامه عن عمر أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله نهى عن الحرير الحديث و قد سبق.

و من طريق الاصحاب ما رواه جراح المدائني و ذكر الحديث كما سبق.

ثم قال: و هذه الروايه مع قصور سندها غير داله على الجواز نصاً، لان الكراهه كثيراً ما يستعمل في الاخبار بمعنى التحريم، و ربما ظهر من عباره ابن البراج المنع من ذلك، و المسأله محل تردد، لعموم قوله عليه السّلام: لا تحل الصلاة في حرير محض، الشامل للتكه و القلنسوه نصاً، و الاحتياط للعباده يقتضى اجتناب ذلك كله (1) انتهى كلامه.

أقول: و في كلامه هذا ما عرفته فلا نعيده. ثم شمول قوله عليه السّلام عدم حل الصلاة في التكه و القلنسوه الحريرين لو سلم له ذلك لا يضر بجواز الصلاة في ثوب مكفوف به الا بقياس بعيد لا نقول به.

ثم لا يذهب عليك ما في كلام الشهيد السابق ذكره من التصريح بأن الصلاة في الحرير المحض انما تبطل اذا كان ساتراً للعوره، و أما اذا كانت العوره مستوره بغيره فلا. و قيل: لا فرق بين أن يكون ساتراً و غيره.

أما الاول و هو بطلان الصلاة فيه على تقدير كونه ساتراً، فلاجتماع الخاصه و استحاله اجتماع الواجب و الحرام في شيء واحد.

و أما الثاني و هو بطلانها فيه اذا كانت العوره مستوره بغيره، فللنهى عن الصلاة فيه، و هو يقتضى الفساد.

ص: ٣١٣

و أما الثانيه،فلاستحاله كون الفعل الواحد مأموراً به و منهياً عنه،فمتى كانت منهياً عنه لا يكون مأموراً به،و هو معنى الفساد.

و أما الاولى،فلقوله عليه السّلام فى صحيحه محمد بن عبد الجبار:لا تحل الصلاه فى حرير محض،كذا فى المدارك و فيه ما سبق من أن النهى فى العبادات انما يقتضى فسادها اذا كان للتحريم،وقد عرفت أن النهى فى صحيحه محمد و ما شابها للتنزيه،و لقوله عليه السّلام فى صحيحه ابن بزيع:لا-بأس بالصلاه فى الثوب الديداج ما لم تكن فيه التماثيل.وقد مر الكلام فيه مستوفى.

و الاجماع هنا-أى:فى الثانى-غير متحقق،بل نقول:لو لا دعواهم الاجماع على بطلان الصلاه فى الاول،لكان الحكم بصحتها فيه أيضاً قوياً،اذ لا نسلم أنه يجتمع فيه الواجب و الحرام فى شىء واحد،بل المجتمع فيه انما هو الواجب و المكروه،و هو لا يقتضى بطلان الصلاه فيه.

و أيضاً فان النهى فى العباده انما يقتضى الفساد اذا توجه الى عينها أو جزئها أو شرطها،و الحرير اذا لم يكن ساتراً للورثه لا يتوجه النهى المتعلق به الى شىء من ذلك،بل انما يتوجه الى أمر خارج عن العباده،فلا يقتضى فسادها.

و على هذا فلو كانت عورته و هى القبل و الدبر مستوره بغير الحرير،ثم صلى فى ألبسته كلها من الحرير صحت صلاته،و لا يضرها تحريم لبسه مطلقاً فى الصلاه و غيرها،لأنه أمر خارج عنها.

هذا فان قلت:لما كانت الاخبار فى هذه المسأله كالمعارضه بعضها صريح فى صحه الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه منفرداً من الحرير،و هو المشهور بين الاصحاب،و بعضها ظاهر فى عدم صحتها فيه،فلاحتياط فى الدين و ما يقتضيها براءه الذمه على اليقين ترجيح جانب المنع،خذ الحائط من دينك،و ليس بناكب عن الصراط من سلك طريق الاحتياط.

قلت: الاحتياط انما شرع فيما ثبت وجوبه، كالصلاه المنسيه (1)، أو كان ثبوت الوجوب هو الاصل، كصوم ثلاثين من رمضان اذا غم الهلال اذ الاصل بقاء رمضان. و أما ما لا وجوب فيه و لا أصل، فلا يجب فيه احتياط، و الاحتياط عن الصلاه فيما لا تتم الصلاه فيه وحده من الحرير المحض لم يثبت وجوبه، و ليس ثبوته هو الاصل، بل الاصل اباحه الصلاه فيه الى أن يثبت وجود مانع منه و لم يثبت بعد، فالاحتياط هنا لا يصلح دليلاً، بل هو محتاج الى الدليل.

و القول بأن الاباحه الاصليه انما تعتبر ما لم تعارضها أصاله أخرى، و هنا قد عارضتها و هي المنع من لبس الحرير، مجاب بما سبق أن هذا منع تنزيهه تجامعه الاباحه لا منع تحريم الا قدر ما أخرجه الدليل و هو الاجماع، فبقى الباقي تحت الاباحه الى أن يخرج الدليل و ليس.

بل لا يبعد أن يقال: ان الاجماع منعقد على اباحه ذلك، فان المخالف فيه شرذمه قليلون منحصر في الثلاثه بل واحد منهم، فان كلام ابن الجنيد كما سبق في أوائل رساله قابل للتأويل، و المفيد في المقنع لم يصرح بالمنع من ذلك، بل ظاهر كلامه يفيد عموم المنع، حيث أنه لم يستثن ما استثناه غيره بل سكت عنه و أهمله، و لعله كان متوقفاً فيه، فالقول بالاباحه على الكراهه قوى.

و لذلك قال الشيخ: تكره الصلاه في التكه و القلنسوه اذا عملا من حرير محض، و اختاره ابن ادريس، و قال أبو الصلاح: و معفو عن الصلاه في القلنسوه و التكه و الجورب و النعلين و الخفين و ان كان نجساً أو حريراً، و التنزه أفضل.

و هذا الكلام من شيخنا العلام و من سايحه من العلماء الاعلام و الفقهاء الكرام

ص: ٣١٥

(١-١) و هي صلاه نسيها و لم يتعين عنده، فانه يجب عليه الثلاث و الخمس على الخلاف بين الخاصه و العامه احتياطاً «منه».

صريح في أنهم حملوا النهي في المكاتبين المذكورتين على الكراهه، و به وفقوا بينهما و بين روايه الحلبي، فلا- تعارض بينهما بهذا الوجه ليصار الى ترجيحهما عليها و اطراحها بالكليه.

اذ التوفيق بين الاخبار مهما أمكن خير من اطراح بعضها رأساً، و خاصه اذا كان ذلك البعض مما تلقاه بالقبول جم غير من الفحول و جمع كثير من ذوى الاحلام و العقول.

و انما حملة الشيخ في التهذيب على الحرمة، لانه كان هناك بصدد توجيه كلام المفيد، فحملة على ما يوافق ظاهر كلامه، فأخذ ذلك بعض من تأخر عنه مذهباً، و ظن أن لبس التكه و القلنسوه اذا عملنا من الحرير المحض حرام مطلقاً في الصلاه و غيرها، قال: فلا وجه لاستثنائهما و نحوهما مما لا تتم الصلاه فيه منفرداً، و زعم أنهم يستثنون أمثال ذلك من غير وجه.

و هذا زعم فاسد بما حررناه، و ذلك أن الذى يتخلص مما قررناه هو أن المفهوم من جمله الاخبار و التوفيق بينها اباحه لبس الحرير مطلقاً على كراهه للرجال و النساء في الصلاه و غيرها الا أن اجماعهم قد انعقد على تحريم لبس ما عدا المستثنيات على الرجال مطلقاً الا في ضروره أو حرب، فهى باقيه على اباحتها الاصليه، و هو المطلوب.

تنبيه نبيه:

بما أسلفناه ظهرت اباحه لبس الحرير المحض للنساء و الصبيان و الخناثى

مطلقاً في الضروره و الاختيار و فى الصلاه و غيرها، للاصل السالم عن المعارض و اطلاق الاوامر القرآنيه بالصلاه، فلا تنقيد الا بدليل، و عدم تحريم الزينه المفهوم من الآيه و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله حرام على ذكور أمتى. و قول سيدنا أبى عبد الله

الصادق عليه السّلام النساء تلبس الحرير و الديباج الا فى الاحرام (١).

و اختصاص التحريم فى الروايات بالرجال و الصبى و كذا الخنثى ليس برجل، و لاین الصبى مرفوع عنه القلم، و لا- دليل على تحريم تمكين الولى له من لبسه.

و أما قول الصدوق فى الفقيه النهى عن الصلاه فى الحرير مطلق (٢) فيتناول المرأه باطلاقه فقد عرفت ما فيه. و كذا روايه زراره عن الباقر عليه السّلام انه نهى عن لباس الحرير للرجال و النساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته أو سداه خز أو كتان أو قطن، و انما يكره الحرير للرجال و النساء (٣).

مع أنها ضعيفه السند و معارضه بما سبق من قول سيدنا الصادق عليه السّلام تدل على كراهه لبسه، و الكراهه لا تستلزم الحرمة، و لا- تنافى الاباحه كما مر غير مره و الرجال انما خرجوا بالاجماع، و الا لكانوا داخلين فيه كما عرفت، و قد عرفت أن الاحتياط لا محل له فى أمثال هذه المواضع.

هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله ساداتنا محمد و آله خيره رحله عليهم منه الصلوات أفضلها و من التسليمات أكملها.

كتبه فى أويقات عديده و سويقات غير مديده بعد صحبه الاصحاب و مذاكره الطلاب أصيله أيام من خمس عشر أيام خلون من جمادى الاولى من سنه ست و خمسين و مائه فوق الالف من الهجره النبويه المصطفويه على هاجرها و آله السلام الى يوم القيامه يميناه الجانيه الفانيه العبد الجانى محمد بن الحسين بن محمد رضا المدعو باسماعيل المازندراني ستر الله عيوبه و غفر ذنوبه بمحمد و آله

ص: ٣١٧

١- ١) فروع الكافي ٤٥٤/٦، ح ٨.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ٢٦٣/١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٣٦٧/٢، ح ٥٦.

الكرام عليهم السّلام.

و جاء فى آخر الرساله:قد تشرفت بتسويد هذه الاوراق و تسعدت بتميمه قبل ضحوه الاثنين رابع شهر ربيع المولود على مولوده و آله الوف الوف الصلاه و السلام الى يوم الورود من سنه السابع عشر بعد مائتين بعد الالف مقدساً مصلياً مسلماً شاكراً.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله فى (١٤) ربيع الاول سنه (١٤١١)هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص:٣١٨

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٤)

رساله في حكم الغسل قبل الاستبراء

اشاره

في حكم الغسل قبل الاستبراء

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

ص: ٣١٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله ولى النعماء، و الصلاة على رسوله أشرف الأنبياء، و على آله المعصومين، و لا سيما على ابن عمه سيد الأوصياء، ما سكنت فى قرارها الأرض و تحركت فى مدارها الكواكب و السماء.

و بعد: فلما اختلف أصحابنا فى وجوب اعاده الغسل و عدمه على من اغتسل بعد جنابته بدون البول و الاستبراء، ثم خرج من احليله بلل، و كان ترتب على ذلك الخلاف أحكاماً كثيرة جليله مهمه عامه البلوى، قصدت الإشاره الى ما هو الراجح منهما بحسب الدليل و استفادته من قانون العمل بالأخبار ذهنى الكليل.

فأقول و أنا العبد الضعيف النحيف العليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل و بالله التوفيق: لا خلاف فى وجوب الغسل على من علم أن البلل الخارج بعده منى، و كذا لا خلاف فى عدم وجوبه و وجوب الوضوء ان علم أنه بول.

و ان علم أنه غيرهما كودى أو ودى أو مذى، فلا خلاف فى عدم وجوب شىء منهما عليه.

و انما الخلاف فيما إذا اشتبه عليه حاله هل هو بول أو منى أو ماء نزل من

الجبائل، فإنه قد ينزل منها إذا تعصرت؟ هل يجب عليه الغسل أو الوضوء أو يستحب و الحال هذه؟ و ليس حكم هذه الصورة بخصوصه مصرحاً به في الأخبار فيما علمناه، و القوم قسموها الى صور:

منها: أن يكون الغسل بعد البول و الاجتهاد، و ادعوا فيها الاتفاق على عدم وجوب شيء منهما.

و منها: أن يكون بدونهما، و المشهور فيها وجوب الغسل، و ظاهر الصدوق في الفقيه يفيد الاكتفاء فيها بالوضوء، لأنه بعد ايراده الخبر الدال على اعاده الغسل قال: في خبر آخر ان كان قد رأى بللاً- و لم يكن قد بال فليتوضأ و لا- يغتسل انما ذلك من الجبائل. ثم قال: اعاده الغسل أصل، و الخبر الثاني رخصه (١).

و لكن هذا الذي رواه غير معلوم السند، فلا- يكون حجه علينا، و ان كان حجه عليه لو ثبت عنده سنداً أو متناً. و الظاهر أنه كذلك، لأنه تعهد في صدر كتابه و هو صدوق أن لا يذكر فيه الا ما هو حجه بينه و بين الله.

نعم ان قلنا: ان الخبر الواحد الصحيح حجه، كما هو مذهب أكثر المتأخرين فالظاهر أنه يجوز لنا أن نحكم بصحته، و يكون حجه علينا كما كان حجه عليه، فان تصحيحه له و فتواه لا يقصر عن توثيق الرواه من واحد من علماء الرجال، فان الظاهر من تصحيحهم الحديث القول بأنه قال المعصوم يقيناً أو ظناً، مع أنه لا يحصل من توثيق واحد منهم سوى الظن.

و الحق أن المرسل لا- يجوز الاعتماد عليه، و ان كان المرسل مثل الصدوق و افتاه و حكمه بصحته و انه حجه بينه و بين ربه تقديس ذكره لا يجدينا نفعاً، لما تبين من كثره وقوع الخطأ في الاجتهاد، و ان مبنى الأمر على الظن لا على القطع

ص: ٣٢٢

(١-١) من لا يحضره الفقيه ٨٥/١.

فالموافق له في فتواه تقليد لا يسوغ.

مع أن المذكور في صحيحه الفضلاء عن أبي عبد الله عليه السلام: إن سال من ذكر ك شيء من مذى أو وذى، فلا تغسله و لا تقطع له الصلاة، و لا تنقض له الوضوء، إنما ذلك بمنزله النخامة، كل شيء خرج منك بعد الوضوء فإنه من الحبائل (١). يفيد أن ما نزل منها لا يوجب الوضوء، فكيف صار هنا عله له؟ فليتأمل.

و منها: أن يكون بدون البول فقط أما مع امكانه، و أوجبوا عليه الغسل حينئذ، و ظاهر الشرائع (٢) و النافع (٣) عدمه. أو مع عدم امكانه، و ظاهر الأكثر عدم وجوب شيء منهما حينئذ.

و منها: أن يكون بدون الاجتهاد فقط، و المعروف اعاده الوضوء خاصة.

و الذى يظهر من التوفيق بين الأخبار عدم وجوبهما فى شيء من هذه الصور بل غاية استحباب اعاده الغسل، بحمل ما دل على الإعادة عليه، لمعارضته مما يدل على خلافه، و هو أقوى منه، ستقف عليه إن شاء الله العزيز.

و أنا أذكر أولاً ما دل على الأول، و أشير الى تصحيح ما يصح منه ورد ما يرد، ثم أتبعه بما يدل على خلافه، و ذلك فى فصلين، ثم أبين ما يقتضيه قانون العمل بالأخبار على طريقه الأصحاب، و الله الموفق للسداد و الصواب و منه المبدأ و اليه المآب.

الفصل الأول: ما دل من الأخبار على اعاده الغسل

[ما دل من الأخبار على اعاده الغسل

فى التهذيب: عن أحمد بن محمد، عن عثمان بن عيسى، عن عبد الله بن

ص: ٣٢٣

١- ١) تهذيب الأحكام ٢١/١، ح ٥٢.

٢- ٢) شرائع الإسلام ٢٨/١.

٣- ٣) المختصر النافع ص ٣٣.

مسكان، عن سليمان بن خالد.

و السند على المشهور موثق، لان ابن عيسى هذا كان واقفياً، و اضطرب فيه علامه، فحسن طريق الصدوق الى سماعه و فيه ابن عيسى هذا، و فى الخلاصه:

الوجه عندى التوقف فيما ينفرد به (١). و فى كتب الاستدلال جزم بضعفه، كل ذلك فى الأوسط لملا ميرزا محمد.

و القول بأن الشيخ صرح فى العده بأن الأصحاب يعملون برواياته، كما فى الذخير، على اطلاقه غير صحيح.

لانه قال فيه: و إذا كان الراوى من الواقفه نظر فيما يرويه، فان كان هناك خبر يخالفه من طريق الموثوقين و جب اطراحه، و العمل بما رواه الثقه و ان لم يكن ما يخالفه و لا يعرف من الأصحاب العمل بخلافه، و جب العمل به إذا كان متحرراً فى روايته موثقاً به فى أمانته، و لذلك عمل الأصحاب بأخبار الواقفه، مثل عثمان بن عيسى (٢).

و قد عرفت أن الصدوق عمل بخلاف ما رواه لو أبقى على اطلاقه، بحيث يشمل صورته الاشتباه مع القول بوجوب الإعادة. و لو خص بما علم أو ظن أن الخارج منى، فلا يكون دليلاً على المدعى، و ستعرف أن هنا من طريق الموثوق به خبر يخالفه، و ليس على وفقه خبر صحيح يؤكده، فوجب اطراحه، و منه يعلم ضعف ما فى المدارك صحيحه سليمان بن خالد (٣).

عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل أجنب فاغتسل قبل أن يبول، فخرج منه شىء، قال: يعيد الغسل، قلت: فالمرأه يخرج منها شىء بعد الغسل

ص: ٣٢٤

١- (١) الخلاصه ص ٢٤٤.

٢- (٢) عده الأصول ص ٣٨١.

٣- (٣) مدارك الأحكام ٣٠٤/١.

قال: لا تعيد، قلت: فما الفرق بينهما؟ قال: لأن ما يخرج من المرأة إنما هو من ماء الرجل (١).

و هو محمول على ما إذا لم تعلم أو تظن المرأة أن الخارج ماءها.

قال الفاضل المجلسي قدس سره في حاشيته على فروع الكافي المتعلقة بهذا الحديث: لا خلاف بين الأصحاب ظاهراً في أنه إذا خلط ماء الرجل و المرأة و خرج و علم أن الخارج مشتمل على ماء المرأة يجب عليها الغسل و أما إذا شكت فقرب في الدروس الوجوب، و هو مشكل بعد ورود هذا الخبر و تأيده بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث (٢).

و قال السيد السند صاحب المدارك فيه بعد قول المصنف قدس سره «أو الاستبراء كيفيته أن يمسه من المقعده الى أصل القضيب ثلاثاً، و منه الى رأس الحشفه ثلاثاً، و ينثره ثلاثاً»: في استحباب الاستبراء للمرأة قولان، أظهرهما:

العدم. و ما تجده من البلل المشتبه فلا يترتب عليه وضوء و لا غسل، لأن اليقين لا يرتفع بالشك، و لا اختصاص الروايات المتضمنه لإعادته الغسل أو الوضوء بذلك بالرجل (٣).

و لا يذهب عليك أن الدليل الأول مشترك بين المرأة و الرجل، و حينئذ فلا بد من حمل الروايات المتضمنه لاحدهما المختصه بالرجل: اما على الاستحباب، أو على ما إذا علم أو ظن أن الخارج منى أو بول، و به يجمع بين الأخبار من غير تكلف و لا طرح، كما سيأتي إن شاء الله العزيز.

و لعل نظر السيد السند صاحب المدارك قدس سره كان على ما نقل عن الكشى

ص: ٣٢٥

١-١) تهذيب الأحكام ١/١٤٣، ح ٩٥، فروع الكافي ٣/٤٩، ح ١.

٢-٢) مرآة العقول ١٣/١٤٦.

٣-٣) مدارك الأحكام ١/٣٠١.

أنه نقل قولاً بأن عثمان بن عيسى ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه لكن القائل غير معلوم حاله، والجرح مقدم على التعديل، وخاصة إذا كان الجرح مثل علامته، فلا يثبت صحه ما رواه، بل هو ضعيف على ما حكم به في كتبه الاستدلاليه.

و قال صاحب الذخيره فيه: وهذه الروايه جعلها بعضهم من الصحاح.

و هذا منه قدس سره إشاره الى ما فى المدارك.

ثم قال: وطريقها فى الكافى و التهذيب عثمان بن عيسى، و هو واقفى الا أنه نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

أقول: هذا مما ذكره ملا ميرزا محمد فى رجاله الأوسط فى ترجمه عثمان هذا، و هو منه رحمه الله غلط فى الفهم، و تبعه فيه غيره من غير تأمل صحيح أو فكر عميق فيما فى الكشى.

فان المذكور فيه هكذا: ذكر نصر بن الصباح أن عثمان بن عيسى كان واقفياً و كان وكيل موسى أبى الحسن عليه السلام، و فى يده مال فسخط عليه الرضا عليه السلام ثم تاب عثمان و بعث اليه بالمال، و كان شيخاً عمر ستين سنه، و كان يروى عن أبى حمزه الشمالى و لا يتهمونه فى رواياته (١) مطلقاً فعبر عنه بقوله.

و نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه.

و ليس هذا معناه، بل معناه أنهم لا يتهمونه فى روايته عن أبى حمزه الشمالى، فانه أدركه حين امكان روايته عنه، بخلاف روايه الحسن بن محبوب عنه، فان فيها الإرسال البتة زياده على تهمة، لما يعلم من تاريخهما المذكور فى الكشى و النجاشى. قال الكشى: مات الحسن بن محبوب فى آخر سنه أربع و عشرين

ص: ٣٢٤

و مائتين، و كان من أبناء خمس و سبعين سنه (١).

و قال النجاشي: مات أبو حمزه الثمالي في سنه خمسين و مائه (٢).

فكيف يمكن روايه ابن محبوب عنه بلا واسطه؟ و هو حين وفاته كانت له سنه واحده، و لذلك قال الكشي في ترجمه ابن محبوب و أصحابنا يتهمونه في روايته عنه (٣).

فمعنى قوله هنا «و كان يروى عن أبي حمزه الثمالي و لا يتهمونه» ما ذكرنا لا ما فهموه، فتأمل.

و مما قرنا ظهر وجه تضعيف العلامه هذه الروايه في كتبه الاستدلاليه، و ان توقفه فيها في الخلاصه في غير موقفه، و ان تحسينه طريق الصدوق الى سماعه و فيه ابن عيسى غير حسن، و بالله التوفيق.

و فيه عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن الحسين بن الحسن بن أبان، عن الحسين بن سعيد، عن فضاله، عن الحسين بن عثمان، و ذكر الحديث كما سبق (٤).

و ابن أبان المذكور في السند مهمل لا مدح فيه و لا قدح، فما رواه غير محكوم عليه بالصحه على قانون الروايه، فقول صاحب الذخيره فيه: و يدل عليه ما رواه الشيخ عن منصور بن حازم في الصحيح. محل نظر.

فان قلت: لعل نظره على ما في كتاب ابن داود في باب محمد بن اورمه (٥)،

ص: ٣٢٧

١-١ اختيار معرفه الرجال ٨٥١/٢، برقم: ١٠٩٤.

٢-٢ رجال النجاشي ص ١١٥.

٣-٣ اختيار معرفه الرجال ٧٩٩/٢، برقم: ٩٨٩.

٤-٤ تهذيب الأحكام ١٤٨/١، ح ١١٢.

٥-٥ رجال ابن داود ص ٤٩٩.

فانه وثق ابن أبان هناك، وكثيراً ما يسمى العلامة الحديث صحيحاً و هو فى طريقه.

قلت: فى شرح الفاضل الأردبيلى على الإرشاد، و الفاضل المجلسى على الفقيه، و فى حواشى مولانا عبد الله التستري على أوائل التهذيب و اللفظ له:

انا لا- نعتمد على ما ذكره ابن داود من توثيقه، لان كتابه مما لم نجده صالحاً للاعتماد عليه، لما ظفرنا عليه من الخلل الكثير فى النقل عن المتقدمين، و فى نقد الرجال و التمييز بينهم، الى هنا كلامه (١).

اللهم الا أن يقال: ان ابن أبان من مشايخ الإجازة، فجهالته لا تضر فى الحكم بصحة روايته، و لعل العلامة لذلك سمى الحديث صحيحاً و هو فى طريقه فتأمل فيه.

و فيه فى موثقه سماعه قال: سألته عن الرجل يجنب، ثم يغتسل قبل أن يبول فيجد بللاً بعد ما يغتسل، قال: يعيد الغسل، فان كان قد بال قبل أن يغتسل فلا يعيد غسله و لكن يتوضأ و يستنجى (٢).

و فيه عن أحمد بن محمد، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، و محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن حماد، عن حريز، عن محمد.

و السند على المشهور صحيح و ضعيف على ما تقرر عندنا، لان أحمد بن محمد مشترك بين ابن خالد البرقى و ابن عيسى الأشعري، و لا- قرينه هنا معينه، لا- من جهه من روى عنه و هو ابن سعيد، و لا- من جهه من روى عنهما و هو ابن عبد الله و ابن الصفار.

ص: ٣٢٨

١- ١) التعليقه على تهذيب الأحكام للعلامة التستري-مخطوط.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٤، ح ٩٧.

و فى ابن عيسى كلام أوردناه فى بعض حواشينا على أصول الكافى.

و ابن خالد البرقى ضعيف، كما يظهر مما فى الكافى فى باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السّلام فى حديث طويل هكذا: و حدثنى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبى عبد الله، عن أبى هاشم مثله سواء، قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد بن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن جاء هذا الخبر من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله، قال فقال: حدثنى قبل الحيره بعشر سنين (١).

و الطريق صحيح، و فيه دلالة على ذمه، و عدم اعتباره فى أقواله الا بتاريخ يميزها، و هو هنا غير معلوم.

فقول صاحب المدارك، و مثله صاحب الذخيره و العبارة له: عن محمد بن مسلم فى الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن الرجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شىء، قال: يغتسل و يعيد الصلاة، الا أن يكون بال قبل أن يغتسل فانه لا يعيد غسله، قال محمد و قال أبو جعفر عليه السّلام: من اغتسل و هو جنب قبل أن يبول ثم يجد بللا، فقد انتقض غسله. و ان كان بال ثم اغتسل ثم وجد بللا، فليس ينقض غسله، و لكن عليه الوضوء لان البول لم يدع شيئا (٢) محلا نظر.

و فى متن هذا الحديث أيضاً نظر لو أبقي على اطلاقه، إذ لا- وجه لإعاده الصلاة الواقعه قبل خروج البلل من احليله، فلا بد من تقييده بما وقع بعد الخروج لو علم أو غلب على ظنه أن الخارج منى أو بول. و أما فى صورته الاشتباه، فيستحب اعاده الغسل أو الوضوء و الصلاة بعد أحدهما، لما سنبينه إن شاء الله العزيز.

و بالإسناد المذكور آنفاً عن فضاله، عن معاويه بن ميسره، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول فى رجل رأى بعد الغسل شيئا، قال: ان كان بال بعد جماعه

ص: ٣٢٩

١- ١) أصول الكافى ٥٢٦/١-٥٢٧.

٢- ٢) مدارك الأحكام ٣٠٥/١، التهذيب ١٤٤/١، ح ٩٨.

قبل الغسل فليتوضأ، وان لم يبيل حتى اغتسل ثم وجد بللاً فليعد الغسل (١).

وقد عرفت ضعف هذا الإسناد، ويزيده ضعفاً هنا جهالة ابن ميسره، فانه مهمل لا قدح فيه ولا مدح، غير أن له كتاباً.

هذا جملة ما استدلوا به على وجوب الإعادة. وقد علم مما قررناه أن لا رواية فيها يحكم بصحتها على قانون الرواية، فالعمل بها على إطلاقها مع كونه مخالفاً للأصول المقررة عندهم كما ستقف عليه، وخاصة بعد ورود أخبار فيها ما هو صحيح على خلافها، مشكل، ولذا ذكر الآن ما ورد على خلافها.

الفصل الثاني: ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة

إشاره

[ما يدل من الأخبار على عدم وجوب الإعادة]

في التهذيب عن محمد بن علي بن محبوب، عن علي بن السندي، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن دراج، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابه، فينسى أن يبول حتى يغتسل، ثم يرى بعد الغسل شيئاً أ يغتسل أيضاً؟ قال:

لا قد تعصرت و نزل من الجبائل (٢).

ظاهره يفيد عدم الفرق بين العامد و الناسى في عدم وجوب شيء، فان قوله عليه السلام «قد تعصرت و نزل من الجبائل» تعليل لما قد نفاه، وقد تقرر أن الحديث المعلل، وخاصة إذا كان صحيحاً و غيره غير مقدم عليه.

و التفرقه بينهما كما فعله الشيخ في التهذيب، و لعله أراد به التوفيق بين الأخبار فأتى بما هو خلاف الأصل و هو التخصيص، و لا حاجة فيه اليه كما ستعرفه، غير

ص: ٣٣٠

١-١) تهذيب الأحكام ١/١٤٤، ح ٩٩.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٠.

جيد، إذ لا- فرق بينهما بوجه، لان الخارج من الإحليل ان ثبت شرعاً أنه منى وجبت عليه اعاده الغسل، ناسياً كان في ترك البول قبله أم عامداً، و الا فلا وجه لالزام وجوبه عليه.

و الأصل مع اليقين بحصول ما برأت به الذمه و هو الغسل، و الشك في حدوث ما ينقضه بعد ورود هذا الخبر الصحيح. و قيل: حسن كالصحيح ينفيه، لان على ابن اسماعيل السندی من أصحاب الرضا عليه السّلام وثقه نصر بن صباح، و قال: على ابن اسماعيل يقال على بن السندی، فلقب اسماعيل بالسندی.

و الفاضل العلامه لما اشتبه عليه الأمر، أو كان في نسخته ابن السرى، أو رده في على بن السرى الكرخي، و هو مذكور على حده في رجال الصادق عليه السّلام، و هذا في رجال الرضا عليه السّلام.

قال ملا ميرزا محمد في رجاله الأوسط: جميع ما وصل الينا من نسخ أخبار الشيخ من الكشى يتضمن أنه على بن اسماعيل، و قد نقله العلامه في الخلاصه على بن السرى، قال: و يؤيده ما ذكرناه أنه أورد ذلك على حده في رجال الكاظم و الرضا عليهما السّلام، و ابن السرى من رجال الصادق عليه السّلام ثم قال: و في كتب الأحاديث في مواضع شتى على بن السندی في مرتبه رجال الرضا عليه السّلام (١).

أقول: هذا حق لا شبهه فيه، فان ابن أبي عمير في طبقه رجال الكاظم و الرضا عليهما السلام، بل قال الشيخ في الفهرست: انه لم يرو عن الكاظم عليه السّلام (٢) و ان كان الواقع خلافه، لانه روى عنه روايات كنى في بعضها، فقال: يا أبا أحمد.

نعم انه لم يدرك من الصادق عليه السّلام و لم يرو عنه بلا واسطه باتفاق أئمه الرجال فروايه ابن السندی قرينه واضحه على أنه في هذه الطبقة، و قد علم أن ابن السرى في طبقه رجال الصادق عليه السّلام، فأين هذا من ذاك؟!

ص: ٣٣١

١- ١) الرجال الوسيط للميرزا محمد-مخطوط.

٢- ٢) الفهرست ص ١٤٢.

ثم الظاهر أن من هنا، أي: مما ذكره العلامة في الخلاصه سرى الوهم الى غيره، كصاحب المدارك فيه، حيث حكم فيه بضعف السند و علله باشتماله على علي بن السندي، قال: و هو مجهول (١).

فان قلت: لعله حكم بذلك، لان نصر بن الصباح أبا القاسم البلخي كان غالى المذهب، فلا يعتبر قوله فى الجرح و التعديل.

قلت: هو و ان كان كذلك، الا أنه كان عارفاً بالرجال و الأحوال غايه المعرفه كما صرح به بعض متأخري أرباب الرجال، و يظهر ذلك أيضاً لمن له أدنى قدم فى هذا الشأن، و هو قد لقي جله من كان فى عصره من المشايخ و روى عنهم، كما فى الكشى، و كان من مشايخ العياشى فانه يروى عنه.

و يظهر من ترجمه محمد بن عبد الرحمن بن قبه من النجاشى (٢) أنه كان من الفضلاء و الأكابر، فيعتبر قوله فى أمثال هذه الأمور، و لا سيما إذا لم يكن على خلاف قوله قول، إذ لم يقدح فى ابن السندي هذا أحد من أئمه الرجال، فإذا صرح بتوثيقه من هو عارف بالرجال و الأحوال قبل قوله فيه، و ان كان فاسد الاعتقاد، كما يقبل روايات كثير من الرواه و هم على عقيدته باطله.

ألا- ترى أنهم يعتبرون قول أهل اللغه و غيرهم من أرباب الصنائع، و أكثرهم فاسدون فى اعتقاداتهم، و ذلك أن أهل كل صنفه يسعون فى تصحيح مصنوعاتهم و صيانتها عن مواضع الفساد بحسب كدهم و جدهم و جهدهم و قدر طاقتهم و معرفتهم بصنعهم، لئلا يسقط محلهم عندهم، و لا يشهروا بقله الوقوف و المعرفه فى أمرهم، و ان كان فاسقاً فى بعض الأفعال.

نعم صحه المراجعه اليهم يحتاج الى اختبارهم و الاطلاع على حسن صنعتهم

ص: ٣٣٢

١-١) مدارك الأحكام ٣٠٦/١.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٣٧٦.

و جوده معرفتهم و الثقة بقولهم، و ذلك يظهر بالنظر (1) و تصديق المشاركين.

و قد عرفت أن الكشى و العياشى و جلاله قدرهما فى هذا الشأن و غيرهما من أئمه الرجال و أرباب الوقوف بالاحوال كثيراً ما ينقلون عنه، و يعتمدون عليه فى قوله و نقله و جرحه و تعديله، فهذا و ما شاكله ينهيك أنه كان ثقة عندهم فى قوله، معتمداً عليه فى نقله، و الا- يلزم أن يكون كثيراً من كتاب رجال الكشى عبثاً بلا نفع و فائده، فانه قد أكثر النقل عنه فى كتابه فى أبواب من يروى و من لم يرو، كما لا يخفى على الناظر فى كتابه.

ثم كيف يصح القول بأنهم لا يعتبرون قوله فى الجرح و التعديل؟ و هم قد اعتبروه، حيث حكموا بصحة روايه عثمان بن عيسى بناءً على ما فهموه من قوله «و كان يروى عن أبى حمزه الثمالى و لا يتهموننه» فقالوا: انه و ان كان واقفياً، الا أنه نقل الكشى قولاً بأنه ممن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه، و مرادهم بهذا القائل هو نصر بن الصباح، كما أشرنا اليه آنفاً فتذكر.

تبيان:

يدل على صحة مضمون الخبر المذكور أمور:

منها: أن كون هذا البلبل المشتبه الخارج من الإحليل منياً أو بولاً موجباً لإعادته الغسل أو الوضوء غير معلوم، كما هو المفروض، و الأصل عدمه و عدم وجوب هذا التكليف، و بقاء الغسل المبيح للعباده، على ما كان عليه الى أن يعلم زواله و لم يعلم، لانه بعد الغسل مثلاً- و قبل خروج المنى كان على يقين منه، فإذا خرج منه مشتبهاً فغايتته حصول الشك فى نقضه، و اليقين لا ينقض أبداً بالشك.

قال بعض متأخرى أصحابنا: اليقين أقوى من الشك فلا يتعارضان، بل متى

ص: ٣٣٣

(١- ١) فى الأصل: بالنامع.

تيقنا شيئاً ثم شككنا في زواله وجب الحكم ببقائه و اطراح الشك، طهاره كان أو نجاسه، حلا كان أو حرمه، وقد استفاض النقل عن الأئمة عليهم السلام بذلك، و أجمع عليه جميع فرق الإسلام.

و ساق الكلام الى أن قال: وهذا في الحقيقة راجع الى أصل بقاء الشيء على ما كان عليه و هو الاستصحاب. و يتفرع على ذلك كثير من مسائل الفقه، كمن تيقن الطهاره و شك في الحدث لا يلتفت، و بالعكس تجب الطهاره، و من تيقن طهاره بدنه أو ثوبه و شك في عروض النجاسه لا يلتفت، و بالعكس يجب التطهير.

هذا و أمثاله مما لا خلاف فيه.

أما تخيل خروج بول أو منى من غير أن يجد رطوبه، فهذا و هم فاسد و خيال ردى شيطاني، يتحتم الإعراض عنه، بل و ان وجد رطوبه ما لم يعلم أنه منى أو بول.

ثم قال: و رويت بسندى الى عنبسه بن مصعب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام:

رجل احتلم، فلما قام وجد بللا قليلا على ما ذكره، قال: ليس عليه شيء ان علياً عليه السلام كان يقول: انما الغسل من الماء الأكبر (١).

و منها: ما روى الشيخ في التهذيب عن عبد الله بن هلال في القوي، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجمع أهله، ثم يغتسل قبل أن يبول، ثم يخرج منه شيء بعد الغسل، قال: لا شيء عليه ان ذلك مما وضعه الله عنه (٢).

و منها: ما رواه عن زيد الشحام عنه عليه السلام قال: سألته عن رجل أجنب، ثم اغتسل قبل أن يبول ثم رأى شيئاً، قال: لا يعيد الغسل ليس ذلك الذي رأى شيئاً (٣).

ص: ٣٣٤

١-١) تهذيب الأحكام ١/١١٩، ح ٦.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٢.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/١٤٥، ح ١٠٣.

و منها: ما فى الفقيه: سئل عن الرجل ينام ثم يستيقظ فيمس ذكره فيرى بللا و لم ير فى منامه شيئا أ يغتسل؟ قال: لا انما الغسل من الماء الأكبر (١).

فانه أيضاً يدل على عدم وجوب الغسل بالبلل، لتوقفه على العلم بكون ذلك من الماء الأكبر، و المفروض أنه غير معلوم.

فان قلت: ما ذكرته أولاً اجتهاد فى مقابله النص.

قلت: ليس كذلك، بل هو مضمون روايه صحيحه صريحه فى ذلك، فيدل على أن الأخبار المطلقه الداله على الإعادة محموله: اما على الاستحباب، كما مر فى صورته الاشتباه، أو على الوجوب لا مطلقاً، بل إذا حصل له العلم أو الظن بكون الخارج منى، و به يوفق بين الأخبار.

فأما إذا حملنا قوله عليه السلام «فليعد الغسل» و نحوه على الاستحباب يكون المراد بقوله «لا» أى: لا يعيد الغسل قد تعصرت و نزل من الحبال، نفى الوجوب، فيكونان متوافقين غير مختلفين.

و يستفاد من ذلك استحباب الوضوء أيضاً، لأن موجبه البول دون ما يخرج من الحبال، فوجه استحباب الوضوء احتمال كونه بالبول، و فى الغسل احتمال كونه مخلوطاً بالمنى.

فقول من قال حمل الأخبار الداله على الإعادة على الاستحباب غير لازم، لعدم صلاحية المعارض للمعارضه ضعيف، لانا لو قطعنا النظر عن صحيحه جميل و قلنا بكون على بن السندي الواقع فى طريقها غير موثق، لكفانا فى مقام المعارضه هذا الحديث الصحيح الذى أشرنا اليه، مع براءة الذمه عن وجوب الإعادة الى أن يقوم على خلافه نص صحيح صريح أو دليل آخر و لم يقم.

أما الثانى، فظاهر. و أما الأول، فلما عرفت من عدم صحه الأخبار الداله عليه،

ص: ٣٣٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/١٦٤، برقم: ١٨٩.

و أيضاً فإن الشك في حصول الحدث مع اليقين بالطهاره لا- يوجب الطهاره، فإذا انضم هذا الى ما دل على عدم الإعادة من الأخبار و فيها ما هو صحيح و بعضها قوى، صار المعارض قوياً في كمال القوه.

و بالجمله ان الحكم بوجوب الإعادة في صوره الاشتباه بعد ورود هذه الأخبار الداله على العدم و تأيدها بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث، و بقوله عليه السلام في صحيحه زواره: اليقين لا ينقض أبداً بالشك و لكن ينقضه يقين آخر (1). و بأصالة عدم كونه منياً، و براهه الذمه و جوب هذا التكليف، و هو اعاده الغسل، و لا خبر صحيح و لا دليل آخر يدل على وجوبه، مشكل.

فان قلت: ان الاحتياط اعاده الغسل و الوضوء في صوره الاشتباه، قلت:

ان الاحتياط ليس بدليل شرعى، و انما كلامنا فيه و في من لم يعد الغسل أو الوضوء في هذه الصوره، و صلى بهما صلوات كثيره، أو حج بذلك الغسل حجه أو عمره و صلى بهما صلاه الطواف الى غير ذلك، ثم راجع الفقيه في ذلك أو راجعه في أول الأمر، هل يجوز له الزامه باعاده الغسل و الوضوء، أو اعاده تلك الصلوات الكثيره، أو قضاءها، أو قضاء الحجه أو العمره، و لا دليل له عليه شرعاً.

و إذا لم يمكنه اعاده الغسل لمنايع شرعى، هل يحكم بكونه جنباً و ما يتبعه من الأحكام الكثيره؟ و هل يلزمه التيمم بدلا عن الغسل، أو يجوز له الوضوء أو التيمم بدلا منه؟ الى غير ذلك من الأحكام المترتبه على هذا الخلاف.

و بمثل ما ذكرنا يمكن نفى وجوب الوضوء إذا خرج منه البلل بعد البول بدون الاستبراء، لأنه بعد الوضوء و قبل خروجه كان على يقين منه، فإذا خرج مشتبهاً عليه، فغايتته حصول الشك في نقضه، و قد عرفت أن اليقين لا ينقض أبداً بالشك.

ص: ٣٣٦

و أيضاً فإن هذا البلل الخارج من الإحليل مما لم يعلم كونه بولاً، و كل ما لم يعلم كونه بولاً، و جب الحكم بطهارته و عدم كونه بولاً، فلا يكون ناقضاً للوضوء و لا تجب اعادته به.

أما الأولى، فظاهره على هذا الفرض.

و أما الثانية، فلما روى عن مولانا أمير المؤمنين عليه السّلام أنه قال: ما أبالي أبول أصابني أو ماء إذا لم أعلم (١). فأرشد الى عدم مبالاته بغير المعلوم، و المشتبه داخل فيه، و عليه يحمل الأخبار الداله على عدم اعاده الوضوء بوجودان البلل بعده.

كصحيحه عبد الله بن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السّلام فى رجل بال ثم توضأ و قام الى الصلاه فوجد بللاً، قال: لا شىء عليه و لا يتوضأ (٢).

و يخصصه بصوره الاستبراء، و ليس بأولى من حمل ما دل بمفهومه على وجوب الوضوء على من بال و لم يستبرء.

كصحيحه ابن البخترى عن أبي عبد الله عليه السّلام فى الرجل يبول، قال: ينتره ثلاثاً ثم ان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي (٣).

و حسنه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السّلام: رجل بال و لم يكن معه ماء قال: يعصر أصل ذكره الى طرف ذكره ثلاث عصرات و ينتر طرفه، فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبائل (٤).

و روايه عبد الملك بن عمرو عن أبي عبد الله عليه السّلام فى الرجل يبول ثم يستنجى

ص: ٣٣٧

١-١) تهذيب الأحكام ١/٢٥٤، ح ٢٢.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ١/٦٤، برقم: ١٤٧.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/٢٧، ح ٩.

٤-٤) تهذيب الأحكام ١/٢٨، ح ١٠.

ثم يجد بعد ذلك بللاً، قال: إذا بال فخرط بعد ما بين المقعده و الأنثيين ثلاث مرات و غمز ما بينهما ثم استنجى، فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالى (١).

على ما إذا علم أو ظن أن الخارج هو البول، بل هذا أولى لتأييده بأخبار يقين الطهاره و الشك في الحدث، و صحيحه زواره السابقه، و بأصالة براهه الذمه، و بهذه الأخبار الداله على العدم.

و بعضهم جمع بين صحيحه ابن أبي يعفور و هذه الأخبار بالحمل على الاستحباب، خصوصاً إذا انقطعت دره البول، كما يظهر من الأخبار الصحيحه كقول الصادق عليه السلام: و المستنجى يصب الماء إذا انقطعت دره البول (٢). مع الأصل عدم كونه بولاً.

مع قوله عليه السلام في الموثق: إذا استيقنت أنك قد توضأت فإياك أن تحدث وضوءاً أبداً حتى تستيقن أنك قد أحدثت (٣).

و أما ما روى من اعاده الوضوء بالخارج بعد الاستبراء، مثل روايه الصفار عن محمد بن عيسى، قال: كتب اليه رجل هل يجب الوضوء مما خرج من الذكر بعد الاستبراء؟ فكتب: نعم (٤).

فمحمول على التقيه، كما حملة عليها الشيخ في الإستبصار، لان العامه يوجبون الوضوء عما يخرج من الذكر غير المنى، و كيف لا يكون محمولاً عليها؟ و ابن ادريس ادعى الإجماع على عدم انتقاض الوضوء لو استبرأ ثم رأى البلل.

ص: ٣٣٨

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٦٥، برقم: ١٤٨.

٢-٢) تهذيب الأحكام ١/٣٥٦، ح ٢٨.

٣-٣) تهذيب الأحكام ١/١٠٢، ح ١١٧.

٤-٤) الإستبصار ١/٤٩، ح ٣.

انى حين ما شرعت فى كتابه هذه المسأله كنت ذاها لا عما أشار اليه الفاضل

الأردبيلى

فى شرحه على الإرشاد، و الفاضل التفرشى فى حواشيه على الفقيه.

و كنت أظن بتفردى بذلك و مخالفته المشهور، بل الإجماع الذى ادعى بعضهم كمن يقدم رجلا و يؤخر أخرى، فبعد ما أسست أساسها، و شيدت أركانها، و أحكمت قواعدها و بنائها. فلما راجعتهما وجدتهما موافقين لى فى بعض ما خطر بخاطرى الفاتر و ذهنى القاصر، فكأنى كنت معقولا فحل عقالى، فنقلت موضع الحاجه من كلامهما تيمناً و تبركاً.

قال آخوندنا مراد التفرشى قدس سره بعد كلام: و الذى يقتضيه النظر مع قطع النظر عما فيه من الروايات أن البلل الخارج من الإحليل إذا لم يعلم كونه ما ذا؟ لا يوجب غسلًا و لا وضوءاً، لأن الأصل أن لا يكون منياً و لا بولا، مؤيداً بأصل آخر، و هو براءة الذمه.

لا- يقال: وقوعه بعد خروج المنى من دون توسط بول أو استبراء اماره كونه بقيه ذلك المنى، و مع توسط أحدهما اماره كونه بولا، الحاقاً للفرد بالغالب.

لانا نقول: الغالب فى مثله أن لا يكون بولا، لندوره من غير أن يجتمع قدر يعتد به منه فى محله ثم يقصد دفعه، و لا منياً لندوره أن يفارقه الدفع و الشهوه و أن يبقى منه بقيه فى الطريق زماناً يسع الغسل و مقدماته، بل قد يتوسط بين الجنابه و الغسل زمان كثير جداً، مع أنهم لم يفرقوا بين توسط زمان قليل و كثير بينهما فالأصل المذكور مؤيد بهذا الظاهر أيضاً.

ثم امكان البول لا دخل له فى كون الخارج منياً، بل ربما كان له مدخل فى

كونه بولاً، لان امكانه يدل على وجوده في محله، فخروجه أقرب من خروجه بعد الحدوث.

و يؤيد ذلك ما في خبر جميل بن دراج و لعله صحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل تصيبه الجنابه فنسى أن يبول حتى يغتسل، ثم يرى بعد الغسل شيئاً أ يغتسل أيضاً؟ قال: قد تعصرت و نزل من الحبائل. فان ظاهر النسيان كونه ممكناً قبل الغسل بحيث لو لا النسيان لفعله، و يتأيد به الأصل المذكور أيضاً و بروايه عبد الله بن هلال، و روايه زيد الشحام، و نقلهما كما سبقا.

ثم قال: و ترك الاستفصال يفيد شموله لمن لم يستبرئ و لم يبيل. و الاستدلال على وجوب الإعادة بخبر سليمان بن خالد بعد ما عد صحيحاً و في طريقه عثمان بن عيسى و فيه قول، عن أبي عبد الله عليه السلام و بصحيحه محمد و نقلهما كما سبقا.

ثم قال: و حمل أمثال تلك الأحاديث على الاستحباب واضح، و حينئذ فالمراد بانتقاض الغسل، كما هو المذكور في روايه محمد بن مسلم انتقاض كماله، اذ لا مجال لحمله على انتقاض نفس الغسل و هو ظاهر، و لا على انتقاض أثره مطلقاً لصحة الصلاه المتقدمه على البلل قطعاً، بل على انتقاض أثره بالنسبه الى ما بعد البلل، فكما يمكن حمله على الانتقاض رأساً، يمكن حمله على الانتقاض كاملاً.

و يمكن حمل شيء و بللا في خبري سليمان و محمد على ما يظن كونه من النواقض جمعاً بين الأخبار، و اثبات الإجماع فيه دونه خرط القتاد، و طريق الاحتياط أسلم (1)، انتهى كلامه طاب منامه.

أقول: حكمه بصحة خبر جميل و عدم صحه خبر سليمان حق. و أما حكمه بصحة خبر محمد و ان طريق الاحتياط أسلم، ففيهما ما عرفته فتذكر.

و قال مولانا أحمد الأردبيلي طاب رمسه بعد كلام: و أما ايجاب الغسل على

ص: ٣٤٠

تقدير الاشتباه بالمنى و البول و عدمهما،فهو المذكور فى أكثر الكتب،و عليه يدل بعض الأخبار بالمفهوم و بعضها بالصريح،و لكن معارض ببعض الأخبار.

هذا منه نور الله مرقده يدل على أن هذا البعض من الأخبار بعضها صحيح عنده أيضاً، كما أوماً اليه الفاضل التفرشى فى كلامه المنقول عنه سابقاً،و قد سبق منا مبسوطاً،و الا فكيف يمكنه الحكم بالمعارضه بين الصحيح على ظنه كما سيأتى منه الإشاره اليه و غير الصحيح،و كأنه ظاهر بأدنى توجه من النفس السليمه و الطبيعه المستقيمه.

ثم قال بيض الله وجهه متصلاً بما نقل عنه:و الأصل أيضاً ينفيه،و كذا الأخبار التى يدل على عدم بطلان اليقين بالظن،و كذا أن الشك فى الحدث لا- يوجب الطهاره،و كذا دليل حصر الموجب و غير ذلك،فحمل الأخبار الأول على ما هو غالب الظن أنه المنى لترجيح الظاهر على الأصل،كما قد يوجد عند تعارضهما و للجمع غير بعيد،مع احتمال الاستحباب سيما مع عدم ظن الغالب.

أقول:هذا منه رحمه الله اشاره الى ما تقرر عندهم من أن الأصل و الظاهر إذا تعارضا قدم الأصل الا فى مواضع يسيره،لان الأصل دليل عقلى و حجه بالإجماع و الظاهر كثيراً ما يخرج بخلافه و ليس حجه.

و على ذلك فرع العلماء مسائل كثيره،منها:طهاره طين الطريق،و ثياب الصبيان و المجانين،و القصابين،و من لا يجتنب النجاسه،و ثياب الكفار و أوانيهم حتى يعلم عروض النجاسه لذلك،و أكد فى أكثر ذلك النص عن الأئمه عليهم السلام.

كروايه المعلى بن خنيس،قال:سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:لا بأس بالصلاه فى الثياب التى يعملها المجوسى و النصرانى و اليهودى (١).

و روايه معاويه بن عمار عنه عليه السلام قال:سألته عن الثياب السابريه التى يعملها

ص:٣٤١

المجوسى و هم أخباث و هم يشربون الخمر، و نساؤهم على تلك الحاله، ألبسها و لا- أغسلها و أصلى فيها؟ قال: نعم. قال معاوية: فقطعت قميصاً و خطته و فتلت له ازاراً و رداءً من السابرى ثم بعثت بها اليه فى يوم الجمعة حين ارتفاع النهار، فكأنه عرف ما أريد فخرج فيها الى الجمعة (١).

و هذا من ابن عمار غريب، لأنه مع جهله بأن الأصل فى الأشياء هو الطهاره الى أن يعلم نجاستها، و انه مقدم على الظاهر، و غايه ما يظن بما يعمله المجوسى من الثياب هو ظهور نجاستها لا اليقين بها، و لذلك لو كلف مدعى نجاستها باليمين فنكل لم يحكم لما (٢) أخبر به الصادق عليه السلام، و كأنه حمل قوله على التقيه، بناءً على أن العامه لا ينجسون أهل الكتاب و من فى حكمهم، فأراد بمثل هذا الامتحان أن يحصل له الاطمئنان.

و هذا أيضاً غريب، لأنه عليه السلام ان كان متقياً فى ذلك، فكما كان يتقى فى قوله، فكذا كان يتقى فى فعله، فمن أين يعلم أن فعله هذا مطابق لاعتقاده و موافق للشرع و الواقع.

و اعلم أن الأصل يقال لكون الشىء أولى ما لم يعارضه شىء يقتضى العدول عنه، و قد يعبر عنه بما لا يصار عنه الا بدليل، كما فى الحاشيه القديمه.

و قد يقال على القاعده و الضابطه، و على الكثير الراجع فى نفسه السابق فى الاعتبار، كما يقال: الأصل فى الكلام الحقيقه.

هذا. و أما موارد تقديم الظاهر على الأصل، فمنها أنه إذا شك فى شىء بعد تجاوز محله، أو بعد خروج وقته، فان الظاهر أنه فعله، إذا الغالب من حال المؤمن فعل الشىء فى محله، و الأصل عدم فعله، فيقدم الظاهر على الأصل، و لكن

ص: ٣٤٢

١- (١) تهذيب الأحكام ٣٦٢/٢، ح ٢٩.

٢- (٢) كذا.

لا طريق لهم فى ذلك الا النص، لان الأصل دليل قوى لا يجوز العدول عنه الا بدليل أقوى منه و هو النص.

فهنا إذا غلب على ظنه أن الخارج من احليله منى وجبت اعاده الغسل، و ان كان الأصل عدم كونه منياً و عدم وجوب الغسل عليه الى أن يتيقن كونه منياً، ترجيحاً للظاهر على الأصل بدليل هو أقوى منه، و هو النص المذكور سابقاً، ان قلنا بجواز العمل بغير الصحيح منه و كونه أقوى من الأصل و ترجيحه عليه.

و الكل فى حيز المنع، لان كثيراً من أصحابنا اقتصروا على العمل بالصحيح و لم يعملوا بالحسان و الموثقات، و ان اشتهرت و اعتضدت بغيرها، فكيف إذا كانت معارضة بالأصلين و أخبار يقين الطهاره و الشك فى الحدث، و الأخبار التى تدل على عدم زوال اليقين بالشك و الظن أيضاً، لأنه عليه السلام قال: و لكن ينقضه يقين آخر و الظن ليس بيقين، و الأخبار التى وردت على خلافها و فيها ما هو صحيح و غير ذلك مما أومأنا اليه فى تضاعيف البحث.

و الظاهر أنهم انما عملوا بها لظنهم بأن منها صحيح، مع ذهولهم عن كونها معارضة بأمثال ما ذكرناه، و قد وضح الصبح لذى العينين و الحمد لله.

هذا ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلناه عنه: و كذا ينبغى الحال فى الاشتباه بالبول بعده و قبل الاستبراء، بل هكذا ينبغى الحال فيما رأى بعد الاستبراء فقط، سيما مع امكان البول، الا أن الاستحباب هنا أقوى من الأول.

و اعلم أن الأخبار الصحيحة و غيرها ليس فيها تصريح بأن البلل مشتبه، فيمكن حملها على المتحقق للجمع و على الظاهر أنه المنى، لأنه على ما يرى قليلاً ينقطع البول (1)، فغير بعيد ادخاله أيضاً فى الحكم، و يكون مراد الأصحاب بالمشتبه ذلك.

ص: ٣٤٣

(١- ١) فى المصدر: ما ينقطع قبل البول.

أقول: ظاهر المذكور في الأخبار السابقه، و هو لفظه «شىء» و «بلبل» و نحوهما يفيد أنه كان مشتبهاً، لان ما لا اشتباه فيه له اسم خاص، كالمنى و البول و الودى و المذى و نحوها، فالتعبير عنه بالعبارات المذكوره للإشاره الى أن هذا الخارج من احليله أمر مشتبه، فتأمل.

و أما قوله «و على الظاهر أنه المنى» لأنه على ما يرى قليلاً- ما ينقطع قبل البول فيرد عليه ما أفاده الفاضل التفرشى، و قد سبق بقوله: الغالب في مثله أن لا- يكون منياً لندور أن يفارقه الدفع و الشهوه، و أن يبقى منه بقيه في الطريق زماناً يسع الغسل و مقدماته، بل قد يتوسط بين الجنابه و الغسل زمان كثير جداً، و هم لم يفرقوا بين توسط زمان قليل و كثير بينهما، فالأصل المذكور مؤيد بهذا الظاهر أيضاً.

ثم ان كلامه المنقول يفيد أن هنا أخبار صحيحه، و قد عرفت أنها بأسرها غير صحيحه، و الظاهر أنه كغيره كان ذاهلاً وقت كتابته هذا الشرح عما نقلناه عن الكافى بطريق صحيح دال على ذم أحمد بن محمد، و عدم اعتباره في أقواله الا بتاريخ يميزها، أو ثبت عنده من جهه ما ذكره ابن داود، أو من جهه أخرى توثيق ابن أبان. و الأول يخدمه ما أشرنا اليه من عدم اعتماده على رجاله، فتذكر.

و ظنى أنه رحمه الله كغيره تبع في ذلك العلامه و الشهيد في تصحيحهما روايات في طريقها ابن أبان، و لا وجه له، فان غايه ما يستفاد مما نقلوه فيه أصاله و تبعاً كون رواياته إذا لم يكن في الطريق قاذح من غير جهه قويه، و أما أنها صحيحه فلا، لأنه مهمل غير موثق، لم ينصوا بما يدل على مدحه، فكيف على توثيقه فعليكم بالمراجعه الى ما ذكره فيه، و التأمل في ذلك ليظهر لك حقيقه ما قلناه، لان الحق أحق بالاتباع.

فان قلت: لعله رحمه الله أراد بأحمد هذا ابن عيسى الأشعري لقرائن عنت له لا ابن خالد البرقي.

قلت: قد عرفت أنه لا- قرينه هنا معتبره، و على تقديرها نقول: ابن عيسى و ان كان فى المشهور ثقته، الا- أنه يظهر مع التبع التام خلافة.

روى فى الكافى فى باب الإشاره و النص على أبى الحسن عليه السلام عن الحسين ابن محمد، عن الخيرانى، عن أبيه أنه كان يلزم باب أبى جعفر عليه السلام للخدمه التى كان و كل بها، و كان أحمد بن محمد بن عيسى يجيء فى السحر فى كل ليله ليعرف عله أبى جعفر عليه السلام، و كان الرسول الذى يختلف بين أبى جعفر عليه السلام و بين أبى، إذا حضر قام أحمد و خلا به أبى.

فخرجت ذات ليله و قام أحمد عن المجلس و خلا- أبى بالرسول، و استدار أحمد فوقف يسمع الكلام، فقال الرسول لآبى: ان مولاك يقرأ عليك السلام و يقول لك: انى ماض و الأمر صائر الى ابنى على و له عليكم بعدى ما كان لى عليكم بعد أبى.

ثم مضى الرسول و رجع أحمد الى موضعه، و قال لآبى: ما الذى قد قال لك؟ قال خيراً، قال: قد سمعت ما قال فلم تكتمه؟! و أعاد ما سمع، فقال له أبى: قد حرم الله عليك ما فعلت، لان الله تعالى يقول وَ لا تَجَسَّسُوا (١) فاحفظ الشهاده لعلنا نحتاج اليها يوماً، و اياك أن تظهرها الى وقتها.

فلما أصبح أبى كتب نسخه الرساله فى عشر رقايع و ختمها و دفعها الى عشره من وجوه العصابه، و قال: ان حدث بى حدث الموت قبل أن أطالبكم بها فافتحوها و اعملوا بما فيها، فلما مضى أبو جعفر عليه السلام ذكر أبى أنه لم يخرج من منزله حتى قطع على يديه نحو من أربعمائنه انسان، و اجتمع رؤساء العصابه عند محمد بن

ص: ٣٤٥

الفرج يتفاوضون هذا الأمر.

فكتب محمد بن الفرّج الى أبي يعلمه باجتماعهم عنده، و أنه لو لا مخافه الشهره لصار معهم اليه و يسأله أن يأتيه، فركب أبي و صار اليه، فوجد القوم مجتمعين عنده، فقالوا لابي: ما تقول في هذا الأمر، فقال أبي لمن عنده الرقاع:

أحضروا الرقاع، فأحضروها، فقال لهم: هذا ما أمرت به.

فقال بعضهم: قد كنا نحب أن يكون معك في هذا الأمر شاهد آخر، فقال لهم: قد آتاكم الله تعالى به هذا أبو جعفر الأشعري يشهد لي بسماع هذه الرساله و سأله أن يشهد بما عنده، فأنكر أحمد أن يكون سمع من هذا شيئاً، فدعاه أبي الى المباهله، فقال لما حقق عليه قال: قد سمعت ذلك و هذه مكرمه كنت أحب أن تكون لرجل من العرب لا لرجل من العجم، فلم يبرح القوم حتى قالوا بالحق جميعاً (١).

أقول: هذا الخبر كما ترى قد دل على ذم ابن عيسى من وجهين: ارتكابه ما حرمه الله عليه من التجسس، و انكاره النص على أبي الحسن الثالث عليه السلام بعد سماعه من رسول أبيه عليه السلام على وجه يفيد اليقين بذلك، معللاً بأن هذه مكرمه كنت أحب أن يكون لرجل من العرب لا- لرجل من العجم، و هذه منه كان حسداً على خيران الخادم العجمي القراطيسي، و ما كان له من المنزله و الزلفى عند أبي جعفر الثاني رحمه الله، و عدم رضا منه بما فعله عليه السلام من الرساله اليه، و كل ذلك قادح في العدالة.

و الظاهر أن عدم ذكرهم هذا في ترجمته كان ناشئاً من ذهولهم عنه، أو من كون سنده مجهولاً بولد خيران الخادم الثقة مولى الرضا عليه السلام، و هو المراد بالخيراني، فخبره غير صالح لاثبات ذمه، و لذلك لم يجعلوه دليلاً عليه، حتى

ص: ٣٤٦

أن الشيخ في الفهرست (١)، و النجاشى فى كتابه (٢)، صرحا بأنه شيخ القميين و رئيسهم غير مدافع، أى: لا يدفعه أحد من أئمه الرجال.

و فيه أن قول أبى عمرو الكشى فى ترجمه يونس بن عبد الرحمن بعد نقله عن أحمد هذا نبذه من أخبار داله على ذم يونس.

منها: ما رواه عنه عبد الله بن محمد الحجال قال: كنت عند أبى الحسن الرضا عليه السلام اذ ورد عليه كتاب يقرأه فقراه، ثم ضرب به الأرض، فقال: هذا كتاب ابن زان لزانیه، هذا كتاب زنديق لغير رشده، فنظرت فإذا كتاب يونس.

فلينظر الناظر فيتعجب من هذه الأخبار التى رواها القميون فى يونس، و ليعلم أنها لا يصح فى العقل، و ذلك أن أحمد بن محمد بن عيسى قد ذكر الفضل من رجوعه فى الوقيعه فى يونس، و لعل هذه الروايات كانت من أحمد قبل رجوعه.

و أما حديث الحجال الذى يرويه أحمد بن محمد بن محمد، فان أبا الحسن عليه السلام أجل خطراً و أعظم قدراً من أن يسب أحداً صراحاً، و كذلك آباؤه عليهم السلام من قبله و ولده صلوات الله عليهم من بعده، لان الروايه عنهم عليهم السلام بخلاف هذا، اذ كانوا قد نهوا عن مثله و حثوا على غيره مما فيه للدين و الدنيا.

و روى على بن جعفر، عن أبيه، عن جده، عن على بن الحسين عليهم السلام أنه كان يقول لبنیه: جالسوا أهل الدين و المعرفة، فان لم تقدروا فالوحده آنس و أسلم، فان ابیتم الا مجالسه الناس، فجالسوا أهل المروات، فانهم لا يرفثون فى مجالسهم.

فما حكاه هذا الرجل عن الإمام عليه السلام فى باب الكتاب لا يليق به، اذ كانوا

ص: ٣٤٧

١-١) الفهرست ص ٢٥.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٨٢.

عليهم السلام منزهين عن البذاء و الرفث و السفه و التكلم على الأحاديث الاخر بما يشاكل هذا (١).

يدفعه و يدل على ذمه كلياً و عدم اعتباره في رواياته،فانها يدل على جهله بما يجب تنزيه الإمام عليه السلام عن مثله،و هو يرويّه و يدعن به و يجعله وسيله للوقيعه في مثل يونس بن عبد الرحمن الذي كان في زمانه كسلمان الفارسي في زمانه،و لا يعقل أنه مما لا يصدر الا عن أراذل الناس فكيف عن أفاضلهم.

و الأقوى عندي التوقف فيه،فانه نقل عنه أشياء تفيد عدم تثبته في الأمور بل بعضها يدل على سخافه عقله،مثل ما مر و ما نقل عن الفضل بن شاذان، قال: كان أحمد بن محمد بن عيسى تاب و استغفر من وقيعته في يونس لرؤيا رآها (٢).

فان مستنده في تلك الوقيعه ان كان دليلاً- شرعياً يفيد العلم،أو الظن المتأخم له كالشيع و الاستفاضه،أو شهاده عدلين و نحوها،فكيف يصح له الرجوع عنه و الاعتماد على ما رآه في المنام،و لعله كان من أضغاث الأحلام و العدول عما يقتضيه الدليل الي ما يقتضيه الرؤيا،مع احتمال كونها كاذبه غير مسوغ في شريعه العقل و النقل. و ان لم يكن له عليه مستند شرعي،كان ذلك منه بهتاناً قادحاً في عدالته بل ايمانه.

و مثله ما نقل عنه في أحمد بن محمد بن خالد البرقي من ابعاده من قم،ثم اعادته اليها و اعتذاره اليه و مشيه بعد وفاته في جنازته حافياً حاسراً ليبريء نفسه عما قذفه به،فانه يدل على أنه رماه فيما رماه فيه و هو شاك،و كان عليه أن يتثبت فتركه و قذفه ثم نفيه يقدر فيه،فليتأمل في هذه الجملة.

ص: ٣٤٨

١- ١) اختيار معرفه الرجال ٧٨٨/٢.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٧٨٧/٢.

ثم قال رحمه الله متصلاً بكلامه المنقول: و أما لو كان الظن بخلافه، أو يكون الأمر مشتبهاً، فالقول بايجاب شىء من الوضوء أو الغسل على التفصيل المذكور بعيد لا يخلو عن جراه لما مر، و لهذا لو وجد بللا في غير هذا الفرض مشتبهاً بالمنى وغيره، أو بالبول وغيره، لم يوجبوا هذا الحكم على ما يظهر لنا من كلامهم.

أقول: لعله اشاره الى مثل ما نقلناه عن الفقيه أن الصادق عليه السلام سئل عن الرجل ينام ثم يستيقظ، فيمس ذكره فيرى بللا و لم يرفى منامه شيئاً أ يغتسل؟ قال: لا انما الغسل من الماء الأكبر (١).

و لعل الوجه فيه أن الأصل عدم كونه منياً، بل الظاهر أنه ماء نزل من الحبائل و قد سبق أنهم نفوا استحباب استبراء المرأة، ثم قالوا: و ما يجده من البلل المشتبه لا يترتب عليه غسل و لا وضوء، لان اليقين لا يرتفع بالشك.

ثم قال قدس سره: و أيضاً أن هذا الحكم لا يبعد في الوضوء إذا كان وجدان البلل بعد البول و قبل الاستبراء، للظاهر الذي قلناه و ما أذكر الان قولهم هنا (٢).

الى هنا كلامه رفع في عليين مقامه.

و به يختم الكلام حامداً على الإتمام و مصلياً على الرسول سيد الأنام و على آله الطاهرين البرره العظام عليهم السلام.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٥) ربيع الثاني سنة (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٣٤٩

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/٨٦، برقم: ١٨٩.

٢- ٢) مجمع الفائدة ١/١٣٨-١٣٩.

الفصول الأربعة: في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر

إشاره

في عدم سقوط دعوى المدعى بيمين المنكر

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

ص: ٣٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذى هدانا لهذا الذى كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، والصلاة على نبيه محمد الذى أوتى فضل الخطاب، وعلى آله المعصومين الأطياب، وعترته الكاملين فى معرفه الكتاب و بعد يقول العبد الحقير الى رحمه ربه الجليل محمد بن الحسين بن محمد رضا المشتهر باسماعيل سقاهم الله برحمته من السلسيل: لما وجب على كل مجتهد أن يظهر علمه و يعمل بما أداه اليه بذله و جهده، و حرم عليه كتمان ما ظهر له فى اجتهاده، على ما يقتضيه صريح خبر المروى عن سيد الأبرار صلوات الله عليه و آله المصطفين الأخيار: من علم علماً و كتمه ألجمه الله بلجام من النار (١) و جب علينا اظهار ما ظهر لنا فى هذا السبيل، و العمل بما أدانا اليه الدليل، و ان كان مخالفاً لما عليه الأصحاب، كما سنتلوه عليك فى ذلك الكتاب، بعون الملك الوهاب، و على هذا فلا شناعه علينا ان تفردنا به من هذه المسائل، لما سبقتم عليها من البيئات و الحجج و الدلائل.

و انما الشناعه فيما لا- دليل عليه و لا حجه لقائل تفرد اليه، فان الباطل ما عاقل عن الحجج و الدلالات، و عرى من الشواهد و البيئات. فأما ما عليه دليل يعضده

ص: ٣٥٣

١- ١) غوالى اللالى ٧١/٤، برقم: ٤٠.

و حجه تعمده، فهو الحق اليقين، ولا يضره خلاف المخالفين، اذ الذاهب الى مذهب انما يسأل عن دلالته على صحته و حجته العائده اليه، لا عمن وافقه أو خالفه عليه. فيها أنا ذا نشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود.

فنقول: قد اشتهر بين أصحابنا الإماميه رضوان الله عليهم أن المنكر إذا حلف على الوجه المعبر، سقطت عنه الدعوى، و حرمت مقاصه في الدنيا، الا أن يكذب نفسه بعده، قالوا: ولا يسمع البينه من المدعى بعد التحليف مطلقاً.

و استندوها الى أخبار عن لنا بعد التتبع و التصفح أنها كلها غير صحيحه و لا صريحه، الا خبر منها يدل بظاهره على عدم جواز المقاصه بعد الاستحلاف لو سلم ذلك لهم، و هو معارض بمثله في الصحه و الدلاله، بل هو أصح منه، مع صراحته في الدلاله على الجواز، و له مؤيدات و مؤكدات، كما سنبهك عليه.

و يمكن التوفيق بينهما بما سنشير اليه، فيبقى عموم أدله المقاصه، و أصله جوازها بعد التحليف، كما كانت جائزه قبله، و كذلك وجوب سماع البينه: اما مطلقاً، أو في صورته نسيانها و نحوه وقت التحليف على حالها.

و نحن نورد بعون الله و حسن توفيقه أولاً ما ورد في هذا الباب من الأخبار، ثم نأتى بجمله ما أتاه أولئك الأختيار، مستعيناً بالله و برسوله و آله الأطهار سلام الله عليهم ما تعاقبه الليل و النهار. و لما كان بيان ذلك مقصوراً على فصول أربعة ناسب تسميتها بها.

الفصل الأول: الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر

[الأخبار الداله على بطلان حق المدعى بتحليف المنكر]

في الفقيه في باب بطلان حق المدعى بالتحليف و ان كانت له بينه، عن عبد الله بن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إذا رضى صاحب الحق يمين

المنكر لحقه فاستحلفه، فحلف أن لا حق له قبله ذهب اليمين بحق المدعى و لا دعوى له.

قلت: و كانت له بينه عادله؟ قال: نعم و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه ما كان له حق، فان اليمين قد أبطلت كلما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه. قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من حلف لكم فصدقوه، و من سألكم بالله فاعطوه، ذهب اليمين بدعوى المدعى و لا دعوى له (١).

أقول: هذا أقوى ما تمسكوا به فى هذا الباب، طانين أنها صحيحه السند صريحه الدلاله على ما ادعوه من الأحكام السالفه فى الكتاب.

و أول من سماها صحيحه فيما علمناه هو الفاضل العلامه فى المختلف، حيث قال فيه بعد مسأله: قال المفيد: إذا التمس المدعى يمين المنكر، فحلف له و افترقا، فجاء بعد ذلك بينه تشهد له بحقه الذى حلف له عليه خصمه، ألزمه الحاكم الخروج منه اليه، اللهم الا- أن يكون المدعى قد اشترط للمدعى عليه أن يمحو كتابه عليه، أو يرضى بيمينه فى اسقاط دعواه، فان اشترط له ذلك لم تسمع بينته من بعد، و ان لم يشترط له ذلك سمعت على ما ذكرناه.

و قال الشيخ فى الخلاف: إذا حلف المدعى عليه، ثم أقام المدعى البينه بالحق لم يحكم له بها، و به قال فى النهايه و المبسوط، و هو قول ابن الجنيده، و نقله عن الباقر و الصادق عليهما السلام.

و للشيخ فى المبسوط قول آخر أنه ان كان أقام البينه على حقه غيره، و تولى ذلك الغير الإشهاد عليه و لم يعلم هو، أو تولى هو اقامه البينه و نسى، فانه يقوى فى نفسى أنه يقبل، فأما علمه بينته فلا يقبل بحاله، و به قال أبو الصلاح و ابن ادريس

ص: ٣٥٥

و قال ابن البراج فى الكامل بما ذهب اليه المفيد، و به قال ابن حمزه أيضاً، و المعتمد ما قاله الشيخ فى النهايه.

لنا: ما رواه الصدوق فى الصحيح عن عبد الله بن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام و نقله كما سبق (١).

ثم تبعه فى ذلك غيره، كالشهيد الثانى فى شرحه على اللمعه دمشقيه (٢).

و الشارح الأردبيلى فى شرحه على الإرشاد، و غيرهما ممن جاء بعده.

الا مولانا الفاضل عناية الله القهپائى فى مجمع الرجال بعد نقل سندها عن مشيخه الفقيه هكذا: و ما كان فيه عن عبد الله بن أبى يعفور، فقد رويته عن أحمد ابن محمد بن يحيى العطار رضى الله عنه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، عن أبيه، عن محمد بن أبى عمير، عن حماد بن عثمان، عن عبد الله ابن أبى يعفور. السند ضعيف (٣).

و نعم ما فعل كذلك يفعل الرجل البصير، و ذلك أن أحمد بن محمد بن خالد البرقى و أباه محمداً كليهما ضعيفان.

أما الأول، فلما فى الكافى فى باب النص على الأئمة الاثنا عشر عليهم السلام فى آخر حديث طويل هكذا: و حدثنى محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبى هاشم مثله، قال محمد بن يحيى فقلت لمحمد ابن الحسن: يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهة أحمد بن أبى عبد الله قال فقال: لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين (٤) انتهى.

ص: ٣٥٦

١- ١) مختلف الشيعة ص ١٤٧، كتاب القضاء.

٢- ٢) شرح اللمعه ٨٥/٣.

٣- ٣) مجمع الرجال ٢٥٣/٧.

٤- ٤) أصول الكافى ٥٢٦/١-٥٢٧.

و لا يخفى أنه دال على الذم الكلى و عدم اعتبار الرجل فى أقواله الا بتاريخ يميزها، و ليس فليس.

و قال الفاضل المذكور قدس سره فى مشيخه التهذيب بعد نقل طرق الشيخ الى أحمد بن أبى عبد الله البرقى: الطريق فيها-
أى: فى هذه المشيخه- لا يخلو من ضعف و وهن به- أى: بأحمد- و ذلك للحيره المنقوله فيه بصحيح الخبر، و قد رسمناه على
هامش ترجمته (١).

و قال فى مشيخه الفقيه بعد أن نقل قوله: و ما كان فيه عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، فقد رويته عن أبى و محمد بن الحسن
رضى الله عنهما، عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى، و رويته عن أبى و محمد بن موسى بن المتوكل رضى
الله عنهما، عن على بن الحسين السعد آبادى، عن أحمد بن أبى عبد الله البرقى. السندان لا يخلو عن ضعف به، أى: بأحمد (٢).

أقول: لعل جزمه قدس سره بضعف السند المذكور فى الفقيه المنقول عنه آنفاً دون هذا السند، باعتبار وجود أبى أحمد محمد
هناك دون هنا، و الا فلا مائز بينهما باعتبار ضعف أحمد المستند الى حيرته، يدل على ما قلناه أنه جزم بضعف السند المشتمل
على محمد بن خالد البرقى فى مشيخه الفقيه، بعد أن نقل قوله:

و ما كان فيه عن محمد بن خالد البرقى، فقد رويته عن محمد بن الحسن رضى الله عنه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد
بن خالد البرقى، بقوله: السند ضعيف (٣).

و قال ملا ميرزا محمد فى حاشيه رجاله الأوسط بعد نقل نبذه من أحوال

ص: ٣٥٧

١- ١) مجمع الرجال ٢٠٧/٧.

٢- ٢) مجمع الرجال ٢٢٣/٧.

٣- ٣) مجمع الرجال ٢٧٤/٧.

أحمد هذا في أصل الكتاب في الكافي: في حديث صحيح في باب النص على الأئمة الاثنا عشر يقتضى نوع سوء ظن عن محمد بن يحيى به.

أقول: انه لم يجعله مما يقدح في أحمد هذا، و لذلك عد سند الحديث المذكور عن الفقيه بعد نقله في رجاله المذكور صحيحاً تبعاً للاخرين.

و فيه أن جواب محمد بن الحسن لقد حدثني قبل الحيره يقتضى أن يكون فيه برهه من الزمان ما يمنع من قبول روايته، و كان ذلك فيهم أمراً محققاً لا- مظنوناً، و لذلك و رخ حديثه ليمتاز به ما يقبل منه عما لا- يقبل عنه، ليتلقاه محمد ابن يحيى بالقبول، لكونه واقعاً قبل زمن حيرته الذي يقبل فيه حديثه، و ذلك ظاهر لا غمره فيه.

فان قلت: فلم حكموا بصحة هذا السند؟ مع اشتماله على أحمد هذا، و هو على ما دل عليه ما نقلته، و هو صحيح السند غير معتبر (1) قوله الا بتاريخ يعلم منه أنه صدر منه قبل حيرته.

قلت: انهم لما ذهلوا عن هذا و رجعوا الى أصول الأصحاب و وجدوهم مصرحين بتوثيقه حكموا بذلك. و منه يعلم أن قصر النظر على ما في أصولهم مما لا- يليق مجال الفقيه، بل من المتحتم عليه أن يكون متتبِعاً متصفحاً في أبواب الفقه و ما يتعلق به، ليكون على بصيره فيما يعمل و يفتى به.

ألا- ينظر الى هؤلاء المتفقه الماهرين، و هم أئمة الأصول و الدين، كيف أطبقوا على توثيق أحمد هذا و تلقوا رواياته مطلقاً بالقبول، إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته، و هو ممن لا يسوغ العمل بمروياته أصولاً و فروعاً، الا بتاريخ مائز ما قبل حيرته عما بعدها.

ص: ٣٥٨

(١- ١) كذا في الأصل.

فهذا شيخ الطائفة في الفهرست (١)، ومثله الشيخ الجليل النجاشي في كتابه (٢) يصرحان بأن أحمد بن أبي عبد الله البرقي كان ثقة في نفسه، إلا أنه أكثر الرواية عن الضعفاء و اعتمد المراسيل.

و هو الظاهر من الشيخ ابن الغضائري، حيث قال: و طعن القميون عليه، و ليس الطعن فيه، إنما الطعن في من يروى عنه، فإنه كان لا يبالي عمن يأخذ على طريقه أهل الأخبار، و كان أحمد بن محمد بن عيسى أبعد عن قم، ثم أعاده إليها و اعتذر إليه (٣).

أقول: قد ظهر من المنقول آنفاً أن طعن القميين عليه كان في محله و موقعه لحيرته و تردده في المذهب و الدين، و انحرافه عن مسلك الصواب و اليقين.

و ذكر في الخلاصة: وجدت كتاباً فيه وساطه-أي: تلائم و تعاطف و تحاسن- بين أحمد بن محمد بن عيسى و أحمد بن محمد بن خالد، و قال: انه لما توفي ابن خالد مشى ابن عيسى في جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه مما قذفه به (٤). على ما نقل في «غض» عنهما.

و صرح الشهيد الثاني في درايه الحديث بتوثيقه، حيث أن أحمد بن محمد مشترك بين جماعه، منهم أحمد بن محمد بن عيسى، و أحمد بن محمد بن خالد، و أحمد بن محمد بن أبي نصر، و أحمد بن محمد بن الوليد، و جماعه أخرى من أفاضل أصحابنا في تلك الأعصار، و يتميز عند الإطلاع بقرائن الزمان، و يحتاج في ذلك الى فضل قوه و تميز و اطلاع على الرجال و مراتبهم، و لكنه مع الجهل

ص: ٣٥٩

١-١) الفهرست ص ٢٠.

٢-٢) رجال النجاشي ص ٧٦.

٣-٣) رجال العلامة الحلي عنه ص ١٤.

٤-٤) رجال العلامة الحلي ص ١٤-١٥.

لا يضر، لان جميعهم ثقات، فالامر بالاحتجاج بالروايه سهل. و ظاهر الكشى أيضاً يفيد كونه ثقه.

و لكن لا يخفى أن قول محمد بن يحيى وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبى عبد الله، و جواب محمد بن الحسن لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين صريحان فى ذمه، و عدم اعتباره فى أقواله الصادره منه فى زمن الحيره.

فان الظاهر المتبادر من حيرته الحيره فى المذهب، كما صرح به مولانا الفاضل محمد صالح المازندراني فى شرح أصول الكافى، ثم قال قدس الله روحه:

و يحتمل أن يكون المراد به خرافته فى آخر سنه، أو تحيره بعد اخراج ابن عيسى اياه (1).

و على أى تقدير فروايته غير معتبره، الا أن يعلم تاريخها و انها كانت قبل الحيره.

فان قلت: اعاده ابن عيسى اياه بعد ابعاده عنها، و اعتذاره اليه، و مشيه فى جنازته حافياً حاسراً ليبرئ نفسه مما قذفه به، يدل على كذب ما قيل فيه و براءه ساحته عما نسب اليه.

قلت: هذا نقل غير معلوم الصحه للجهل بناقله، و مع ذلك لم يعلم ما كان سبب ابعاده و جهه اعادته، فلعله كان له سبب آخر غير حيرته.

و كيف كان يصح لمثل ابن عيسى اخراجه عن قم لامر لم يتحققه حتى يحتاج إلى الإعادة و الاعتذار، و انه فائده كانت تعود الى ابن خالد فى مشيه حافياً فى جنازته: اما كان هذا منه توبه، أو طلباً لمغفرته، أو تسلياً لخاطره، أو استرضاءً منه بعد وفاته.

ص: ٣٦٠

و كيف كان يكون هذا مبرأه لدمته عما فعل بالنسبه اليه فى حياته من اخراجه عن البلد و افضاحه على رءوس الأشهاد،على أن صحيح الخبر السابق ذكره ينافى هذا النقل،اذ لو كان الأمر على ما نقل لما قال محمد بن يحيى:يا أبا جعفر وددت أن هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبى عبد الله،و لما قال هو فى جوابه:لقد حدثنى قبل الحيره بعشر سنين.

و على تقدير أن يكون سبب ابعاده ما قيل فيه من حيرته،فاعادته اياه لا تدل على كذبه،فلعله كان قد تاب و رجع عنها الى الحق،و لكنه غير صالح للحكم بصحة رواياته على الإطلاق،لان روايته زمن حيرته غير مقبوله بصحيح الخبر فإذا اشتبه الأمر و فقد التميز للجهل بالتاريخ لم يجز العمل بروايته،لان الشك فى وقت أدائها توجب الشك فى صحتها،و الحديث المشكوك الصحه لا يوجب علماً و لا عملاً.

و نعم ما أفاده الشيخ البهائى قدس سره فى بعض فوائده،من أن كثيراً من الرجال و الرواه ينقل عنه أنه كان على خلاف المذهب،ثم رجع و حسن ايمانه و القوم يجعلون روايته من الصحاح،مع أنهم غير عالمين بأن أداء الروايه متى وقع منه أبعده التوبه أم قبلها.

و أنا أقول:أحمد بن محمد هذا كان على المذهب الحق فى أوائل عمره، ثم رجع عنه و تحير فيه فى أواخره،و لم يعلم أنه رجع عنه أو بقى عليه الى أوان موته،فكيف يجعلون روايته و هم لا يعلمون بأن أداء الروايه متى وقع منه أبعده الحيره أم قبلها من الصحاح؟و روايته بعد حيرته كما فهم من صريح السؤال و الجواب غير مقبوله.

قال الشهيد الثانى فى درايه الحديث:من خلط بعد استقامته بخرق و هو الحمق و ضعف العقل و فسق،و غيرهما من القوادح،يقبل ما روى عنه قبل الاختلاط

لاجتماع الشرائط و ارتفاع الموانع، و يرد ما روى عنه بعده و ما شك فيه هل وقع قبله أو بعده، للشك في الشرط و هو العدالة عند الشك في التقدم و التأخر، و انما يعلم ذلك بالتاريخ، أو بقول الراوى عنه حدثنى قبل اختلاطه و نحو ذلك، و مع الإطلاق و عدم التاريخ يقع الشك فيرد الحديث (١). إلى هنا كلامه رفع في عليين مقامه.

و هو كما ترى صريح فيما أسلفناه، و الحمد لله.

فان قلت: كيف خفى هذا؟ مع وضوحه و ظهور صحته على هؤلاء الإعلام و الفقهاء الأجلاء العظام العارفين بالأحوال الناقدين للرجال في تلك المدة المديده و الأزمنة الطويله، و لم يتفطنوا به مع صراحته في ذمه.

قلت: هذا محض استبعاد منك، كأنك لم يقرع سمعك قولهم المشهور «كم ترك الأول للاخر» فهذا منه، و ليس هو بأول قاروره كسرت في الإسلام، فانك بعد تتبعك التام تعثر على أمثاله كثيراً.

هذا و أما الثانى، فلقول النجاشى: و كان محمد ضعيفاً في الحديث (٢).

و قول ابن الغضائرى: محمد بن خالد البرقى أبو عبد الله حديثه يعرف و ينكر و يروى عن الضعفاء كثيراً (٣).

و هذا مما ينبهك أن من تأخر عن الفاضل العلامه قلده في تسميه هذا السند صحيحاً من غير أن يراجع أصول الأصحاب، و الا فكيف كان يسوغ له الحكم بصحته جزماً من غير تردد منه؟ مع قول النجاشى: و كان محمد ضعيفاً في الحديث.

و أما الفاضل العلامه، فانما حكم بصحته لذهوله عما ورد في أحمد هذا من

ص: ٣٦٢

١-١) الرعايه في علم الدرايه للشهيد الثانى ص ٢١٠-٢١١.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٣٣٥.

٣-٣) رجال العلامه عنه ص ١٣٩.

حديث حيرته، و لذلك و ثقته في الخلاصه و قال بعد كلام نقلناه عنه سابقاً: و عندي أن روايته مقبوله (١). و كان أبوه محمد عنده ثقته، كما صرح به في الخلاصه (٢) و لعله في ذلك اعتمد على قول الشيخ أبو جعفر الطوسي رضى الله عنه من تعديله في كتاب رجاله.

و لا- شك أن قول النجاشي أنه كان ضعيف الحديث مقدم عليه، لوجوب تقديم قول الجراح على المعدل، و خاصه إذا كان الجراح مثل الشيخ الجليل النجاشي و طول يده و ثبات قدمه في هذا الشأن.

و أما الشيخ الطوسي قدس الله روحه القدوسى، فكثيراً ما يخلط في نقد الرجال و قلب الاحوال، كما سنشير الى نبذه منه إن شاء الله العزيز.

هذا و لا- يذهب عليك أن بين حكم العلامه في الخلاصه بكون روايه أحمد هذا مقبوله، و حكمه في المختلف بكونها صحيحه، نوع منافره، لان المقبول من الروايه ما يقبل و يعمل بمضمونه من غير التفات الى صحتها و عدمها. و بهذا الاعتبار يدخل في القسم المشترك بين الصحيح و غيره. و يمكن جعله من أنواع الضعيف، لان الصحيح مقبول مطلقاً الا- لعارض، بخلاف الضعيف فان منه المقبول و غيره.

و مما يرجح دخوله في القسم الأول أنه يشمل الحسن و الموثق عند من لا- يعمل بهما مطلقاً، فقد يعمل بالمقبول منهما، حيث يعمل بالمقبول من الضعيف بطريق أولى، فيكون حينئذ من القسم العام و ان لم يشمل الصحيح، اذ ليس ثم قسم ثالث، كذا في درايه الحديث، فتأمل فيه.

ثم من الغريب أن الشارح المجلسى قدس سره في شرحه على من لا يحضره

ص: ٣٦٣

١- ١) رجال العلامه ص ١٥.

٢- ٢) رجال العلامه ص ١٣٩.

الفقيه خالف المشهور، و حكم بأن هذا السند حسن كالصحيح (١).

و لا- يعرف له وجه، لانه ان كان كغيره ذاهلاً- عما نقلناه فى أحمد و كان أبوه محمد ثقة عنده، فالسند كان ينبغى أن يكون صحيحاً، كما هو المشهور عندهم، و الا فهو المنقول آنفاً ضعيف لا حسن كالصحيح.

فان قلت: فما حال أحمد بن محمد بن يحيى العطار المذكور فى السند؟ فلعله سماه حسناً باعتباره.

قلت: هو من مشايخ الاجازة، فلا يضر الجهل بحاله، مع أن ظاهر الشهيد الثانى كما سبق تفيد توثيقه، لانه داخل فى عموم قوله «و جماعه اخرى من أفاضل أصحابنا» فحكمه بعد ذلك بأن جميعهم ثقات يشمله أيضاً لانه منهم.

و كذا ظاهر الصدوق يفيد توثيقه، فان الترضيه عندهم عديل التوثيق كما قيل.

قيل: و تصحيح بعض طرق الشيخ، كطريقه الى الحسين بن سعيد، و طريقه الى محمد بن على بن محبوب و غيره، يقتضى توثيقه، كذا فى أوسط ملا ميرزا محمد أصلاً و هامشاً، و مثله تصحيحهم طريقها اليه لعله كان باعتبار أنه من مشايخ الاجازة، فلا دلالة فيه على توثيقه، تأمل.

أقول: فبان مما قرناه أن هذا الخبر الذى هو عمدتهم فى هذه المسألة لظنهم أنه صحيح، ضعيف، و مع ذلك لا يدل دلالة صريحه على عدم جواز المقاصه بعد التحليف و سقوط حق المدعى فى الدنيا مطلقاً، بل غايه ما دل عليه سقوط حق الدعوى و عدم جواز المطالبه عند الحاكم، لقوله عليه السلام «ذهب اليمين بدعوى المدعى و لا- دعوى له» اللهم الا أن يقال: لا فرق بين الدعوى و التقاص، كما قال به الشارح المجلسى (٢).

ص: ٣٦٤

١- ١) روضه المتقين ١٦٧/٦.

٢- ٢) روضه المتقين ١٦٧/٦.

و فيه أن مبنى الدعوى على الظاهر لا- على الواقع، و التقاص بالعكس فانه مبنى على كون ذمه المنكر مشغوله بحق المدعى فى الواقع، فهو يأخذ من ماله إذا ظفر به استخلاصاً لحقه الواقع، فاسقاط يمين أحدهما لا يستتبع اسقاطها الاخر، فتدبر.

و على ما قلناه فقوله عليه السّلام «ذهب اليمين بحق المدعى» أراد به حق الدعوى لما سبق، و قوله بعده «و لا- دعوى له» لانه كالتفسير له، و الا لكان مقتضى الظاهر أن نقول: فلا حق له، و إذا كان حقه باقياً فى ذمته واقعاً فله مقاصه بعد التحليف كما كان له ذلك قبله من غير فرق.

و الفارق على تقدير تسليم دلالة عليه ضعيف، لا- يعتمد عليه و لا- تركن النفس شيئاً قليلاً- اليه، لمخالفته مقتضى الأصل و الاستصحاب السالمين عن المعارض، فافهمه.

و كذا قوله عليه السّلام «و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه» أى: بينه ما كان له حق، على ما يوجد فى بعض النسخ، أراد به حق الدعوى، لقوله عليه السّلام قبل هذا الكلام «نعم» فان معناه: نعم لا دعوى له، فانه تصديق لقوله «قلت: و ان كانت له بينه» أى قلت: لا دعوى له و ان كانت له بينه.

و يحتمل أن يكون المراد به أنه لا- يثبت بتلك البيه الواقعه بعد الاستحلاف حق، لانها فرع صحه دعواه، و اليمين قد أبطلت دعواه، فلا- يثبت له حق بتلك البيه المبنيه على تلك الدعوى الباطله، على أن كلمه «حق» غير موجوده هنا فى بعض النسخ، و فيما رواه الشيخ فى التهذيب كما سيأتى.

و على تقدير وجودها فلا دلالة لها على سقوط حقه الدنيوى مطلقاً حتى لا يجوز له المقاصه، كيف؟ و هم مصرحون بأن المنكر لو أكذب نفسه بعد الحلف و جاء بالحق بعده يحل له أخذه منه، بل يجوز له مطالبته و مقاصته أيضاً على ذلك التقدير

لو امتنع عن أداء الحق، لعموم دليل المقاصه، فعموم أدله السقوط مخصوصه بالعقل و النقل، و إذا جاز تخصيصه بهذا جاز تخصيصه بصورة الامانه، و عدم القول المذكور فى روايه الحضرمى الاتيه.

و الأولى ابقاؤها على عمومها، و حمل السقوط على سقوط الدعوى، أو على كراهه المقاصه بعد الاستحلاف، توفيقاً بينها و بين صحيحه الحضرمى الموافقه لأصالة بقاء الحق بعد التحليف على ما كان عليه قبله.

و الحق أن ضعفه يغنى عن أمثال هذه التوفيقات، للاتفاق على أن الضعيف من الأخبار لا يثبت به حكم.

و انما طولنا الكلام فى هذا المقام ليظهر حال الخبر الذى هو العمده فى اثبات هذه المسأله، و أقوى ما تمسك به فيه أولئك الاعلام، و العلم عند الله الملك العلام و عند أهله محمد و آله العلماء العظام الكرام عليهم السلام.

و من أدلتهم على هذه المسأله ما رواه الشيخ فى التهذيب عن محمد بن يحيى عن محمد بن أحمد، عن أبى عبد الله الجامورانى، عن الحسن بن على بن أبى حمزه عن عبد الله بن وضاح. و السند كما ترى فى غايه الضعف.

قال النجاشى فى كتابه: محمد بن أحمد كان ثقه فى الحديث، الا أن أصحابنا قالوا: كان يروى عن الضعفاء و يعتمد المراسيل و لا يبالى بمن أخذ، و ما عليه فى نفسه مطعن فى شىء، و كان محمد بن الحسن بن الوليد يستثنى من روايه محمد ابن أحمد ما رواه عن أبى عبد الله الرازى الجامورانى (١).

و بمثل ذلك قال الشيخ فى الفهرست (٢). فدل على ضعف الجامورانى و عدم اعتبار روايته.

ص: ٣٦٦

١-١ رجال النجاشى ص ٣٤٨.

٢-٢ الفهرست ص ١٤٥.

وقال الشيخ ابن الغضائري: محمد بن أحمد الجاموراني أبو عبد الله الرازي ضعفه القميون، واستثنوا من كتاب نواذر الحكمه ما رواه، وفي مذهبه ارتفاع (١).

وقال محمد بن مسعود: سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزه البطائني، فقال: كتاب ملعون رويت عنه أحاديث كثيره، و كتبت عنه تفسير القرآن كله من أوله الى آخره، الا أني لا استحج أن أروى عنه حديثاً واحداً (٢).

وقال ابن الغضائري: الحسن بن علي بن أبي حمزه واقف ابن واقف، ضعيف في نفسه، وأبوه أوثق منه. ثم قال وقال علي بن الحسن بن فضال: اني لأستحي من الله أن أروى عن الحسن بن علي (٣). وفيه ذموم آخر تركناه مخافة التطويل.

ومن الغريب أن الشارح المجلسي قدس سره عد هذا السند في شرحه علي الفقيه قوياً (٤) ولا يعرف له وجه، فان القوى في اصطلاح القوم يطلق علي الموثق لقوه الظن بجانبه بسبب توثيق راويه وان كان مخالفاً، وقد يطلق علي مروى الامامى الغير الممدوح ولا المذموم، كذا في الدرايه و شرحها للشهيد الثاني.

وقد علم أن الحسن بن علي مع أنه واقف كذاب ملعون أضعف من أبيه، وقد ورد فيه ما فيه. ومثله أبو عبد الله الجاموراني ضعفه القميون، حيث لم يعتبروا مروياته في كتاب نواذر الحكمه. فإذا كان هذا شأن الراوى، فكيف يعتمد علي روايته و نقله في اثبات حكم شرعى، فلعله كان كاذباً في روايته عن عبد الله بن

ص: ٣٦٧

١-١ رجال العلامه ص ٢٥٦.

٢-٢ اختيار معرفه الرجال ٨٢٧/٢ برقم: ١٠٤٢.

٣-٣ رجال العلامه ص ٢١٣.

٤-٤ روضه المتقين ١٦٩/٦.

قال: كانت بينى و بين رجل من اليهود معامله، فخاننى بألف درهم، فقدمته الى الوالى، فأحلفته فحلف و قد علمت أنه حلف يمينا فاجره، فوقع له بعد ذلك عندى أرباح و دراهم كثيره، فأردت أن أقبض الالف درهم التى كانت لى عنده و أحلف عليها.

فكتبت الى أبى الحسن عليه السّلام فأخبرته أنى قد حلفته فحلف و قد وقع له عندى، فان أمرتنى أن آخذ منها الالف درهم التى حلف عليها فعلت.

فكتب عليه السّلام: لا تأخذ منه شيئا، ان كان ظلمك فلا تظلمه، و لو لا أنك رضيت بيمينه فحلفته لامرتك أن تأخذ من تحت يدك، و لكنك رضيت بيمينه، فقد مضت اليمين بما فيها، فلم آخذ منه شيئا، و انتهيت الى كتاب أبى الحسن عليه السّلام (1).

ان قلت: ضعف هذه الأخبار منجبر بالشهره بين الأصحاب و عملهم بها.

قلت: جوابه يعلم مما أفاده الشهيد الثانى فى شرح الدرايه، و هو انا نمنع من كون هذه الشهره مؤثره فى خبر الضعيف، فان هذا انما يتم لو كانت الشهره متحققه قبل زمن الشيخ، و الامر ليس كذلك، فان من قبله من العلماء كانوا بين مانع من خبر الواحد مطلقاً كالمرتضى و الاكثر على ما نقله جماعه، و بين جامع للاحاديث من غير التفات الى تصحيح ما يصح و رد ما يرد.

و كان البحث عن الفتوى مجردة بين الفريقين قليلا جداً، كما لا يخفى على من اطلع على حالهم، فالعمل بمضمون الخبر الضعيف قبل زمن الشيخ على وجه يجبر ضعفه ليس بمتحقق، و لما عمل الشيخ بمضمونه فى كتبه الفقيهيه جاء من بعده من الفقهاء و اتبعه منهم عليه الاكثر تقليداً له منهم الا من شد منهم.

و لم يكن منهم من يسبر الاحاديث و بعنت على الأدله بنفسه، سوى الشيخ

المحقق ابن ادريس، وقد كان لا يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، فجاء المتأخرون بعد ذلك ووجدوا الشيخ و من تبعه قد عملوا بمضمون ذلك الخبر الضعيف لامر ما رواه في ذلك لعل الله تعالى يقدرهم فيه، فحسبوا العمل به مشهوراً، وجعلوا هذه الشهرة جابره لضعفه، ولو تأمل المنصف و حرر المنقب لوجد مرجع ذلك كله الى الشيخ و مثل هذه الشهرة لا يكفى في خبر الضعيف.

قيل: و فيه نظر ظاهر، فان الشيخ صرح في الفهرست (1) بأن في الأخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفة، و كذا الصدوق في من لا يحضره الفقيه، و هذا أمر واضح لهم في العمل بها، و ان كان لا يجدينا نفعاً، لما تبيناه من كثره وقوع الخطأ في الاجتهاد، و ان مبنى الامر على الظن لا على القطع، فالموافقه لهم على ما قالوه تقليد لا يسوغ.

و بما أفاده في آخر كلامه يندفع ما ربما يقال: ان روايه ابن ابي يعفور السابقه و ان كانت ضعيفه السند، الا أن الشيخ الصدوق قال بكونها حجه بينه و بين الله، و لذا أوردتها في الفقيه في باب بطلان حق المدعى بالتحليف، مع التزامه في صدر الكتاب أن لا يروى فيه الا ما يعمل به، فدل على أنها معتمد عليها بين الطائفة.

وجه الاندفاع: أن عملهم بها لا يجدينا، لانه كان مبنياً على الظن و الاجتهاد فالموافقه لهم عليه تقليد و هو غير جائز، بل لا بد لكل فقيه في كل مسأله ترد عليه من اجتهاد فيها.

أقول: و مما ينبهك وقوع الخطأ في الاجتهاد و عدم جواز تقليدهم على ما قالوه أنهم أطبقوا على صححه روايه ابن ابي يعفور، و كان مدار عملهم عليها، لظنهم أنها صحيحه صريحه في حرمه المقاصه، و وجوب رد البينه بعد التحليف، و قد تبين

ص: ٣٦٩

١-١) اقول: بل صرح في العمده في مبحث العمل بالأخبار.

مما قررناه أنها ضعيفه لا يسوغ العمل بها على حال، فافهمه.

و اعلم أن الشيخ تاره يشترط في قبول الروايه الايمان و العداله، كما قطع به في كتبه الأ-صوليه، و هذا منه يقتضى أن لا يعمل بالأخبار الحسنه و الموثقه. و اخرى يكتفى في العداله بظاهر الاسلام و لم يشترط ظهورها، و مقتضاها العمل بها مطلقا كالصحيح.

و وقع له في كتب الحديث غرائب، فتاره يعمل بالخبر الضعيف مطلقا، حتى أنه يخصص به أخباراً كثيره صحيحه حيث يعارضه باطلاقها. و تاره يصرح برد الحديث لضعفه و اخرى يرد الصحيح معللا- بأنه خبر واحد لا- يوجب علماً و لا- عملاً، كما عليه المرتضى و أكثر المتقدمين.

و من اضطرابه في معرفه الاحوال و نقد الرجال، فانه يقول في موضع ان الرجل ثقه، و في آخر أنه ضعيف، كما في سالم بن مكرم الجمال، و سهل بن زياد الادمي الرازي. و قال في الرجال محمد بن على بن بلال ثقه (١). و في كتاب الغيبه انه من المذمومين (٢).

و في عبد الله بن بكير أنه ممن عملت الطائفه بخبره بلا- خلاف، كذا في العده (٣) و في الإستبصار في أواخر الباب الأول من أبواب الطلاق صرح بما يدل على فسقه و كذبه و أنه يقول برأيه (٤).

و في عمار الساباطي انه ضعيف لا يعمل بروايته كذا في الإستبصار، و في العده أن الطائفه لم تزل تعمل بما يرويه. و أمثال ذلك منه كثير جداً.

و من هذا اضطرابه كيف يسوغ تقليده في معرفه أحوال الرجال؟ أم كيف

ص: ٣٧٠

١- (١) الرجال ص ٤٣٥.

٢- (٢) الغيبه ص ٢١٤.

٣- (٣) عده الأصول ٣٨١/١.

٤- (٤) الإستبصار ٢٧٦/٣-٢٧٧.

يفيد اخباره بأن فى الأخبار الضعيفه ما هو معتمد بين الطائفه ظناً على حال من الاحوال.

و الظاهر أن صدور أمثال ذلك منه قدس سره كان للعجله الدينيه اللازمه له رحمه الله، مع عدم وفاء الوقت للمراجعه و المعاوده، تجاوز الله عنا و عنهم بمنه و كرمه انه جواد كريم، و لما صدر عن عباده غفور رحيم.

الفصل الثانى: التحقيق فى أخبار المسأله سناً و متناً

[التحقيق فى أخبار المسأله سناً و متناً]

أبو بكر الحضرمى مشترك بين محمد بن شريح و عبد الله بن محمد، و الأول ثقه كما نص عليه النجاشى (١). و أما الثانى، فكوفى تابعى سمع من أبى الطفيل عامر بن واثله، روى عن الباقر و الصادق عليهما السلام، حسن العقيده صحيح المذهب.

روى الشيخ فى باب المحتضرين من التهذيب بطريق صحيح عن أبى بكر هذا أنه قال: مرض رجل من أهل بيتى فأئتيه عائداً له، فقلت: يا بن أخى ان لك عندى نصيحه أ قبلها؟ فقال: نعم، فقلت: قل أشهد أن لا اله الا الله فشهد بذلك، فقلت: و قل ان محمداً رسول الله صلى الله عليه و آله فشهد بذلك، فقلت: هذا لا تنتفع به الا أن يكون على يقين منك، فذكر أنه منه على يقين.

فقلت: قل أشهد أن علياً وصيه و هو الخليفه من بعده و الامام المفترض الطاعه من بعده فشهد بذلك، فقلت: انك لن تنتفع بذلك حتى يكون منك على يقين، فذكر أنه منه على يقين، ثم سميت له الأئمه عليهم السلام رجلاً رجلاً، فأقر بذلك و ذكر أنه منه على يقين.

ص: ٣٧١

فلم يلبث الرجل أن توفي، فجزع عليه أهله جزعاً شديداً، قال: فغبت عنهم ثم أتيتهم بعد ذلك، فرأيت عزاءً حسناً، فقلت: كيف عزأؤك أيتها المرأة؟ فقال:

والله لقد أصبنا بمصيبه عظيمه بوفاه فلان رحمه الله، و كان مما سخرى بنفسى لرؤيا رأيتها الليلة، قلت: و ما تلك الرؤيا؟ قالت: رأيت فلاناً تعنى الميت حياً سليماً، فقلت: فلاناً؟ قال: نعم، فقلت: انك ميت، فقال لى: و لكنى نجوت بكلمات لقنيهن أبو بكر، و لو لا ذلك كدت أهلك (١).

و عن عمرو بن إلياس قال: دخلت أنا و أبى إلياس بن عمرو على أبى بكر الحضرمى و هو وجود بنفسه، فقال: يا أبا عمرو ليست هذه بساعة الكذب، أشهد على جعفر بن محمد عليهما السلام أنى سمعته يقول: لا تمس النار من مات و هو يقول بهذا الامر (٢).

هذا و نحوه يشهد بحسن اعتقاده و مدحه، و لذلك عدوا حديثه حسناً إذا لم يكن فى الطريق قاذح من غير جهته.

و الحق أن تتبع حاله يعطى أنه كان ثقة عندهم، كما أشار اليه الفاضل القهپائى فى حاشيه كتابه الموسوم بمجمع الرجال عند ترجمه عبد الله هذا ناقلا عن الكشى و تقدم فى البراء بن عازب بقوله فيه: ان عبد الله هذا من أصحابنا الجليل القدر العظام و الصفى منهم حتى يرتقى حاله الى سنام التوثيق (٣).

و فى الكشى فى ترجمه البراء بن عازم قال الكشى: روى جماعه من أصحابنا منهم أبو بكر الحضرمى، و أبان بن تغلب، و الحسين بن أبى العلاء، و صباح المزنى، عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليهما السلام أن أمير المؤمنين عليه السلام

ص: ٣٧٢

١- ١) تهذيب الأحكام ١/٢٨٧، ح ٥.

٢- ٢) اختيار معرفة الرجال ٢/٧١٦، برقم: ٧٨٩.

٣- ٣) مجمع الرجال ٤/٤٤.

قال الفاضل المذكور فى حاشيته على هذا الموضوع: فيه ذكر عبد الله بن محمد أبى بكر الحضرمى و فلان و فلان و عدهم على وجه يظهر اعتبارهم جداً حتى يرتقى الى ذروه التوثيق، فتأمل حتى يظهر لك وجه ذلك فتدعن (٢).

أقول: وجهه ظاهر، فان تخصيص الكشى هؤلاء المذكورين من بين جماعه من أصحابنا بالذكر يفيد أنهم من مشاهيرهم المعتمدين عليهم، و من أعيانهم المعروفين بالصدق و الثقه و الصلاح، الذين يقبل قولهم و نقلهم، و لا يقدح فيهم قادح، و لا ينكر نقلهم منكر، و الا- لكان تخصيصهم من بينهم بالذكر لغواً لا- وجه له، و هو خلاف المتعارف، فيدل على جلاله قدرهم و كمال اعتبارهم فى أبواب الروايات و النقول حتى يرتقى حالهم الى سنام التوثيق، كما أفاد و أجاد، و هو كذلك.

نظيره أن فقيهاً إذا قال: قال بالمسألة الفلانية جماعه من أصحابنا منهم الصدوق و الشيخان و المرتضى، يفهم منه أنهم من أعيان الفقهاء المعتمدين على فقههم و اجتهادهم فى أبواب الفقه، و ذلك كأنه ظاهر بأدنى تأمل.

فبان أن أبى بكر هذا من أفاضل الرواه المعتمدين عليهم و الموثوقين بهم، بل يستفاد بحسب العرف من تقديمه ذكراً فى مثل هذا الموضوع على جماعه الموثقين المنتجبين من بين جماعه من أصحابنا أنه أوثقهم و أورعهم و أصدقهم فى الروايه، و أشهرهم فى الاعتماد على قوله و نقله.

و قد عد آيه الله العلامة فى المختلف فى مسأله العقد على الاختين روايته من الصحاح، حيث قال: احتج ابن الجنيد بما رواه أبو بكر الحضرمى فى

١- ١) اختيار معرفه الرجال ١/٢٤٢، برقم: ٩٤.

٢- ٢) مجمع الرجال ١/٢٥١.

الصحيح، قال قلت لابي جعفر عليه السلام الحديث (١). فلا يضر عدم التصريح بتوثيقه.

و اليه أشار الشارح الأردبيلي قدس سره في شرحه على الارشاد، بعد نقل روايه ابن مسكان عن أبي بكر، قال قلت له: رجل لى عليه دراهم فجحدنى و حلف عليها، أ يجوز لى ان وقع له قبلى دراهم أن آخذ منه بقدر حقى؟ قال فقال:

نعم و لكن لهذا كلام، قلت: و ما هو؟ قال: تقول اللهم انى لم آخذه ظلماً و لا خيانه و إنما آخذته مكان مالى الذى آخذ منى لم أزد شيئاً عليه (٢). بقوله: و لا يضر عدم التصريح بالامام و عدم التصريح بتوثيق أبي بكر، ثم قال: و مثلها روايه سيف ابن عميره عن أبي عبد الله عليه السلام (٣).

أقول: أما عدم اضرار الأول، فلما فى السند الثانى من التصريح بالامام عليه السلام فيعلم منه أن المراد بالمضمر فى السند الأول هو عليه السلام، على أن عدم العلم به فيه غير مضر، لان المتن فى السندين و الراوى فيهما واحد، فإذا صرح فى أحدهما بالامام كفى ذلك حجه.

و أما عدم اضرار الثانى، فلما عرفته من حال أبي بكر هذا و جلاله قدره.

و بالجمله هذا الحديث منقول فى التهذيب، و كذا فى الإستبصار (٤) بسندين صحيحين: أحدهما عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي بكر، لان ابن مسكان و ان كان مشتركاً بين عمران و عبد الله و محمد و الحسين.

و الاولان ثقتان جليلان، دون الاخيرين فانهما مجهولان، و لا سيما للأول

ص: ٣٧٤

١- ١) مختلف الشيعة ص ٧٨ كتاب النكاح.

٢- ٢) تهذيب الأحكام ٣٤٨/٦، ح ١٠٣.

٣- ٣) تهذيب الأحكام ٣٤٨/٦، ح ١٠٤.

٤- ٤) الإستبصار ٥٢/٣، ح ٢ و ٣.

منهما فانه مجهول مطلق، الا أنهم ذكروا في باب الالقاب بالابن أن أكثر اطلاق ابن مسكان انما هو على عبد الله الثقه.

ثم ان الحسين بن سعيد من تلامذه صفوان بن يحيى البجلي و يروى عنه كثيراً، و صفوان هذا من تلامذه عبد الله بن مسكان و يروى عنه، كل ذلك مع ظهوره بأدنى تتبع مستفاد من الفهرست أيضاً.

فهذا و نحوه قرائن بها يقطع المشتركه، و يتعين أن المراد بابن مسكان في أمثال هذا السند هو عبد الله لا غير، لان عمران بن مسكان الثقه يروى عنه حميد، و الحسين بن مسكان المجهول يروى عنه جعفر بن محمد بن مالك أحاديث فاسده كما صرحوا به.

و أما روايه صفوان عنهما، أو عن محمد بن مسكان، فغير معهوده في كتب الأخبار و المطلق ينصرف الى المشهور المعروف فيهم، و هو عبد الله الثقه، فتوقف الشارح الأردبيلي رحمه الله في شرحه على الارشاد في أمثال هذا السند، لا اشتراك ابن مسكان، ليس في موقفه. و الظاهر أنه لما ذكرناه من القرائن اشتهر بين الأصحاب في أمثال هذا السند أنها صحيحة، فتأمل.

و الثاني: عن الحسن بن محبوب، عن سيف بن عميره، عن أبي بكر، عن أبي عبد الله عليه السلام.

قيل: في مثل هذا السند انه صحيح على الظاهر، مع احتمال توثيقه بابن عميره. و فيه أن المشهور بين أصحابنا أن روايات سيف هذا صحيحة إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته، و لذلك روى الشهيد الثاني روايته صحيحة في غير موضع من شرحه على اللمعه، و وثقه الشيخ في الفهرست (1)، و النجاشي

ص: ٣٧٥

فى كتابه (١).

وقال الشهيد فى شرح الارشاد فى نكاح الامه باذن المولى: و ربما ضعف بعضهم سيفاً.

و العجب منه فى هذا كثيراً، فانه ثقة مجمع عليه الشيخان، و كأن هذا منه اشاره الى ما فى كتاب ابن شهر آشوب من أن سيف بن عميره من أصحاب الكاظم عليه السلام واقفى (٢). و منه يظهر وجه قوله «مع احتمال توثيقه بابن عميره».

و اعلم أن طريق الشيخ فى التهذيب الى كل منهما، أعنى: ابن سعيد و ابن محبوب صحيح، كما يظهر من النظر فى مشيخته (٣).

ثم قال الشارح الأردبيلي رحمه الله متصلاً بما نقلنا عنه آنفاً: وهذه-أى:

روايه أبى بكر الحضرمي- قد دلت على جواز الاخذ و ان حلف، فكأنه محموله على أنه حلف من غير أن يحلفه صاحب الحق عند الوالى، فانه لو أحلفه يسقط حقه فى الدنيا، و ليس له أن يدعيه و يأخذه على المشهور، لصحيحه عبد الله بن أبى يعفور فى الفقيه عن أبى عبد الله عليه السلام (٤) و نقلها كما سبقت.

ثم قال: و لصحيحه سليمان بن خالد قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل وقع لى عنده مال فكا برنى عليه و حلف، ثم وقع له عندى مال فأخذه مكان مالى الذى أخذه و أجحده و أحلف عليه كما صنع هو؟ فقال: ان خانك فلا تخنه، فلا تدخل فيما عتبه عليه (٥).

ص: ٣٧٦

١- (١) رجال النجاشى ص ١٨٩.

٢- (٢) معالم العلماء ص ٥٦.

٣- (٣) مشيخته التهذيب ص ٦٣-٦٩ و ٥٢-٥٤.

٤- (٤) من لا يحضره الفقيه ٣/٦١-٦٢.

٥- (٥) تهذيب الاحكام ٦/٣٤٨، ح ١٠١.

و حملت على الاستحلاف، لما تقدم من صحيحه عبد الله بن أبي يعفور، و لروايه ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر بن عمرو النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام في الرجل يكون له على الرجل المال فيجحد، قال: ان استحلفه فليس له أن يأخذ بعد اليمين شيئاً و ان حبسه فليس له أن يأخذ منه شيئاً، و ان تركه و لم يستحلفه فهو على حقه (١).

و نقل مثلها بعينه في لفظ عن الشيخ في الحسن عن ابراهيم بن عبد الحميد النخعي (٢)، و هو غلط، فانه ليس بالنخعي بل هو خضر، و هو موجود في الكافي (٣) و الفقيه و في نسختي من التهذيب أيضاً، و في أكثر النسخ عن النخعي، فكأن «عن» ساقط عن نسخته.

و لخضر هذا نوادر روى عنه النجاشي (٤) باسناده عن ابراهيم المذكور فهو تلميذه، فحسن الخبر غير ظاهر، اذ لم يعلم من حال خضر غير ذلك، و مع قطع النظر عنه ابراهيم قيل: ثق، و قيل: واقفي، ذكره المصنف في الخلاصه (٥)، و على تقدير توثيقه فالخبر صحيح، و حسن في الكافي، نعم هو حسن في التهذيب لابراهيم بن هاشم، الا أن يراد أن سبب حسنه ابراهيم بن عبد الحميد، كما أشار اليه عند ذكره عيسى بن أبي منصور في الخلاصه.

أقول: صحيحه سليمان بن خالد مثل صحيحه أبي بكر الحضرمي من غير مائز، فحمل احدهما على الاستحلاف دون الاخرى تحكماً بحت و تعسف صرف

ص: ٣٧٧

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣/١٨٥ برقم: ٣٦٩٥.

٢- ٢) التهذيب ٨/٢٩٣، و فيه: ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر النخعي.

٣- ٣) فروع الكافي ٧/٤١٨، ح ٢.

٤- ٤) رجال النجاشي ص ١٥٣.

٥- ٥) الخلاصه ص ١٩٧.

اذ المتبادر من قولهم «فلان أنكر حق فلان و حلف عليه» أنه حلف باستحلاف صاحب الحق عند الوالى و بأمره.

يدل على ذلك صريحاً ما سبق فى كلام الشيخ فى أوائل الرسالة من قوله «إذا حلف المدعى عليه ثم أقام المدعى البينه بالحق لم يحكم له بها» اذ لا شك أن المراد به كما هو المتبادر منه أيضاً إذا حلف المدعى عليه باستحلاف المدعى كما يفهم من هذا هذا، فكذا يفهم من ذاك ذاك من غير فرق.

و لذلك أوله رحمه الله الى ما أوله اليه، و جعل الباعث عليه قولهم المشهور المستند الى روايه ابن أبى يعفور، و الباعث على ذلك كما عرف ضعيف، و طريق التوثيق بينهما غير منحصر فيما ذكره، لجواز حمل الثانيه على الكراهه و الأولى على الجواز، أو بالحمل على جواز المقاصه مع القول المذكور فى صحيحه الحضرى، و عدمه مع عدمه.

على انا نقول: فدلاله صحيحه سليمان بن خالد على عدم جواز المقاصه بعد التحليف مطلقاً ممنوعه، و انما دلت عليه فى صورته كون مال الغريم عنده أمانه كما يدل عليه قوله عليه السّلام «ان خانك فلا تخنه» فهذا قرينه أن المالىن كانا عند الرجلين بطريق الامانه، فتدل على عدم جواز الخيانه فى الامانه، و لو فى صورته التقاص، لا على عدم جواز المقاصه بعد الاحلاف، كما هو المطلوب.

و نحن نقول بالأول، لدلاله أخبار كثيره صحيحه عليه. منها: صحيحه معاويه ابن عمار عن أبى عبد الله عليه السّلام و دخلت عليه امرأه و كنت أقرب القوم اليها، فقالت لى مسأله، فقلت: عما ذا؟ فقالت: ان ابنى مات و ترك ما لا فى يد أخى فأتلفه، ثم أفاد ما لا فأودعني، فلى أن آخذ منه بقدر ما أتلف من شىء؟ فأخبرته بذلك، فقال:

لا، قال رسول الله صلّى الله عليه و آله: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك» (١) كذا

ص: ٣٧٨

(١-١) التهذيب ٣٤٨/٦، ح ١٠٢ و فيه عن ابن أخى الفضيل بن يسار.

و لعله رحمه الله نقلها عن غريب، فانها فيه فى كتاب المكاسب بسند مجهول هكذا: الحسين بن سعيد، عن ابن أبى عمير، عن أبى أخى الفضيل بن يسار قال: كنت عند أبى عبد الله عليه السلام و دخلت امرأه و كنت أقرب القوم اليها الحديث (1) من غير تفاوت فى المتن، و الابن المذكور مجهول غير مذكور فى الرجال فى باب الالقاب بالابن. و هذا أيضاً غريب، و كونه فى وقتين و بالنسبه الى امرأتين أغرب.

و لىرجع الى ما كنا فيه فنقول: إذا لم يجز المقاصه من الامانه فى غير صورته التحليف، ففى صورته أولى. و أما روايه ابراهيم بن عبد الحميد، فمع اضطرابها فى السند و جهالتها فى التهذيب، سواء كان الراوى خضر بن عمر النخعى كما فى الكافى، أو النخعى كما فى التهذيب، أو ابراهيم بن عبد الحميد كما نقله العلامة فى المختلف عن الشيخ و حسنه، و ذلك أن خضر النخعى على ما فهمه رحمه الله مهمل فالسند مجهول.

و قد عرفت فيما سبق أن ابراهيم هذا مختلف فيه، فذكره الكشى فى ثلاث مواضع من كتابه من غير توثيق و وثقه الشيخ فى الفهرست، و أثبت له أصلاً ثم أسنده بسنده اليه. و سكت عن قدحه و مدحه النجاشى، إلا أنه قال: له كتاب نوادر يرويه عنه جماعه، ثم أسنده باسناده اليه.

و أنت تعرف أن الجرح مقدم على التعديل، و خاصه إذا كان الجرح مثل الكشى و ثبات قدمه و معرفته الاحوال و نقد الرجال، و الشيخ كثيراً ما يضطرب فى قبولهم و نقدهم، كما أوأنا الى جمله منه فى بعض رسائلنا، و قد سبق ما فيه كفايه للبيب فلا عليه كثير اعتماد فى هذا الباب، و الله أعلم بالصواب.

لا- تدل دلالة صريحه على عدم جواز المقاصه بعد التحليف، لان قوله عليه السّلام «فليس له أن يأخذ منه بعد اليمين شيئاً» يعنى: بطريق الدعوى إذا لم تكن له بينه على ما ادعاه نسيها وقت التحليف، لانه ذهبت اليمين بدعوى المدعى، فلا دعوى له.

ثم لا يذهب عليك أن حكمه رحمه الله بصرحه هذه الروايه على تقدير توثيق ابراهيم، مع أنهم لم ينصوا على توثيق خضر، كما اعترف به فيما تقدم منه و هو من رجال هذا السند، مبني على أنه أراد بصرحه فيما عداه، فانهم كثيراً ما يوصفون الخبر بالصرحه بهذا المعنى، كما صرح رحمه الله به في غير موضع من شرحه على الارشاد. و مثله الشهيد الثاني في شرحه على اللمعه في أوائل القول في شرائط القصاص.

و الظاهر أن هذا مراد الشارح المجلسي في شرحه على الفقيه، حيث قال:

و روى الشيخ و الكليني في الصحيح عن ابن أبي عمير، عن ابراهيم بن عبد الحميد عن خضر النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام (1)، و نقل الحديث كما سلف. و يظهر منه أن خضر كان موجوداً في نسخته من التهذيب، كما كان موجوداً في نسخه الشارح الأردبيلي على ما مر، و سقط هو و كلمه «عن» كلاهما عن نسخه الفاضل الحلبي و لذلك حكم بحسن الخبر لابراهيم بن هاشم، لان ابراهيم بن عبد الحميد وقتئذ كان ثقة عنده كما مر في كلام الشيخ.

و السند في التهذيب هكذا: على بن ابراهيم، عن أبيه، عن محمد بن أبي عمير عن ابراهيم بن عبد الحميد عن النخعي، عن أبي عبد الله عليه السلام (2).

أقول: و فوق هذا كلام، و هو أن خضر بن عمرو لما كان امامياً لا قدح

ص: ٣٨٠

١- ١) روضه المتقين ١٦٨/٦.

٢- ٢) التهذيب ٢٩٣/٨.

فيه، و له كتاب نوادر يروى أحاديثه عن الباقر و الصادق عليهما السّلام، كما صرح به النجاشى (١).

و منه يظهر أنه كان من رواتهما، فهو ممدوح و حديثه حسن، كما يظهر ذلك من بعض أصحابنا فى مقام بيان أقسام الحديث، حيث قال: و إذا كان الرجل راوياً عن أحدهم عليهم السّلام بأن يذكر فى روايه و لو حديثاً واحداً و لا يذكر ذمه، فهو معتبر ممدوح.

ثم قال: و لو لم يكن الرجل صاحب أصل و كتاب و تأليف و روايه مع عدم التصريح بدم فيه، و فيه مدحاً كلياً معتبراً شرعاً، لكان ذكر ما ذكر فى محل العبث كما فى كتاب رجال الشيخ كما لا يخفى، قال: و فى خطب كتاب رجاله و فهرسته و كتاب النجاشى تصريح بما ذكر.

أقول: و بما ذكرناه فحسن الخبر ظاهر لا ستره فيه.

هذا و فى مرسله ابراهيم بن عبد الحميد عن بعض أصحابه فى الرجل يكون له على الرجل المال فيجحد اياه فيحلف يمين صبر أ له عليه شيء؟ قال: ليس له أن يطلب منه، و كذلك ان احتسبه عند الله، فليس له أن يطلبه منه (٢).

و هذه مع ارسالها - و المراسيل مطلقاً و ان كان المرسل مثل محمد بن أبى عمير لا اعتماد عليها، كما أوضحناه فى بعض رسائلنا - مجهول أيضاً، لان فى طريقها عبد الرحمن بن حماد، و هو لا قدح فيه و لا مدح، سوى أن له كتاباً رواه عنه الشيخ فى الفهرست (٣) بسنده اليه، و لعله لذلك سماه الشارح المجلسى فى شرحه على الفقيه قوياً كالموثق (٤). و فيه ما فيه.

ص: ٣٨١

١- ١) رجال النجاشى ص ١٥٣.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٢٩٤/٨، ح ٧٨.

٣- ٣) الفهرست ص ١٠٩.

٤- ٤) روضه المتقين ١٦٩/٦.

و بعد اللتيا و التي فهي مضمرة غير مصرح فيها بالامام، فلعله كان عن غيره بطريق الفتوى، مع أن عدم جواز الطلب المستلزم للدعوى الساقطه باليمين لا يدل على عدم جواز المقاصه، فتأمل فيه.

الفصل الثالث: تحقيق حول المسأله

[تحقيق حول المسأله]

ظنى أن أكثر المتأخرين من أصحابنا تبعوا الشيخ، و ظنهم بصحة روايه ابن أبى يعفور المؤيده بغيرها من الحسان و الموثقات، مع ظنهم بصراحتها فى المطلب.

قال الشيخ فى التهذيب بعد نقل جمله من تلك الأخبار: لا تنافى بينها، لان لكل منها وجهاً، فالذى أقوله أنه من كان له على رجل مال، فأنكره فاستحلفه على ذلك و حلف، فلا يجوز له أن يأخذ من ماله شيئاً على حال.

لما روى عن النبى عليه و آله السلام أنه قال: من حلف بالله فليصدق، و من حلف له فليرض، و من لم يرض فليس من الله فى شىء.

و أما إذا أنكر المال و لم يستحلفه عليه، ثم وقع له عنده مال، جاز له أن يأخذ منه بقدر ماله بعد أن يقول الكلمات التى ذكرناها (١).

و أشار بها الى ما فى روايه الحضرمى السابقه. و الظاهر أنه رحمه الله حمل هذه الروايه على أن المنكر حلف من غير أن يستحلفه المدعى، كما سبق فى كلام الشارح الأردبيلى، و لذلك أدرجها فى هذا الشق، و أشار إليها بقوله بعد أن يقول الى آخره، بل الظاهر أن هذا الشارح رحمه الله استفاد ما أفاد فى كلام

ص: ٣٨٢

السابق من كلام الشيخ هذا، كما يشير إليه قوله «و كأنه محموله» وقد عرفت ما فى هذا الحمل و الذى بعثهم عليه.

فان قلت: هل واجب هذا الدعاء الذى أشار اليه الشيخ أم هو مستحب؟ قلت: ظاهر كلامه يفيد أنه واجب. قيل: و يؤيد عدم الوجوب عدم ذكره فى بعض الأخبار و عدم ذكر الأصحاب، فبعد تسليمه ألا حجيه فيه مع أن الشيخ ذكره هنا و الصدوق فى الفقيه، حيث قال: فجائز له أن يأخذ منه حقه بعد أن يقول ما أمرته بما قد ذكرته.

فان قلت: على تقدير وجوبه هل يجب بما ورد فى الروايه أم يكفى بما يفيد مفاده عن آيه لغه كانت؟ قلت: لا شك فى أن مراعاة المأثور إذا كان ميسوراً أحسن و أولى. و أما إذا لم يكن مقدوراً، فيكفى ما يفيد مفاده من آيه لغه كانت، و يؤيده اختلاف ما ورد فيه من الكلمات المأثوره.

ففى روايه يقول: اللهم انى انما آخذ هذا مكان مالى الذى أخذته منى. و فى أخرى يقول: اللهم انى لم آخذته ظلماً و لا خيانه و انما أخذته مكان مالى الذى أخذته منى لم أزد شيئاً عليه (١).

ثم قال رحمه الله: و متى كان له مال فجحده، ثم استودعه الجاحد مالا، كره له أن يأخذ منه، لان هذا يجرى مجرى الخيانه، و لا يجوز له الخيانه على حال (٢).

و فيه أن المروى عن النبى صلى الله عليه و آله مع كونه غير معلوم الصحه لا يدل دلالة صريحه على حرمه المقاصه بعد التحليف، بل لا يفهم منه أن حلفه كان بتحليف

ص: ٣٨٣

١-١) التهذيب ٣٤٨/٦.

٢-٢) التهذيب ٣٤٩/٦-٣٥٠.

صاحب الحق له أم كان ابتداءً منه، لحق مالى، أم لامر دينى أو دنيوى، من أبواب المعاملات أو المعاشرات أو غيرها.

و حملته على الاستحلاف، كما فى شرح الارشاد للشارح الأردبيلى بعد نقله حيث قال: فان الظاهر أن المراد مع الاستحلاف، فتأمل. بعيد.

و لعله استفاده من اللام فى حلف له بجعلها اللام الاجل، أى: من حلف لاجله بأن يكون هو سبباً للحلف و لولاه لما حلف، فتأمل.

سلمنا أنه كان بتحليف صاحب الحق، و لكن وجوب الرضاء بالحلف معناه ترك الدعوى بعده إذا لم يكن له بينه على الحق نسيها وقت التحليف، لا- وجوب الرضاء بأن يكون المال للحالف و ترك مقاصه الدنيويه مطلقاً، فانه لا يدل، فمن يدعيه فعليه البيان.

أقول: و قريب مما رواه الشيخ هنا ما رواه الكلينى عن أبى حمزه عن على بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: لا- تحلفوا الا بالله، و من حلف بالله فليصدق، و من حلف له بالله فليرض، و من حلف له بالله فلم يرض فليس من الله عزّ و جل (١).

و عن أبى أيوب الخزاز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: من حلف بالله فليصدق، و من لم يصدق فليس من الله، و من حلف له بالله فليرض، و من لم يرض فليس من الله (٢).

و الظاهر أن فى شىء مراد هنا، كما ذكر فيما رواه الشيخ، فيدل على غايه حقارته و هو انه على الله تعالى، حيث أنه لا يعده شيئاً لعدم احترامه و تعظيمه اسمه المحترم المعظم، أو المراد أنه اسمه تعالى لا- يعده منه، أى: من عباده اذ لو كان منهم لعظم اسمه المعظم و بجله، فكان لا يحلف به الا صادقاً، و إذا حلف له كان

ص: ٣٨٤

١- ١) فروع الكافى ٤٣٨/٧، ح ١.

٢- ٢) فروع الكافى ٤٣٨/٧، ح ٢.

راضياً بحلفه له باسمه، فان من أدب العبيد أن يعظموا أسماء مواليتهم، حتى لو حلف لهم بها رضوا بذلك هذا، فهو يؤول الى الأول و ان لم يذكر فيه لفظ في شيء فتأمل.

ثم أقول: و إذا جاز حمل النهي للأخبار الواردة في النهي عن المقاصه من الامانه على الكراهه، فليجز ذلك في الأخبار الواردة في النهي عن المقاصه بعد الاحلاف، و الا فما المائز بينهما مع عموم دليل المقاصه، و خصوص خبر دل بظاهره على جواز الاخذ من مال الحالف بعد حلفه، بشرط أن يقول الكلمات السالفه.

فلم حملوه على التحريم؟ مع وجود الأصل و الاستصحاب المقتضيين لبقاء اباحه المقاصه بعد التحليف على ما كان عليه قبله، و أى فرق بين قوله في صحيحه معاويه: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك، و قوله في صحيحه سليمان ابن خالد: ان خانك فلا تخنه و لا تدخل فيما عبته عليه. حيث حملوا هذا على التحريم و الأول على الكراهه من غير مائز.

ثم لا- يذهب عليك أن دليله على كراهه المقاصه في صوره الوديعه، و هو قوله «لا-ن هذا يجرى مجرى الخيانه و لا- يجوز له الخيانه على حال» تفيد حرمتها، كما هو الظاهر أيضاً من قوله عليه السلام: أد الامانه الى من ائتمنك و لا تخن من خانك، و قوله: ان خانك فلا تخنه، و قوله تعالى يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ (١) مع أن هذا خيانه نفسها لا أنه يجرى مجراها تأمل.

بل نقول: الادله الداله على تحريم المقاصه من الامانه مطلقاً أكثر و أقوى بل هو اجماعى، فكيف يدعى كراهتها و تحريم المقاصه بعد التحليف، لا دليل عليه

ص: ٣٨٥

بعد التأمل و النظر، كما لا يخفى على أهل البصر.

وقال الشارح الأردبيلي قدس رمله فى شرحه على الارشاد بعد نقله قول المصنف «و لو كان المال وديعه كره على رأى»: إذا كان المال عند صاحب الحق وديعه، هل يجوز له الاخذ منه أم لا؟ قيل: لا، و هو مذهب الشيخ فى النهايه و جماعه و ادعى عليه الإجماع.

و يدل عليه عموم أدله عدم جواز الخيانه فى الوديعه، مثل قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا (١) و غيره سنه و هى أخبار كثيره داله على المبالغه فى أداء الامانه و اعطائها الى أهلها.

مثل صحيحه أبى ولاد عن أبى عبد الله عليه السلام قال: كان أبى عليه السلام يقول: أربع من كن فيه كمل إيمانه، و لو كان ما بين قرنه الى قدمه ذنوب لم ينقصه ذلك، قال: هى الصدق، و أداء الامانه، و الحياء، و حسن الخلق (٢).

و روايه الحسين بن مصعب قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ثلاثه لا عذر فيها لاحد، أداء الامانه الى البر و الفاجر، و بر الوالدين برين كانا أو فاجرين، و الوفاء بالعهد للبر و الفاجر (٣). و لا يضر جهل الحسين.

و روايه عمار بن مروان قال قال أبو عبد الله عليه السلام فى وصيه له: اعلم ان ضارب أبى بالسيف و قاتله لو ائتمنى على سيف أو استشارنى ثم قبلت ذلك منه لاديت اليه الامانه (٤).

و روايه عمر بن أبى حفص قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اتقوا الله

ص: ٣٨٦

١-١ (١) سورة النساء: ٥٨.

٢-٢ (٢) اصول الكافى ١٠٠/٢، ح ٣، تهذيب الاحكام ٣٥٠/٦، ح ١١١.

٣-٣ (٣) الخصال ص ١٢٣-١٢٤، تهذيب الاحكام ٣٥٠/٦، ح ١٠٩.

٤-٤ (٤) تهذيب الاحكام ٣٥١/٦، ح ١١٥.

و عليكم بأداء الامانه الى من ائتمنكم، فلو أن قاتل أبي ائتمنى على أداء الامانه لاديتها اليه (١).

و غيرها فانه كثيره و خصوصاً صحيحه معاويه بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام و دخلت عليه امرأه و نقلها كما سبقت، و صحيح سليمان بن خالد المتقدمه، فافهم.

و قيل: نعم كأنه مع الكراهه، و هو مذهب الاستبصار بل و التهذيب أيضاً مع التأمل و المصنف و المحقق و ابن ادریس، و هو بعيد عنه فتأمل.

أقول: فيما نقلناه عن درايه الحديث أن الشيخ محمد بن ادریس كان لا- يجيز العمل بخبر الواحد مطلقاً، صحيحاً كان أم سقيماً، فكيف عمل هنا بهذه الأخبار الآتیه، و جعلها مخصصه لعموم أدله عدم جواز الخيانه و الامانه كتاباً و سنه، بل و اجماعاً كما مر، فهذا وجه يبعد هذا القول عنه، لانه لم ينعقد عليه اجماع و لا دل عليه كتاباً و سنه متواتره و هو لا يعمل بخبر الواحد، و الأصل عدم جواز الخيانه في الامانه، و خاصه إذا دل عليه الكتاب و السنه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَ تَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ (٢).

ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلناه عنه: لروايه على بن سليمان الثقفه قال:

كتب اليه رجل غضب رجلاً مالا أو جاريه، ثم وقع عنده مال بسبب وديعه أو قرض مثل ما خانه أو غضبه، أ يحل له حبسه عليه أم لا؟ فكتب عليه السلام نعم يحل له ذلك ان كان بقدر حقه، و ان كان أكثر منه فيأخذ منه ما كان عليه و يسلم الباقي اليه.

فيها جواز الاخذ من غير الجنس و من الوديعة أيضاً، و لكن في سند هذه تأمل، لانه نقل في التهذيب عن محمد بن الحسن الصفار عن محمد بن عيسى

ص: ٣٨٧

١- ١) تهذيب الاحكام ٣٥١/٦، ح ١١٦.

٢- ٢) سورة الانفال: ٢٧.

عن علي بن سليمان (١). وفي الإستبصار بدل عيسى يحيى (٢).

و في هذا اشكال، لان علي بن سليمان ليس الا واحدا، و هو ممن له اتصال بصاحب الأمر عليه السّلام، فنقل محمد بن عيسى عنه غير معقول، لانه من رجال الصادق عليه السلام، و كذا نقل محمد بن الحسن عن محمد بن يحيى. و الظاهر صحه ما في روايه الخنعمي، و لكن توثيقه غير ظاهر، لاشتراكه على الظاهر، فتأمل.

أقول: علي بن سليمان مشترك بين ثلاثه: علي بن سليمان بن الحسن بن الجهم بن بكر بن أعين أبو الحسن الرازي، و علي بن سليمان بن داود الرقي، و علي بن سليمان بن رشيد البغدادي.

و الأول هو الذي كان له اتصال بصاحب الأمر عليه السّلام، و خرجت اليه توقيعات، و كانت له منزله في أصحابنا، و كان ورعاً ثقة، ففيه لا يطعن عليه في شيء.

و أما الثاني و الثالث، فهما مهملان من أصحاب العسكري عليه السّلام، و المراد في هذا السند بعلي بن سليمان هو أحدهما لا الأول الثقة.

ثم ان محمد بن الحسن بن الوليد روى عن محمد بن الحسن الصفار، و محمد بن الحسن روى عن محمد بن عيسى الطلحي، فروايه محمد بن الحسن الصفار عنه غير بعيدة، فالمراد بمحمد بن عيسى في السند هو هذا الطلحي الذي له دعوات الأيام التي ينسب اليه، لا محمد بن عيسى الذي هو في طبقه رجال الصادق عليه السلام ليكون نقله عن علي بن سليمان غير معقول.

فظهر أن لا اشكال و لا تأمل في سند هذه الروايه، لان ابن الصفار و ابن عيسى و ابن سليمان، أعني: أحد الأخيرين كلهم في طبقه واحده من أصحاب العسكري عليه السلام، و روايه جماعه في طبقه بعضهم عن بعض مما لا مانع منه.

ص: ٣٨٨

١- (١) التهذيب ٣٤٩/٦، ح ١٠٦.

٢- (٢) الاستبصار ٥٣/٣، ح ٧.

و أما ما فى الاستبصار من بدل عيسى يحيى، فالظاهر أنه غلط، لان محمد ابن يحيى روى عن محمد بن الحسن فهو تلميذه، فكيف يروى هو عنه؟ و فيه أيضاً نظر، اذ لا مانع منه، كما لا يخفى فتأمل.

ثم قال رحمه الله متصلاً بما نقلنا عنه: و لعموم روايه جميل بن دراج، قال:

سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له على الرجل الدين فيجحد، فيظفر من ماله بقدر الذى جحد، يأخذه و ان لم يعلم الجاحد بذلك؟ قال: نعم. (١) و لا يضر وجود على بن حديد الضعيف.

أقول: ابن حديد و ان ضعفه الشيخ فى كتابى الحديث، و قال: لا يعتنون على ما ينفرد بنقله، الا أنه يظهر من ترجمه يونس (٢) بن عبد الرحمن نهايه اعتباره بقوله و فعله، و انه عاقل عارف ذو دين، و هذا بطريق صحيح، فلا بد من اعتباره قولاً و فعلاً.

و فى ترجمه هشام بن الحكم أن أبا جعفر عليه السلام أمر الحسن بن راشد أن يأخذ بقول على بن حديد فى الصلاه خلف هشام بن الحكم (٣). فدل على جلاله قدر الرجل لكن بطريق غير معلوم الصحه.

و أما الفهرست (٤) و النجاشى (٥) فلم يزدا على أن له كتاباً، ثم أسندها بسنديهما اليه.

نعم قال قدس سره: انه كان فطحياً من أهل الكوفه، و لكن نقل فى ترجمه

ص: ٣٨٩

١-١) التهذيب ٣٤٩/٦، ح ١٠٧.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٧٨٧/٢، برقم: ٩٥٠.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٥٦٣/٢، برقم: ٤٩٩.

٤-٤) الفهرست ص ٨٩.

٥-٥) رجال النجاشى ص ٢٧٤.

محمد بن ميسر ما يظهر منه اعتقاده بالحق، و ظني أن روايته قويه أو حسنه إذا لم يكن في الطريق مانع من غير جهته.

ثم قال طاب ثراه متصلاً بما مر: و لروايتي أبي بكر الحضرمي المتقدمين.

أقول: صحيحتي أبي بكر و ان لم يكونا صريحتين في أنه أخذ الحق من الأمانة الا- أنه رحمه الله استفاده من قوله في مقام الدعاء، و لا خيانه و لا بعد فيه كثيراً.

ثم قال نور الله مرقده: و لروايه أبي العباس البقباق- كأنه صحيحه، و لا يضر اشتراك ابن مسكان فافهم- ان شهاباً ما رآه في رجل ذهب له ألف درهم و استودعه بعد ذلك ألف درهم، قال أبو العباس: فقلت له: خذها مكان الالف الذي أخذ منك، فأبى شهاب، قال: فدخل شهاب على أبي عبد الله عليه السلام فذكر له ذلك، فقال:

أما أنا فاحب أن تأخذ و تحلف (١).

أى: الأولى له أن يأخذ، فان جاء المستودع طلبه منه أنكر و حلف على العدم و لكن يورى فيها بما يكون صادقاً.

و في المتن ضعف، بل السند أيضاً لاشتراك ابن مسكان، و الاكثر في الاطلاق هو عبد الله الثقة، كما صرحوا به في باب الالقاب بالابن، و هنا قرينه أخرى تدل عليه، و هى روايه صفوان بن يحيى عنه، فان روايته عنه كما يظهر من الفهرست.

و السند في التهذيب هكذا: عن الحسين بن سعيد، عن صفوان، عن ابن مسكان، عن أبي العباس البقباق شهاباً ما رآه الحديث (٢).

و أما أبو العباس الفضل بن عبد الملك، فالمشهور أنه ثقة عين، كما نص عليه

ص: ٣٩٠

١- (١) التهذيب ٣٤٧/٦، ح ١٠٠.

٢- (٢) نفس المصدر.

الشيخ الجليل النجاشي (١)، ولكنه رحمه الله لما وقع نظره الدقيق ما فى ترجمه حذيفه بن منصور من سوء أدب البقباق للامام عليه السلام صار ذلك منشأ تأمله فيه.

روى الكشى بسنده عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: سأل أبو العباس فضل ابن عبد الملك البقباق لحريز الاذن على أبى عبد الله عليه السلام فلم يأذن له، فعاوده فلم يأذن له، فقال: أى شىء للرجل أن يبلغ من عقوبه غلامه؟ قال قال: على قدر ذنوبه، فقال: فقد والله عاقبت حريزاً باعظم مما صنع، قال: ويحك انى فعلت ذلك، ان حريزاً جرد السيف، ثم قال: أما لو كان حذيفه بن منصور ما عاودنى فيه بعد أن قلت لا (٢).

و فى روايه أخرى عن عبيد بن زراره، قال: دخلت على أبى عبد الله عليه السلام و عنده البقباق، فقلت له: جعلت فداك رجل أحب بنى أميه أ هو معهم؟ قال: نعم، قال قلت: رجل أحبكم أ هو معكم؟ قال: نعم، قلت: و ان زنا و ان سرق، قال:

فنظر الى البقباق فوجد منه غفله، ثم أومى برأسه نعم (٣).

و هذا أيضاً يمكن أن يكون من حى (٤) و تأمل فيه، و لكن أمثال هذا لا يقدر فى ثقته المشهوره بين الأصحاب، فتأمل.

ثم قال زيد أجره متصلاً بما نقلنا عنه: فيمكن القول به مع القول بالكراهه كما فى المتن، للجمع بين الادله التى ذكرناها، بحمل ما يدل على التحريم على الكراهه، فان خصوص روايتى أبى العباس و على بن سليمان المتقدمين تدلان على الجواز، لا لما ذكره فى الشرح من عموم الاذن فى الاختصاص، و ضعيفه

ص: ٣٩١

١-١) رجال النجاشى ص ٣٠٨.

٢-٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٢٦٧، برقم: ٦١٥.

٣-٣) اختيار معرفه الرجال ٢/٢٦٧، برقم: ٦١٧.

٤-٤) كذا فى الأصل.

جميل المتقدمه، و قريب منه روايه أبى بكر، فترك الاستفصال يدل على العموم، لوجوب حمل العام على الخاص مع الصحه، و هنا ليس كذلك.

لما عرفت من أن روايتى جميل و أبى بكر أيضاً داخلتان فى العموم، و لهذا قال: فترك الاستفصال الى آخره، و مع أنه قال: ان روايه أبى العباس صحيحه، و ما نقل للقول بالجواز غيرها، مثل روايه على بن سليمان، و ما نقل لتحريم أكثر الأصحاب بصحيحه، بل روايه ابن أخى فضيل و روايه سليمان بن خالد، و ردها بعدم الدلاله، لكونها فى الحلف لا فى الوديعه، مع أنه يمكن استخراجها من قوله «ان خانك فلا تخنه» فتأمل.

فانه لا شك فى أن الاحوط و الأولى عدم الاخذ من الوديعه للايه و السنه الكثيره، للتأمل فى روايه أبى العباس، و كذا على بن سليمان على ما مر، و كأنه لذلك ما استدلوا بها.

الفصل الرابع: المناقشه فى كلام الأصحاب فى المسأله

[المناقشه فى كلام الأصحاب فى المسأله]

و مما قررناه ظهر لك حال ما فى اللغه الديمقيه و شرحها، حيث قال: (فان حلف) المنكر على الوجه المعتبر (سقطت الدعوى عنه) و ان بقى الحق فى ذمته (و حرم مقاصته به) لو ظفر المدعى له بمال و ان كان مماثلاً لحقه، الا أن يكذب المنكر نفسه بعد ذلك (و) كذا (لا تسمع البينه) من المدعى (بعده) أى:

بعد حلف المنكر على أصح الاقوال، لصحيحه ابن أبى يعفور عن الصادق عليه السلام و غيرها من الأخبار. و قيل: تسمع بينته مطلقاً. و قيل: مع عدم علمه بالبينه وقت

تحليفه و لو بنسيانها، و الأخبار حجه عليهما (١).

و فيه أن الأخبار الداله على عدم سماع بينته بعد التحليف ضعيفه الاسناد، فلا تقوم حجه عليه، اذ الأخبار الضعيفه لا يثبت حكم بالاتفاق. فالقول بسماع البينه مطلقاً، كما عليه شيخنا السعيد المفيد، لا- يخلو من قوه، اذ لا- فرق بين الصورتين فكما يسمع قبل التحليف كذلك بعده.

نعم لو كانت الأخبار صحيحه كانت هي الحجه و الفارق، و ليست فليست.

و حينئذ فلا- حاجه الى ما احتج به المفيد عليه، من أن كل حالف يجب عليه الحق باقراره و كذا يجب عليه بالبينه كما قبل اليمين، ليرد عليه أن الاقرار أقوى من البينه، فلا يلزم التساوى بينهما فى الحكم.

أقول: و الظاهر أن شيخنا المفيد لم يصحح خبر ابن أبى يعفور، و الا لم يكن يخالفه بمثل هذا الدليل، لانه اجتهاد فى مقابل النص على تقدير صحته، و احتمال عدم تذكيره وقت الفتوى بعيد.

و قوله «كما قبل اليمين» اشارة الى عدم الفرق فيما قبلها و ما بعدها فى أن الحق كما يثبت عليه باقراره فى الصورتين، كذلك يثبت عليه بالبينه فيهما من غير فرق، اذ الفارق بينهما ليس الا النص بعد ثبوت ضعفه لا يصح الفارقيه، فيلزم التساوى فى الحكم.

و الحاصل أن البينه العادله بعد يمين المنكر كاشف عن كذبه و ثبوت الحق فى ذمته بظاهر الشرع، فوجب الحكم بمقتضاها، كما قبل اليمين الا أن يمنع منه مانع، و ليس هو الا الأخبار، فان كان صحيحاً فهو الحجه و الفارق، و الا فالأصل عدم الفرق فى ما قبلها و ما بعدها، و انما فائدتها قطع النزاع و الخصومه

ص: ٣٩٣

فى صوره عدم البينه، و أما مع وجودها فلا فائده لها، شرط الحالف سقوط البينه أم لا.

و أما أن الاقرار أقوى من البينه، فانما يفيد على تقدير الفرق، و الا فهو منقوض بما قبل اليمين، مع أن الحق يثبت فيما قبلها بالاقرار و البينه بلا- خلاف، فتأمل. و القول بالتفصيل للشيخ فى المبسوط، و استحسنة العلامه فى المختلف، حيث قال: و قواه الشيخ فى المبسوط، و لا يخلو من وجه حسن.

و أما ما أفاده الشارح الأردبيلى فى شرح الارشاد بقوله: و أنت تعلم أن الروايات و خصوصاً صحيحه ابن أبى يعفور لا يبقى له قوه و لا وجه حسن يستحسنه العقل.

ففيه ما عرفته من ضعف تلك الروايات، و خاصه روايه ابن أبى يعفور، فلا يصح الاحتجاج بها على حكم شرعى.

نعم ما أفاده وارد على من قال بصحة روايه ابن أبى يعفور، كالعلامه و من شايعه. و يمكن الاعتذار لهم بتخصيصها بمن كان ناسياً بالبينه وقت التحليف، و ان الناسى مرفوعه عنه تلك المؤاخذة، لقوله «رفع عن أمتى الخطأ و النسيان» فان عدم سماع بينه الناسى مؤاخذة عليه، و فى حكمه من خفى أن له بينه، أو أنهما شهدا من حيث لا يعلم.

و اعلم أن هذه الروايه المذكوره فى التهذيب بسند موثق مع تفاوت و نقصان فى المتن، هكذا: عن على بن ابراهيم، عن أبيه، عن ابن فضال، عن على بن عقبه، عن موسى بن أكيل النميرى، عن ابن أبى يعفور، عن أبى عبد الله عليه السلام قال: إذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف أن لا- حق له قبله، ذهب اليمين بحق المدعى فلا- حق له، قلت له: و ان كانت عليه بينه عادله؟ قال: نعم و ان أقام بعد ما استحلفه بالله خمسين قسامه ما كان له، فكان اليمين قد

أبطل كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه (١) انتهى.

و انما قلنا انه موثق، لان السند تابع لآخس الرجال، و الموثق أحسن من الحسن على الأصح، هذا على المشهور، و الا فأبو على ابراهيم بن هاشم امامى ثقة عدل روايته صحيحه، الا أن يكون فى الطريق مانع من غير جهته، كما فصلناه فى بعض رسائلنا، و عليه فالحكم بتوثيقه ظاهر.

و اعلم أنهم اختلفوا فى العمل بالحسن و الموثق، فمنهم من عمل بهما مطلقا، و منهم من ردهما و هم الاكثر، من حيث اشرطوا فى قبول الروايه الايمان و العدالة، كما عليه العلامه فى كتبه الأصوليه.

و كأنه لذلك عدل فى المختلف عما فى التهذيب الى ما فى الفقيه، ظناً منه أنها فيه صحيحه دونها فى التهذيب، فتكون مردوده و الاحتجاج بها على حكم لا يصح كالضعيفه، و انتظر لذلك زياده بيان و توضيح.

و فصل آخرون كالمحقق فى المعتمد و الشهيد فى الذكرى فقبلوا الحسن بل الموثق إذا كان العمل بمضمونهما مشتهراً بين الأصحاب. و فيه نظير ما سبق من الكلام فى الخبر الضعيف و انجاره بالشهره بينهم.

ثم اعلم أن الشهيد الثانى قدس سره نسج فى شرح الشرائع على منوال نسجه فى شرح اللمعه مع ايضاح ما و بيان.

قال بعد نقل قول المصنف «فان حلف سقطت الدعوى، و لو ظفر المدعى بعد ذلك بمال الغريم لم تحل له المقاصه، و لو عاود المطالبه أثم و لا- تسمع دعواه» (٢): من فوائد اليمين انقطاع الخصومه فى الحال، لا- براءه الذمه فى نفس الامر، بل يجب على الحالف فيما بينه و بين الله تعالى أن يتخلص من حق

ص: ٣٩٥

١- ١) تهذيب الاحكام ٢٣١/٦، ح ١٦.

٢- ٢) شرائع الاسلام ٨٤/٤.

المدعى، كما كان عليه له ذلك قبل الحلف.

و أما المدعى فان لم يكن له بينه بقى حقه فى ذمته الى يوم القيامة، و لم يكن له أن يطالبه به، و لا أن يأخذ مقاصه، كما كان له ذلك قبل التحليف و لا معاوده المحاكمه، و لا تسمع دعواه لو فعل، هذا هو المشهور بين الأصحاب، لا يظهر فيه مخالف، و مستنده أخبار كثيره، منها قوله صلى الله عليه و آله «من حلف لكم فصدقوه» و قوله «من حلف له فليرض» و روايه ابن أبى يعفور و نقلها كما فى التهذيب، ثم نقل روايه ابراهيم بن عبد الحميد، و ضعيفه عبد الله بن وضاح المتقدمين (1).

أقول: قد مر الكلام مستوفى فى قوله «من حلف له فليرض» فلا يفيد، و لا قوله «من حلف لكم فصدقوه» فهو من أجزاء روايه ابن أبى يعفور على ما فى الفقيه كما سبق، و قد عرفت ما فى سندها.

و مع قطع النظر عنه فيفهم منه أن من حلف بغيره يلزمه أن يصدق عليه، أى: يجعله صادقاً بظاهر الشرع، و ان كان كاذباً فى علمه، أو فى نفس الامر، استحلّفه أم لا، كما إذا أخبر عن واقع و حلف عليه بدون استحلاف، فضلاً عن أن يكون عند حاكم أو بأمره، و ذلك لوجوب احترام اسم الله المحترم الذى حلف به له، و هى يكون حكم غير هذا الحكم الظاهر، لقوله صلى الله عليه و آله: لا تحلفوا الا بالله. أى:

بالجلاله لا بغيرها، فتأمل.

و أما أنه يدل على حرمه المقاصه بعد التحليف إذا ظفر له بمال و عدم سماع دعواه بعده إذا كانت له بينه مطلقاً، أو نسيها و ما فى معناه وقت التحليف، فلا دلالة عليه بدلاله من الدلالات، فمن ادعاه فعليه البيان.

و أما سائر الأخبار المنقوله، فقد عرفت ما فيها.

ص: ٣٩٦

ثم أنت تعرف أن المسألة غير اجماعيه، و لهذا نسبها رجال (١) الى الشهره و ان تلك الأخبار الغير الصحيحه الغير الصريحه فى المدعى المعارضه لصحيحه الخضر مى الموافقه للأصل، و بقوله تعالى فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ (٢) و قوله تعالى فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ (٣).

و لعموم قوله «الواجد يحل عقوبته و عرضه» و هى مشهوره بين العامه و الخاصه فى الأصول و الفروع، و المدعى إذا ظفر بمال الغريم بعد تحليفه يصدق عليه أنه واجد، فتحل عقوبته بالمقاصه، بل بالمعاوده الى المطالبه من غير اثم، فانه لا يقوم حجه على اثبات المدعى، و لا مخصصه لعموم دليل المقاصه، و خاصه ما سبق من الايتين الشريفتين.

و ذلك أن تخصيص العام القطعى المتن إذا كان ظنى الدلاله بالخاص على القول به انما يكون إذا كان ذلك الخاص ظنى المتن قطعى الدلاله، و هنا كلاهما منتفیان. أما الأول، فلعدم صحه تلك الأخبار، فلا يحصل بها الظن بصدوره منها عن المعصوم.

ان قلت: روايه ابن أبى يعفور و ان كانت ضعيفه فى الفقيه، الا أنها موثقه فى التهذيب، فمجموعها مع ضعيفه عبد الله بن وضاح و غيرها يحصل الظن بصدور هذا المضمون عن المعصوم، فيصلح للتخصيص و يجب العمل بمقتضاه.

قلت: أما الضعيف منها، فمعلوم حاله. و أما الموثق، فقوله تعالى إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَبَيِّنُوا (٤) يوجب عدم اعتباره، اذ لا فسق أعظم من عدم الايمان.

ص: ٣٩٧

١- ١) أراد به الشارح الأردبيلي فى شرح الارشاد كما سبق «منه».

٢- ٢) سوره البقره: ١٩٤.

٣- ٣) سوره النحل: ١٢٦.

٤- ٤) سوره الحجرات: ٦.

قال الكشي: قال محمد بن مسعود حدثني علي بن الحسن قال: ان ابن عثمان من الناووسيه (١)، ثم قال: ان العصابه أجمعت على تصحيح ما يصح عن أبان و الاقرار له بالفقه (٢). و الاقرب عندي قبول روايته، و ان كان فاسد المذهب للإجماع المذكور انتهى.

و مع ذلك نقل عن فخر المحققين أنه قال: سألت والدي عنه، فقال: الاقرب عدم قبول روايته، لقوله «إِنَّ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ» و لا فسق أعظم من عدم الايمان، فإذا كان هذا حاله فما ظنك بغيره.

و الظاهر أن العلامه انما لم يسمع دعوى الإجماع منه، لانه ليس من الإجماع الذي هو أحد أقسام الادله الشرعيه، فمع ظهور فسقه بكونه من الناووسيه لا عبره بمثل هذا الإجماع.

نعم يمكن أن يقال: كونه ناووسياً غير ثابت، لانه لم يعلم الا من جهة علي بن الحسن بن فضال، و هو فطحي، فلا يلتفت الى قوله لما مر، فتأمل.

لا- يقال: المانع من قبول خبر الفاسق هو فسقه للايه المذكوره، فمتى لم يعلم الفسق لا يجب التثبت عند خبر المخبر مع الجهل بحاله، فكيف مع توثيقه و مدحه و ان لم يبلغ حد التعديل، و بهذا احتج من قبل المراسيل.

لانا نقول: ان المخبر هنا ليس بمجهول الحال، بل هو معلوم الفسق لعدم ايمانه، و بعد العلم بفسقه و جب التثبت عند خبره بالاتفاق، و لا- يجديه مدحه و توثيقه نفعاً، مع أن مجهول الفسق لما كان عليه التثبت، و جب العلم بنفيه حتى يعلم انتفاء التثبت، فيجب الفحص عن الفسق ليعلم حاله، أو عدمه حتى يعلم التثبت أو عدمه. و القول بأن الفسق هو الخروج عن طاعه الله مع اعتقاد الفاسق

ص: ٣٩٨

١- ١) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٤٠، برقم: ٦٦٠.

٢- ٢) اختيار معرفه الرجال ٢/٦٧٣.

ذلك، و مثل هذا ليس كذلك، فان هذا الاعتقاد عند معتقده طاعه لا غير، و ان الأصل عدم وجود المانع في المسلم، و ان مجهول الحال لا يمكن الحكم عليه بالفسق.

و المراد في الآيه المحكوم عليه بالفسق مجابه كلها بما فصلناه في رسالتنا الموسومه بالعدليه، و ليس هنا محل ذكرها. و على تسليم أن مجهول الحال لا- يمكن الحكم عليه بالفسق، و ان المراد في الآيه المحكوم عليه بالفسق، لقول أن المخبر هنا كما سبق ليس بمجهول الحال، بل هو معلوم الفسق، فيكون داخلا- في المراد من الآيه و يكون محكوماً عليه بالفسق فتأمل، فانه مع وضوحه خفى على مثل الشهيد الثاني في شرح درايه الحديث، و لنا معه ايجاب أوردناه في الرساله المذكوره، فليطلب من هناك.

ان قلت: ابن فضال و ان كان فطحياً مشهوراً به غمزه، الا أنه لما حضره الموت مات و قد قال بالحق، كما جزم به الشيخ الجليل النجاشي، و ظهر من الروايه الصحيحه مضمونها، فرفع المانع.

قلت: قد سبق في أوائل الرساله من الشيخ البهائي قدس سره ما يعلم منه جوابه، و هو أن كثيراً من الرجال و الرواه ينقل عنه أنه كان على خلاف المذهب ثم رجع و حسن ايمانه، و القوم يجعلون روايته من الصحاح، مع أنهم غير عالمين بأن أداء الروايه متى وقع منه أ بعد التوبه أم قبلها، فكيف يقبل مع العلم بأن أداء الروايه قد وقع منه قبلها، كما علم من أصل السؤال أنه كان فطحياً مشهوراً به غمزه و قال بالحق حين حضره الموت، فهذا الايمان لا يفيد روايته صحه، و لا قوله اعتباراً، فالمانع منا الان كما عليه كان.

و عجب من بعض غفلته عما ذكرناه في الجواب حتى قال بما نقلناه في السؤال و الجواب، بأن الثقه يلزمه اظهار ما صدر عنه في سابق أحواله لو يكون مما فيه

مخالفة الشرع إذا ظن أنه يعتبر عند غيره، حيث سئل به في بعض المسائل الدينية إلا أن يظهر حاله، وهو أيضاً أظهر بنفسه بأنه روى عن الضعفاء، كما في الحسن ابن محبوب، وأحمد بن محمد بن خالد. و إن روايته مجوزه لا مكان تأييد المدعى الثابت بغيرها بها، وإن المكذوب قد يصدق على تقدير تمامه و جريانه في غير هذا المحل لا يجري في مثل هذا الموضع و لا يخفى.

و أما الثاني، فلعدم صراحتها بحرمه المقاصه بعد التحليف مع شيوع النهي في كلامهم عليهم السلام في الكراهه، حتى قيل: إنه حقيقه فيه.

نعم ظاهر روايه ابن وضاح ذلك، و لكنك عرفت ما في سندها، فاذن لا يصح الاستناد اليها و لا بناء العمل عليها، و هذا مع أصاله اباحه المقاصه بعد التحليف كما كانت مباحه قبله الى أن يثبت ما يرفعه و لم يثبت بعد.

و الحاصل أن المدعى كان له أن يطالبه به و يأخذه مقاصه قبل التحليف، فالأصل و الاستصحاب و هما على ما اعترفوا به دليلان قويان يقضيان أن يكون له ذلك بعده أيضاً الى أن يمنع شرعي من كتاب أو سنه أو اجماع.

و لا هنا واحد منها، أما الأول و الآخر، فظاهران. و أما الثاني، فلضعف ما دل منه عليه مع عدم صراحتة في التحريم، فلا يقاوم الأصل و الاستصحاب، و هو بقاء الشيء على ما كان، فيبقيان مع ما سبق من عموم دليل المقاصه و غيره من الكتاب و السنه سالمًا عن المعارض العقلية و النقلية، فيفيد الظن بجوازه و هو المطلوب.

و كذا الكلام في معاوده المحاكمه و سماع دعواه إذا كانت له بينه على الحق لاین بينه حجه المدعى، كما أن اليمين حجه المدعى عليه، فإذا نسيها وقت التحليف، أو خفى عنه أن له بينه، بأن يتولى الاشهاد و كيله إذا اتفق أنهما شهدا من غير شعور منه بذلك، فالاقوى سماعها، إذ لا مانع منه في الشريعة المطهره

على صانعها وآله السلام.

و أما قولهم «ان الروايات و خاصه روايه ابن أبى يعفور لا تبقى له قوه» ففيه ما عرفته، و حينئذ فمخالفه الأصحاب الى ما أدى اليه الدليل هو الصواب، و الحق لا يعرف بالرجال، بل الرجال يعرفون بالحق فالحق أحق أن يتبع، فاستمع القول و اتبع الحق و لا تكن من الغافلين.

ثم الذى يستفاد لنا من التوفيق بين الأخبار المرويه عن الأئمه الاطهار عليهم السلام ما بقيت الليل و النهار، أن الشارع جعل اليمين حاسمه ماده الدعوى فى صوره عدم البينه، و لم يجعلها مسقطه لحق فى الدنيا مطلقا فإذا كان الحق باقياً فى ذمته فلصاحب الحق أن يأخذه من ماله إذا ظفر له بمال لا يكون أمانه، بعد أن يقول الكلمات السالفه، الى أن يقوم عليه دليل يمنعه عنه و لم يقم، فمن يدعيه فعليه البيان، و من الله الهدايه و عليه التكلان، و الصلاه على رسوله و آله صواحب العدل و الاحسان و جوامع علوم القرآن بالهام الله الملك المنان.

سودتها فى أوان و زمان كنت مختل الحال، مشوى البال، مضيق المجال، مضطرباً اضطراب الارشيه فى ديار بعيده أعماقها، لشده الفتن و كثره المحن من جور سلطان الزمان، و عدم مساعده الدهر الخوان، و الى الله المشتكى ثم الى رسوله المصطفى و آله الأئمه الهدى.

فان عثرتم فيها على زلل واضح أو خلل فاضح، فاصفحوا الصفح الجميل و جاوزوا عما فيها من الكثير و القليل، تجاوز الله عنا و عنكم انه جواد كريم غفور رحيم.

قال سيدنا امام المشارق و المغارب مولانا أمير المؤمنين على بن أبى طالب عليه اسلام:

عجبت لجازع باك مصاب بأهل أو حميم ذى اكتئاب

ص: ٤٠١

يشق الجيب يدعو الويل جهلا كأن الموت بالشىء العجائب

و ساوى الله فيه الخلق حتى نبى الله منه لم يحاب

له ملك ينادى كل يوم لدوا للموت و ابنوا للخراب (١)

الغرض منه نهى المصاب عن جزعه فى مصيبيه الاهل و الاولاد، و شقه الجيب فى موت الاقارب و الاحفاد و قوله «وا ويلا» وقت فنائهم و زوالهم، فان عاقبتهم الموت و الفناء.

فينبغى للعاقل أن لا يجزع على فنائهم، فانه أمر ضرورى لا بد من وقوعه، و مع هذا أمر لا يختص بشخص دون شخص، بل كل نفس ذائقة الموت، حتى الانبياء و لا- سيما من لاجله خلق الانسان و السماء إِنَّكَ مَيِّتٌ وَ إِنَّهُمْ مَيِّتُونَ (٢) و قد تقرر أن البليه إذا عمت طابت، فاذن لا وجه للجزع و البكاء و الكآبه و قوله وا ويلا.

فان قلت: هذا النداء من الملك المنادى انما يتصور فائدته على تقدير سماعهم منه، و أكثرهم لا يسمعونه منه.

قلت: ليس السماع الا الاطلاع الحضورى، و هذا كما يحصل بغير واسطه و هو الاكثر، فقد يحصل بها، و لذلك يقال: سمعت منه بواسطه، فالانبياء و الاوصياء و غيرهم من الكاملين و الاولياء لتعلقهم بعالم المثال، و تصرفهم فى أبدانهم المثاليه حال تعلقهم بعالم الملك، و تصرفهم فى هذه الابدان الجسميه أيضاً يسمعونه من الملك المنادى بغير واسطه، و غيرهم يسمعونه بواسطتهم.

و ذلك أن تلك الابدان المثاليه كالابدان الجسميه لها جميع الحواس و المشاعر الظاهره و الباطنه، و المدرك فيهما النفس، الا أنها تدرك فى هذا العالم بآلات جسمانيه، و فى عالم المثال بآلات سبحانيه، فسماعهم عليهم السلام له كان باعتبار وجود

ص: ٤٠٢

١-١) ديوان الامام على عليه السلام ص ١٦.

٢-٢) سورة الزمر: ٣٠.

المثالي السبحاني، لا باعتباره الوجود الحسى الجسمانى، و لذلك لم يكن يسمع ما سمعوه من له أذن سامعه على تقدير كونه قريباً منهم، و لعله من هذا القبيل كان سماع النبى صلى الله عليه و آله صوت عذاب الميت فى القبر دون غيره.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله عن النسخه المخطوطه المغلوطه جداً فى (١١) ربيع الثانى سنه (١٤١١) هـ ق فى بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائى عفى عنه.

ص: ٤٠٣

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٢٤)

رساله في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

اشاره

في وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

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

ص: ٤٠٥

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ سُبْحٰنَ مَنْ زَكٰی مِنْ زَكٰی، قَدْ اَفْلَحَ مَنْ تَزَكٰی، وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلٰی، عَلٰی نَسِیْهِ خَیْرَ الْوَرٰی، وَ عَتْرَتَهُ
مَصٰییِحَ الدّٰجِیِّ، صَلَاةَ زَاكِیْهِ تَتْرٰی، ثُمَّ اِنْ هٰذَا النُّوْرُ الْهَدٰی یَجْلٰی الْعَمٰی عَمَّا اَبْهَمَ عَلٰی اُمَّتِهِ مِنْ اَوْلٰی النَّهْیِ مِنْ مَعْضَلٰتٍ تَعْمُ بِهَا
الْبَلُوٰی مِنْ اِیضَاحِهَا رَبِّنَا الْاَعْلٰی اَحْبَبْتُ بِهٖ مِنْ صَدَقَ بِالْحَسَنِ، وَ اِنْ الْاٰخِرَةُ خَیْرٌ وَ اَبْقٰی.

فصل الاستدلال علی وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه

[الاستدلال علی وجوب الزكاه بعد اخراج المئونه]

المعروف من مذهب علمائنا الإمامیین أن الزكاه انما تجب فی الغلاہ الأربیع علی ما یحصل فی أیدی أربابها من النماء و
الفائده، بعد وضع جمیع المئونات و اخراج حق السلطان، و قد أطبق علیه السلف، و ممن ذهب الیه المفید و المرتضی و ابن بابویه
و الفاضلان و ابن ادریس و الشهيد و غیرهم شكر الله تعالى مساعیهم.

قال فی المعتمر: زكاه الزرع بعد المئونه، كاجرہ السقی و العماره و الحافظ

ص: ٤٠٧

والمساعد في حصاد و جذاذ، و به قال الشيخان و ابن بابويه و أكثر الأصحاب، و هو مذهب عطا (١).

و أسنده العلامة في المنتهى أيضا الى الأكثر (٢). و نصره من المتأخرين المحقق الأردبيلي قدس سره (٣).

و رجحه بعض من عاصرناه من الفضلاء، فقال: و الأظهر عندى الاستثناء، و هو مختار الشيخ في النهايه و المصباح و الاقتصاد و الإستبصار، و ارتضاه في التهذيب.

و قال في المبسوط: النصاب ما بلغ خمسه أو ساق بعد اخراج حق السلطان و المؤن كلها (٤).

و في موضع آخر منه: على المتقبل بعد اخراج مال القبالة و المؤن فيما يحصل في حصه العشر أو نصف العشر. و قال أيضا: كان على المتقبل بعد اخراج حق القبالة و مؤنه الأرض اذا أبقى معه النصاب العشر و نصف العشر (٥).

و خلافه في الخلاف ضعيف كغيره، و لم يدع عليه اجماع الفرقه المحقه على ما توهم، و حكايه الخلاف عن المبسوط مردوده، كما ستعرفه إن شاء الله سبحانه، و الأقوى ما هو المشهور الجارى مجرى المجمع عليه.

و لنا عليه وجوه: منها: قوله تبارك ذكره في سوره محمد و لا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ إِن يَسْئَلْكُمْوَهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا وَ يُخْرِجْ أَضْغَانَكُمْ (٦) فانه صريح في أنه

ص: ٤٠٨

١- ١) المعتبر ٥٤١/٢.

٢- ٢) منتهى المطلب ٥٠٠/١.

٣- ٣) مجمع الفائدة ١٠٨/٤.

٤- ٤) المبسوط ٢١٤/١.

٥- ٥) المبسوط ٢١٨/١.

٦- ٦) سوره محمد: ٣٧.

لم يقع التكليف ببذل عامه الأموال و ان الاحفاء و المبالغه فيه يفضى الى تعذر الامتثال و انتفاء الانقياد، فمقتضى الحكمة الاقتصار على جزء يسير منها، كالعشر و نصف العشر و ربع العشر، على ما اختاره جماعه من المفسرين و غيرهم من العامه و الخاصه.

قال فى مجمع البيان: ان يسألکم جميع ما فى أيديکم تبخلوا، و يظهر بغضکم و عداوتکم لله و لرسوله، و لكنه فرض علیکم ربع العشر (١).

و فى جوامع الجامع: أى لا يسألکم جميعها فى الصدقه، و ان أوجب علیکم الزكاه فى بعضها و اقتصر منه على القليل (٢).

و قال فى الكشف: الاحفاء المبالغه و بلوغ الغايه فى كل شىء، يقال: أحفاء فى المسأله اذا لم يترك شيئاً من الإلحاح، و أحفى شاربہ اذا استأصله (٣).

فيدل على نفى احتساب المئونات على أرباب الأموال اذا أدى الى اجحاف و احفاء، كما وقع فى ما تكثر مئوناته من السقى بالقنوت مع ايجاب العشر فيه، و اذا انتفى فى بعض الصور ثبت مطلقاً، اذا لا قائل بالفرق.

و بوجه آخر لطيف: لو قلنا بعدم استثناء المؤمن مطلقاً لزم احتسابها عليهم و ان أجحف بجميع المال أو أكثره، و هو مناف لما نطق به الكتاب العزيز، فيكون باطلاً فيبطل ملزومه. و على هذا لا حاجه الى تجشم مئونه انتفاء القول بالفصل.

و بطريق ثالث: هو أن الظاهر منه عدم تعلق الطلب بالأموال مطلقاً، فيقتصر على ما يقطع بوقوع التكليف به، و هو العشر أو نصفه فيما يبقى، و يتوقف الزائد

ص: ٤٠٩

١-١) مجمع البيان ١٠٨/٥.

٢-٢) جوامع الجامع ص ٤٥١.

٣-٣) الكشف ٥٣٩/٣.

عليه على دليل.

قال السيد المرتضى فى الإنتصار: المعنى أنه لا يوجب حقاً فى أموالكم، لأنه تعالى لا يسألنا أموالنا الا على هذا الوجه، وهذا الظاهر يمنع من وجوب حق فى الأموال، فما أخرجناه عنه فهو بالدليل القاطع (١).

وفى الناصريات: ظاهر هذه الآيه يقتضى أنه لا حق فى المال على العموم و انما أوجبنا ما أوجبناه من ذلك بدليل اضطررنا الى تخصيص العموم (٢)، هذا كلامه طاب ثراه. و ستعرف أن عمومات ايجاب العشر و نصف العشر غير وافية به إن شاء الله تعالى.

و هاهنا تقرير رابع: هو أنه يستفاد منه بمعونه المقام أنه لا يطلب الا النذر اليسير، و هو ينافى نفى الاستثناء. و يمكن أن يقال: مطلق احتساب المئونه على المالك احياء و اجحاف به، كما قال فى المختلف: ان المئونه تخرج وسطاً، ثم يزكى الباقي و الا لزم الضرر.

و بعبارة أخرى أوردها فى المعتبر هى أن الزام المالك من دون الشركاء حيف عليه و اضرار به، فيكون منفيماً لقوله تعالى وَ لَا يَسْئَلُكُمْ أَمْوَالَكُمْ (٣).

و حاصله أنه يفهم منه نفى الإضرار فى التكليف المالى المحض بخصوصه، فيترتب عليه الحكم بصحة الاستثناء، و عليه يحمل أيضاً ما تمسك به فى المنتهى من أن الزام المالك بالمئونه كلها حيف عليه و اضرار به، فيكون منفيماً على معنى أن الاجحاف فى طلب الأموال بالحيف على المالك منفى بهذه الآيه و ما يجرى مجراها أو بأن الإضرار فى خصوص الزكاه منفى، الا أن مبنائها على المسامحة، فانها مؤاساه

ص: ٤١٠

١- ١) الإنتصار ص ٧٥.

٢- ٢) الناصريات ص ٢٤٠ مسأله ١١٧.

٣- ٣) المعتبر ٥٤١/٢.

فلا تتعقب الضرر كما صرح به.

فاندفع ما أجاب به عنه صاحب المدارك و حكاه فى الذخيره،من أن مثل هذه الإضرار غير ملتفت اليه فى نظر الشرع،و الا سقطت التكاليف كلها،فانه ان أراد بهذا الإضرار خصوص الإضرار المالى المحض،فالالتفات الى مثله لا يوجب سقوط التكاليف البدنيه،كالطهاره و الصلاه و الصيام،لا- ما يشوبه المال كالحج و الجهاد مما ينفق فيه على أربابه،و يجعل ذريعه لتحصيله و لا يتكرر كل عام.

و أما الخمس،فمثل هذا الإضرار فيه منتف أيضاً،لانه بعد المثونه.و اذا أريد نفي الإضرار فى خصوص الزكاه فأظهر،و ان أراد به الا-عم من المالى فلا- نقض،اذ الاستدلال خاص،على أنه لا- ينتقض بالتكاليف و ان احتج بالعام حيث أطلق،بمعنى أن مطلق الإضرار منفى بما ثبت فى الشريعة السمحه السهله من انتفاء العسر و الحرج و الضيق و الضرر،لانه يعتبر فى الضرر المنفى كونه بحيث لا- يتحملة الجمهور عاده،و ظاهر أنه لا- يجزئ فى سائر التكاليف،بخلاف الاجحاف فى الأموال المؤدى الى البغضاء،و كراهه الدين المنجر الى الانكار.

قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى وَ يُخْرِجُ أَضْغَانَكُمْ أى:تضطغنون على رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و تضيق صدوركم لذلك،و أظهرتم كراهتكم و مقتكم لدين يذهب بأموالكم (١).

و قال قتاده:علم الله أن فى مسأله الأموال خروج الاضغان و هى الاحقاد التى فى القلوب و العداوه الباطنه،كذا فى المجمع (٢).

و فيه تنبيه على أن مقتضى اللطف و هو ما يقرب الى الطاعه و يبعد عن المعصيه الاعراض عن هذا التكليف المقتضى للعصيان،و الا اختل أمر الفلاحه كما هو

ص:٤١١

١- (١) الكشاف ٥٣٩/٣.

٢- (٢) مجمع البيان ١٠٨/٥.

المشاهد، فلا يصدر من اللطيف الرؤوف العليم ما يؤدي الى اختلال نظم المعاش و المعاد. أ لا يرى أنه جل سلطانه سامح أرباب الأموال و أمر بالعمو و التخفيف و تفويض الامر اليهم، و على المصدق أن يصدقهم فى مواضع شتى، فكيف يشدد عليهم بايجاب ما يذهب بها.

لا- يقال: قد حكى الطبرسى رحمه الله عن أبى مسلم تفسير الاحفاء باللطف، قال: أى فيلطف فى السؤال بأن يعد عليه الثواب الجزيل. و عن بعضهم أن المعنى لا- يسألكم الرسول على أداء رساله أموالكم. و فسره آخر بأنه لا يسألكم أموالكم لان الأموال كلها له، فهو أملك بها و هو المنعم باعطائها.

لانا نقول: يستفاد منها نفي طلب جميع الأموال على كل حال، قضيه للجمع المضاف، كما فى قوله عز و جل خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدْقَةً (١) فالمعنى أنه لا- يسأل جميع أمواله التى عندكم، و من ثم سماها أموالهم و ان سألها مع اللطف و وعد الثواب الجزيل، كما قال عز من قائل وَ آتُوهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِى آتَاكُمْ (٢) بخلتم بها و أظهرتم الحقد فكيف بدونه.

و بالجمله فجميعها غير مسئول، سواء كان على أداء رساله أو مطلقاً، و انما المسئول و المأخوذ و المأمور باتيانه و اعطائه البعض، كما أفاده «من» التبعية أيضاً، على أن تلك التفاسير كلها خلاف الظاهر، كالقول بأن المعنى أن الله جل سلطانه لا يسألكم أموالكم، و انما يوجب عليكم ايتاء بعضكم بعضاً، مع أنه لا يلائم ذلك ما بعده، و لهذا لم يرتضها المحققون، كالطبرسى و علم الهدى و المحقق و صاحب الصافى و الزمخشرى و البيضاوى و الجبائى و غيرهم.

و منها: ما رواه الصدوق فى المقنع بحذف الاسناد، فقال: ليس على الحنطه

ص: ٤١٢

١- ١) سورة التوبه: ١٠٣.

٢- ٢) سورة النور: ٣٣.

و الشعر شىء حتى يبلغ خمسه أو ساق، فاذا بلغ ذلك و حصل بعد اخراج السلطان و مؤونه القرية أخرج منه العشر، ان كان سقى بماء المطر أو كان سيحاً، و ان سقى بالدلاء و الغرب ففيه نصف العشر (١).

و قد قال فى أول هذا الكتاب: و حذف الاسناد منه لثلا يثقل حمله و لا يصعب حفظه و لا يمل قاريه، اذا كان ما أثبتته فيه فى الكتب الأصوليه مثبتاً عن المشايخ العلماء و الفقهاء الثقات رحمهم الله (٢).

و أورد فى من لا يحضره الفقيه (٣) أن العشر و نصف العشر بعد اخراج السلطان و مؤونه القرية. مع أنه ذكر فى أوله أنه قصد ايراد ما يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد فيه أنه حجه فيما بينه و بين ربه تقديس ذكره و تعالت قدرته، و قال: ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول و اليها المرجع، و ادعى أنه بالغ فى ذلك جهده (٤)، فايك أن تتهم الصدوق، و تنكر وجود النص على استثناء المؤن.

و لهذا ذكر شيخنا البهائى طاب ثراه أن الاعتماد على مراسيله ينبغى أن لا يقصر عن الاعتماد على مسانيده، حيث حكم بصحة الكل. و ناهيك بالشهادة على استخراج الجميع بصيغه التأكيد، و دعوى بذل الجهد على وجود هذا الخبر فى الكتب المعتمره.

و تصديق ذلك ما فى فقه الرضا عليه السلام من أن الحنطه و الشعر اذا بلغ النصاب و حصل بغير اخراج السلطان و مؤونه العماره و مؤونه للقرية، أخرج منه العشر

ص: ٤١٣

١-١) المقنع ص ٤٨.

٢-٢) المقنع ص ٢.

٣-٣) من لا يحضره الفقيه ٣٥/٢.

٤-٤) الفقيه ٣/١-٤.

ان كان سقى بماء المطر أو كان بعلا، و ان كان سقى بالدلاء و الغرب ففيه نصف العشر (١).

قال الفاضل التقي (٢) المتقى روح الله تعالى روحه: ان السيد الثقة الفاضل المعظم القاضي مير حسين طاب ثراه كان مجاوراً في مكة المعظمه سنين، و بعد ذلك جاء الى اصفهان، و ذكر لي اني جئت بهديه نفيسه اليك، و هو الكتاب الذي كان عند القميين و جاءوا به الي عند ما كنت مجاوراً، و كان على ظهره أنه يسمى بالفقه الرضوي، و كان فيه بعد الحمد و الثناء أما بعد خطه صلوات الله و سلامه عليه، و ذكر القاضي أن كان عنده هذا الكتاب من تصنيف الإمام صلوات الله عليه، و كانت نسخه قديمه مصححه.

و في ذلك اشعار بتواتر انتسابه اليه صلوات الله و سلامه عليه، و لا أقل من الاستفاضه، و بذلك يخرج عن حيز الوجداده و يدخل في حد الحسان من المسانيد بروايه من مدحهم القاضي من الشيعة القميين و ان جهل حالهم بالتفصيل.

و في بحار الانوار: ان كتاب فقه الرضا عليه السلام أخبرني به السيد العالم الفاضل المحدث القاضي أمير حسين طاب ثراه بعد ما ورد اصفهان، قال: قد اتفق في بعض سني مجاورتي بيت الله الحرام أن أتاني جماعه من أهل قم حاجين و كان معهم كتاب قديم يوافق تاريخه عصر الرضا عليه السلام، و سمعت الوالد رحمه الله أنه قال: سمعت السيد يقول: كان عليه خطه صلوات الله عليه، و كان عليه اجازات جماعه كثيره من الفضلاء. و قال السيد: حصل لي العلم بتلك القرائن أنه تأليف الإمام عليه السلام، و أكثر عباراته موافق لما يذكره أبو جعفر بن بابويه في كتاب من لا يحضره الفقيه من غير سند، و ما يذكره والده في رسالته اليه، و كثير من الأحكام

ص: ٤١٤

١- ١) فقه الرضا ص ١٩٧.

٢- ٢) في كتابه اللوامع.

التي ذكرها أصحابنا ولا يعلم مستندها مذكور فيه (١).

وقد عرفت مطابقه ما في المقنع لذلك الكتاب الشريف، وهي أيضاً من القرائن على صحته، مع ما سمعت من شهاده الصدوق على وجود ما فيه في كتب الأصول، و إذا انضم الى ما في الفقيه واعتضد بسائر الاخبار مما اشتهر العمل به في الاعصار، قوى الاعتماد عليه، سيما اذا وافق ظاهر التنزيل الحكيم، وخالف ما اتفق عليه الفقهاء الأربعة، فيزول عند هذا الشك و الارتباب، فان في خلافهم الرشد و الصواب، و لا يفتقر الى اليقين بصحة الانتساب، و الله تعالى كبرياؤه هو العالم في كل باب.

و منها: ما أورده الشيخ في كتاب الاخبار لبيان أن الزكاه بعد اخراج المئونه و مئونه السلطان، في الحسن كالصحيح عن أبي بصير و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنهما قالاه: هذه الأرض التي يزارع أهلها ما ترى فيها؟ فقال: كل أرض دفعها اليك سلطان فما حرثته فيها فعليك فيما أخرج الله منها العشر، انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك (٢).

و لا يخفى أن المعهود اعتبار المقاسمه بعد وضع البذر و سائر ما يعرفه الحارث على الغله، و المعتاد فيما عهدناه اخراج كثير من المئونات من أعيان الغلاه قبل وقوعها في الكيل و دخولها في الوزن، كأجره الحصاد و ما شاكلها، و دعوى اختلاف العادات في ذلك لا يخلو عن مكابره، و المقاسمه انما تكون بعد التصفيه و التذريه، و اخراج ما يتعلق بذلك من المئون، و يلزم من ذلك أن يكون العشر بعد اخراج مئونات كثيره.

و في قوله عليه السلام «فيما يحصل في يدك» تنبيه على أنها تتعلق بالنماء و الفائده

ص: ٤١٥

١-١) بحار الانوار ١١/١-١٢.

٢-٢) الإستبصار ١/٢٥، ح ١، التهذيب ٣٧/٤، ح ٥.

الحاصله فى يد الزارع و ما حصل فى يد الغير ليس من ذلك فى شىء، كما يتعلق الخمس بالارباح و غيرها بعد وضع المئونه.

و بهذا الاعتبار تمسك بها الشيخ على ما ذكره، أو باعتبار عدم القول بالفرق بين ما يتأخر المقاسمه عنه و غيره.

قال المحقق الاردبيلى قدس سره: هذه مع اعتبار سندها صريحه فى عدم وجوب الزكاه فى الخراج، و ظاهره فى عدم حسابه بل سائر المئون أيضاً من النصاب، فتأمل (1) هذا كلامه طاب ثراه.

و سيأتى منه التنصيص على صراحتها فى عدم تعلق الزكاه بالمئون كله كالخراج و نحوه فترصد.

و العجب من بعض الفضلاء حيث قال: هذه الروايه لا دلالة لها على ما ذكره الشيخ، من أن الزكاه انما تجب بعد اخراج المئونه، بل هى داله على خلافه، و المستفاد من قوله عليه السلام «انما العشر عليك فيما يحصل فى يدك بعد مقاسمته لك» وجوب الزكاه فى كل ما يحفظ فى يد المالك بعد المقاسمه، فلا يكون ما قبل المئونه مستثنى من ذلك.

و هو من الضعف بمكان، و من أنى له أن ما قابل المئونه يحصل فى يد المالك بعد المقاسمه، مع أنها متأخره عن المئونه و مرتبه عليها غالباً، بل لا يستقيم المقاسمه قبل اخراج المئون، لما فيه من الضرر و الاجحاف. و يبعد القول بتأخر كل المئوناتها عنها، كما يبعد اثبات تأخر الجميع عن المقاسمه، فلا محاله تكون المقاسمه بعد ذلك، و لا نعرف بخلافه قائلاً، فلا يحمل الخبر عليه.

و بذلك يضعف ما فى المدارك أيضاً، من أن هذه الروايه كالصريحه فى عدم استثناء شىء مما يخرج من الأرض سوى المقاسمه، اذ المقام مقام بيان، و استثنى

ص: ٤١٦

ما عسى أن يتوهم اندراجه في العموم، و ذلك لما عرفت من أن استثناء حصه المقاسمه يقتضى استثناء المئونات كلها، و لا أقل من المتقدمه عليها عاده، و هو ملزوم لاستثناء ما يفرض تأخره عنها من المئون، لعدم القائل بالفصل، و لعله ترك التصريح بذلك مع اغناء الاعتياد عنه و عدم سوق الكلام له مراعاة للتقيه و نحوها من المصالح. و أمثال ذلك كثيره في روايات الأصحاب، و هو ظاهر للمتدرب من أولى الأبواب.

و كيف كان يتنفى معه القول بنفى استثناء شىء من المئون و احتسابها جميعاً على أرباب الأموال، فلا يكون ذلك من الاحتياط فى شىء، على أنه لا يبعد أن يراد بالخراج الافاده و الأرباح، لما فيه من الاظهار و الابرار.

قال فى مجمع البحرين: الخرج و الخراج بفتح المعجمه فيها ما يحصل من غله الأرض، أى فائدتها (١).

قال فى القاموس: الغله الدخل من كراء دار و أجر غلام و فائده أرض (٢).

و المعنى: فعليك فيما أفاد الله منها، و أربح، أى: أخرج و أظهر من النماء و الفائده بعد المقاسمه العشر أو نصفه، كما يقال: يخرج من العمل الفلانى ألف درهم، و من المعامله الفلانيه ألف دينار، و المراد أنه يربح و يحصل منه ذلك، فيفهم منه أن المقاسمه بعد وضع المئون ثم العشر، على ما نبهناك عليه فلا تغفل.

و منها: ما رواه الشيخ فى التهذيب فى الصحيح عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرنظى، قال ذكرت لابي الحسن الرضا عليه السلام الخراج و ما ساربه أهل بيته، فقال: العشر و نصف العشر على من أسلم طوعاً تركت أرضه فى يده و أخذ منه العشر و نصف العشر فيما عمر منها و ما لم يعمر منها أخذه الوالى فقبله ممن

ص: ٤١٧

١- ١) مجمع البحرين ٢/٢٩٤.

٢- ٢) القاموس ٤/٢٦.

يعمره و كان للمسلمين، و ليس فيما كان أقل من خمسه أو ساق و ما أخذ بالسيف، فذلك للإمام يقبله بالذى يرى، كما صنع رسول الله صَلَّى الله عليه و آله بخير قبل أرضها و نخلها و الناس يقولون لا تصلح قبالة الأرض و النخل اذا كان البياض أكثر من السواد و قد قبل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله و عليهم فى حصصهم العشر و نصف العشر (١).

و روى الكلينى عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن على بن أحمد بن أشيم عن صفوان بن يحيى و البنزطى قالوا: ذكرنا له الكوفه و ما وضع عليها من الخراج و ما سار فيها أهل بيته، فقال: من أسلم طوعاً تركت أرضه فى يده و أخذ منه العشر مما سقت السماء و الأنهار، و نصف العشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها و ما لم يعمره منها، أخذ الإمام فقبله ممن يعمره و كان للمسلمين، و على المتقبلين فى حصصهم العشر أو نصف العشر، الى أن قال: و قد قبل رسول الله صَلَّى الله عليه و آله خير و على المتقبلين سوى قبالة الأرض العشر و نصف العشر فى حصصهم (٢).

قال المحقق الأردبيلى رحمه الله: هذه فيها على بن أحمد بن أشيم المجهول مع كونها مضمرة، فسندها غير جيد، إلا أنها مؤيده للعمومات الخاصه المتقدمه (٣) يعنى بها ما تقدم من حسنه أبى بصير و محمد بن مسلم، و قد عرفت أنها فى التهذيب مسنده الى أبى الحسن الرضا عليه السلام و سندها فيه صحيح، و فى الكافى يمكن أن يكون البنزطى عطفاً على ابن أحمد، كما هو المعروف من روايه أحمد عن أحمد على ما وقع فى التهذيب (٤)، كما جوزته التقى المتقى طاب ثراه.

و على أى حال فسندها جيد جداً، و افادته للمقصود ظاهره، فان الحصه

ص: ٤١٨

١- ١) تهذيب الأحكام ١١٩/٤، ح ٢.

٢- ٢) فروع الكافى ٥١٢/٣-٥١٣.

٣- ٣) مجمع الفائده ١١٣/٤.

٤- ٤) تهذيب الأحكام ١١٨/٤-١١٩.

لا تتعين و لا تتحصص الا بعد التصفيه و اخراج مؤن كثيره، و اضافه الحصص اليهم يعطى اختصاصها بمنع من تناولها لحصص الحارث و الساقى و الحارس و الحاصد و غيرهم. و يلزم من ذلك أن يختص العشر بما يبقى في أيديهم من حصصهم بعد وضع المثونات و حصه السلطان، و ذلك ما أردناه.

و قد عرفت أنه لا وجه لحمل الروايه على استثناء خصوص حصه القباله، و الا لزم أن يعتبر قبل وضع ما غرمه المتقبلون على الغله من البذر و غيره، و هو خلاف المعهود.

و منها: ما رواه الكليني و الشيخ في الحسن كالصحيح، عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن التمر و الزبيب ما أقل ما تجب فيه الزكاه؟ فقال:

خمسه أوسق و يترك معافاره و أم جعرور لا يزكيان و ان كثرا، و يترك للحارس العذق و العذقان و الحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله (١).

و في الكافي عنه عليه السلام في زكاه التمر و الزبيب، الى أن قال: للحارس العذق و العذقان و الحارس يكون في النخل ينظره فيترك ذلك لعياله (٢).

قال في المنتهى: و اذا اثبت ذلك في الحارس يثبت في غيره، ضروره عدم القائل بالفرق (٣). و كذلك ثبوته في التمر و الزبيب يستلزم ثبوته في الحنطه و الشعير.

و في الحسن كالصحيح عن زراره و محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال:

يترك للحارس أجراً معلوماً، و يترك من النخل معافاره و أم جعرور، و يترك للحارس يكون في الحائط العذق و العذقان و الثلاثه لحفظه اياه (٤).

ص: ٤١٩

١-١) تهذيب الأحكام ١٨/٤، ح ١٤.

٢-٢) فروع الكافي ٥١٤/٣، ح ٧.

٣-٣) المنتهى ٥٠٠/١.

٤-٤) تهذيب الأحكام ١٠٦/٤، ح ٣٧.

و هذا الخبر صريح فى أن ذلك أجره للحارس و ليس مجاناً، و ان لم تكن الجملة الثانية بياناً للاولى. و ظاهر فى أن المراد ترك النخلة و النخلتين و الثلاث، أو ما هو بمنزله ذلك، اذ الكباسه و الكباستان من نخله واحده و القتو و القتوان منها ليس يعد أجراً معلوماً، بناءً على ما هو الظاهر من أن الجملة الأخيرة بيان للاولى، على ما اعترف به فى روضه المتقين (١).

فاندفع ما يقال من أنه لا يظهر من الخبر أنه أجرته أو مجاناً، كما لا يظهر أن المتروك له كل ثمره النخلة من النخلتين أو الكباسه و الكباستين، اذ العذق بالفتح النخلة بحملها، و بالكسر الكباسه و هى بمنزله العنقود من العنب، مع أنه يظهر من التذكرة أن الروايه بالفتح، حيث قال: العذق و العذقين و الثلاثه لحفيظه له، أى: لمن يحافظه لاجل الحفظ و بازاء أجرته، كما فى قوله عليه السلام «لحفيظه اياه» فانه نص فى كونه لاجل الحفظ.

و الظاهر أنه الأجره مستثناه، سواء كانت نخله أو نخلات أو كباسه و كباستين من كل نخله أو من نخله واحده. و اذا ثبت استثناء تلك الأجره من المئونه ثبت مطلقاً، اذ لم يفرق بينها و بين غيرها أحد من علمائنا و غيرهم.

قال فى المدارك: الروايه نقول بموجبها و نمنع التعدى من غير المنصوص، و قوله «انه لا قائل بالفرق» غير جيد، فان ذلك ثابت عند الجميع، و قد صرح به من لا يعتبر المئونه، كما حكاه فى التذكرة و المنتهى، و يتوجه عليه أنه ان اريد التصريح بذلك ممن لا يعتبر المئونه من الخاصه، فهو خلاف الواقع، لانه منحصر فى الشيخ فى الخلاف و الفاضل يحيى بن سعيد، و الفرق غير محكى عنهما لا فى التذكرة و المنتهى و لا فى غيرهما، و كذا ان اريد من لا يعتبرها من الفريقين يجديه نفعاً، مع أن ما حكاه فى التذكرة عن الشافعى فى القديم من أنه

ص: ٤٢٠

يترك للمالك نخله أو نخلات يأكل منها هو وأهله، غير مرضى عند أصحابه.

حكى فى شرح الموجز عن التقريب أن للشافعى قولاً- فى القديم أنه يترك للمالك نخله أو نخلات يأكل منها أهله، و يختلف ذلك باختلاف حال الرجل فى قله عياله و كثرتهم، و ذلك فى مقابله قيامه بتربيته الثمار الى الجداد و تعبته فى التجفيف.

قال: و الصحيح المشهور ادخال الكل، لاطلاق النصوص المقتضيه لوجوب العشر. أما مؤونه الجداد و التجفيف فمن خالص مال المالك، و كذا مؤونه التنقيه فى الحبوب، لما سبق أن المستحق لهم هو اليابس. و أما ما ورد بترك الثلث و الربع لهم، فهو محمول على ترك بعض الزكاه لرب المال، ليفرقه بنفسه على أقاربه و جيرانه، أى: لا يؤاخذ بدفع جميع ما خرص عليه أولاً انتهى (١).

و أيضاً ترك النخله و النخلات للمالك غير تركها للحارس، و أجره الحفظ تباين أجره تربيته الثمار و التجفيف، فإين هذا من ذاك، كما أن ترك ما يحتاج اليه المالك من أكل أضيافه و اطعام جيرانه و أصدقائه و سؤال المستحقين للزكاه و ما يجيبه منها و ما يتناثر منها و يتساقط و يتناوبه الطير و يأكل منها الماره، ليس مما نحن بصدده فى شىء.

فما ذكره فى التذكرة و المنتهى من أن على الخارص أن يتركها و لو استوفى الكل أضر بالمالك، خارج عن موضع البحث، و كذلك ما ذكره فيها من أنه روى عن النبى صلى الله عليه و آله أنه قال: حفظوا على الناس، فإن فى المال العريه و الواطئه و الاكله قال: و العريه النخله و النخلات يهب انساناً ثمرتها و قد قال عليه السلام: ليس فى العرايا صدقه. و الواطئه السائله سموا به لوطنهم بلاد الثمار مجتازين.

و الاكله أرباب الثمار و أهليهم، فإن ذلك كله غير المتنازع فيه، و هو ترك

ص: ٤٢١

النخله و النخلات لاجره الناطور، و هو ظاهر جداً، و ذكره بعض الفضلاء فى تعليقاته على شرح اللمعه، ان عدم القائل بالفرق غير معلوم، غير مفيد قطعاً لما علم من اهتمامهم بنقل الخلاف و حكاية الأقوال، فلو كان ثمة من يقول به لاطلنا عليه، و عدمه دليل على نفيه، على أن انتفاء ظهور القائل بالفرق كاف، فتدبر.

و منها: ما رواه فى الكافى باسناد لا يخلو عن اعتبار عن أبى عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ و جل وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ [\(١\)](#) قال: يعطى المسكين يوم حصادك الضغث، ثم اذا وقع فى البيدر، ثم اذا وقع فى الصاع العشر و نصف العشر [\(٢\)](#).

و يظهر منه أن اخراج الزكاه بعد بعض المئونات الموضوعه مما يتقدم على وقوع الغله فى الصاع، كما يدل عليه أيضاً اعتبار الأوساق.

قال فى المبسوط: وقت اخراج الزكاه عند التصفيه و النذريه، لان النبى صلى الله عليه و آله قال: اذا بلغ خمسه أوسق و لا يمكن الكيل الا بعد التصفيه [\(٣\)](#). و يلزم منه أن يكون أجره الكيال و الوزان أيضاً من المؤن المستثناه على ما هو ظاهر من استثناء كلها.

و منها: ما استند اليه العلامة فى المنتهى، و هو أنه مال مشترك بين المالك و الفقراء، فلا يختص أحدهم بالخساره عليه، كغيره من الأموال المشتركه [\(٤\)](#).

و فى المعبر و غيره أن المؤنه سبب زياده المال، فيكون على الجميع، كالخرج على غيره من الأموال المشتركه [\(٥\)](#).

ص: ٤٢٢

١-١) سورة الأنعام: ١٤١.

٢-٢) فروع الكافى ٥٦٥/٣، ح ٤.

٣-٣) المبسوط ٢١٧/١.

٤-٤) المنتهى ٥٠٠/١.

٥-٥) المعبر ٥٤١/٢.

و اعترض عليه صاحب المدارك بأن اشتراك النصاب بين المالك و الفقراء ليس على حد سائر الأموال المشتركة، لتكون الخساره على الجميع، و لهذا جاز للمالك الاخراج من غير النصاب و التصرف فيه بمجرد الضمان (١).

و الجواب: أنه مبنى على ما تقرر عندنا من وجوب الزكاه فى العين لا فى الذمه.

قال فى المنتهى: ذهب اليه علماءنا أجمع، سواء كان المال حيواناً أو غله أو أثماناً، و به قال أكثر أهل العلم. و فى التذكرة انها تجب فى العين عند علمائنا و به قال أبو حنيفة و مالك و الشافعى فى الجديد و أحمد فى أظهر الروايتين، الا- أن أبا حنيفة قال: لا يستحق بها جزء منها، و انما يتعلق بها كتعلق الجنايه بالعبد الجانى، و هو احدى الروايتين عن أحمد.

و يفهم منه أن من قال منا بتعلقها بالعين، ذهب الى أنه على سبيل اشاعه الشركه و الاستحقاق، لا من قبيل الرهن و غيره على وجه الاستيثاق، و قد صرح هذا المعترض أيضاً بأن مقتضى الأدله الداله على وجوب الزكاه فى العين كون التعلق على طريق الاستحقاق، و هو الظاهر من كلام الأصحاب، حيث أطلقوا وجوبها فى العين، و لا ينافى ذلك جواز الاخراج من مال آخر، و جواز التصرف فى النصاب اذا ضمن الزكاه بدليل خارج هذا كلامه رحمه الله.

و به ينهدم بيان ما شيد به الاعتراض، فان فيه اعترافاً بأن سلب بعض أحكام الشركه لدليل خاص لا يوجب نفيها، و لا يصح أن يقاس على البعض المنفى سائر الأحكام، فيبقى الجميع الى أن يقوم دليل على خلافه، و منه اشتراك الخساره، اذ لا- دليل على استثنائه.

فان أراد نفي استحقاق جزء من أعيان الغلاه من حيث استثناء بعض أوصافه

ص: ٤٢٣

(١ - ١) المدارك ص ٣٠٥.

و أعراضه و انتفاء شىء من لوازمه و أحكامه، نظراً الى ما فى التذكرة و القواعد و البيان من التردد فى الاشتراك، و احتمال كونه كالرهن يباع بعض النصاب عليه اذا امتنع، كما يباع المرهون فى الدين، أو كونه كتعلق الأرش برقبه الجانى، فانها تسقط بهلال النصاب، كما تسقط الأرش بهلال الجانى، فذلك لا ينفعه كما قررناه، مع أن ذلك من آراء المخالفين، كما يظهر من الوجيز.

و ان أراد نفى وجوبها فى العين، بناءً على وجوب الزكاه فى الذمه مستنداً الى ما ذكر، فمع قصوره حيث لا- ينافى سلب بعض خواص الاستحقاق تعلقها بالعين على وجه الاستثناء، يتوجه عليه أنه مصادم لما سبق من الاجتماع.

و أما ما حكاه ابن حمزه عن بعض الأصحاب من وجوبها فى الذمه، على ما أورده الشهيد فى البيان، فقد نسبه فى المعتمد كما مر الى أحد قولى الشافعى و أحمد محتجاً على ذلك بأنها لو وجبت فى العين لكان للمستحق الزام المالك بالاداء من العين و منع المالك من التصرف فى النصاب الا مع اخراج الفرض.

ثم أجاب عن الأول بالمنع من الملازمه، فان الزكاه وجبت جبراً ارفاقاً للفقير، فجاز أن يكون العدول عن العين تخفيفاً عن المالك ليسهل عليه دفعها، و كذا الجواب عن جواز التصرف اذا ضمن الزكاه، و هو حسن، كذا فى المدارك.

و هو كما ترى يستحسن تاره أن الوجوب فى العين لا فى الذمه، و يعترف أخرى بأنه على سبيل الاستحقاق دون الاستيثاق. و مع ذلك يعترض على الفاضل بما احتج به المخالف فى ذينك المقامين، بناءً على انتصار هذين المذهبين.

و العجب من صاحب الذخيريه حيث تبعه فى الاعترافين، ثم ارتضى ما أورده فى هذا المقام مما ينصر ما أنكره من القولين، و لعل له عذراً هو به أعرف فان وجه الاعتراض على ما قرره فى الذخيريه بأن اشتراك النصاب ليس على حد

سائر الأموال المشتركة ليحتسب حكمها فيه كليه، و لهذا يجري فيه ما لم يجر في سائر الأموال المشتركة، فيجوز للمالك الاخراج من غير النصاب و التصرف فيه بمجرد الضمان، و وجب عليه كلما يتوقف عليه الدفع الى المستحق من أجره الكيال و الوزن لتوقف الواجب عليه.

فجوابه أن مجرد امتياز بوجه ما عن سائر المشتركات لا يمنع من اشتراكه معها في سائر الأحكام المشتركة بعد تسليم الاشتراك و ثبوته، و هو ظاهر مما تقدم.

و قال في الذخيره: ان انتفاء بعض الأوصاف الثابتة لتعلق الحق بالعين غالباً لدليل من خارج، لا يقتضى انتفاء وصف التعلق بالعين بالكليه، و في وجوب أجره الكيل و الوزن على المالك خلاف مشهور، و قد قال الشيخ في المبسوط: يعطى الحاسب و الوزن و الكاتب من سهم العاملين.

و الفرق بين ما يتوقف عليه الغله و ما يحتاج اليه الدفع بين، فلا- يجرى ذلك بعينه في أجره الحصاد و التصفيه على ما زعمه صاحب المدارك، على أن الأوساق لا يحصل الا بعد ذلك، فيكون الجميع مشتركاً بين الجميع. و عدم ظهور القائل به بخصوصه لا- يضر، لتناول المؤمن كله في اطلاقاتهم له، و وجوب شيء من ذلك على أرباب الأموال لا دليل عليه، و دون اثبات وجوب ما يتوقف عليه الدفع عليهم خرط القتاد، مع ما في دعوى التوقف من تطرق المنع.

و المراد بجواز التصرف بمجرد الضمان ان كان هو الانتقال الى ذمه المالك بالتضمين كما هو المتبادر، فتوقف جواز التصرف عليه ينافي وجوب الزكاه في الذمه، و به يثبت مشاركته المستحقين في عين النصاب.

و اختار في العزيز أن حق المساكين ينقطع بالتضمين عن عين الثمره، و ينتقل الى ذمه رب المال، لان الخرص يسلطه على التصرف في الجميع، و ذلك يدل على انقطاع حقهم عنها و عدم الاحتياج الى الاستئذان منهم لتعذره،

و انما ينوب الساعى عنهم مقام اذنه مقامه حيث لم يتعين المصرف حينئذ.

و ان أريد الضمان الغرم على الأداء من غيرها، كما أفاده المحقق الشيخ على، فالتضمن يتضمن الاذن لهم فيه، و كأنه ينتقل بذلك حق المساكين اليهم، و لذلك يجوز للساعى أن يضمن لارباب الأموال حقهم بانتقاله اليه.

قال فى المعتبر كغيره: خيرهم بين تركه امانه فى يدهم، و بين تضمينهم حق الفقراء، أو يضمن لهم حقهم، فان اختاروا الضمان كان لهم التصرف بالاكل و البيع و الهبه، و إن أبوا جعله أمانه و لم يجز لهم التصرف بالاكل و البيع و الهبه فيها حق المساكين.

و فى البيان: ليس له التصرف الا بعد ضمان ما يتصرف فيه أو الخرص فيضمن، أو يضمن له الساعى، فلو تركها امانه جاز الخرص و غيره (١).

و علل الاشتراك فى المدارك بما رواه ابن بابويه، يعنى فى علل الشرائع عن أبى المعز عن أبى عبد الله عليه السلام قال: ان الله عز و جل أشرك بين الاغنياء و الفقراء فى الأموال، فليس لهم أن يصرفوها الى غير شركائهم (٢).

و بالجمله النصوص المعتضده بالشهره العظيمه البالغه حد الاجماع من الفرقه المحقه ناهضه باثبات الشركه الاستحقاقيه المخالفه لمذاهب العامه، كما اعترف به فى المدارك و الذخير، و لا ينهض أمثال ذلك بنفيها، فالقول بها هو الوجه، و ما يبتنى عليها من الوجوه لا يخلو عن وجه، فلا وجه للاعتراض عليه بهذا الوجه.

و أما الايراد بأنه ان تم لدل على استثناء المئونه المتأخره عن وقت تعلق الوجوب بالنصاب، لحصول الاشتراك فى ذلك الوقت، و المدعى أكثر من ذلك و أعم منه. فدفعه ظاهر، لانتفاء القول بالفرق فى هذه المسأله، و ان فرق بين

ص: ٤٢٤

١-١) البيان ص ١٨٢.

٢-٢) علل الشرائع ص ٣٧١.

المؤن اللاحقه و السابقه فى اعتبار النصاب باحتساب المتقدمه دون المتأخره عكس ما يراد هنا، فافهم.

على أنه يصح أن يقال بالنظر الى ما فى المعبر أن المئونات و ان كانت مقدمه سبب لزياده ما يحصل من المال المشترك و الخراج على الأموال المشتركه و ان لم يزد فيها مشترك، فما يزيد منه بسببه أولى بالاشتراك، و بهذا يمكن الاعتذار عما ارتكبه العلامه فى المنتهى، حيث قال: لنا أنه مشترك بين المالك و الفقراء، فلا يختص أحدهم بالخساره عليه كغيره من الأموال المشتركه، و لان المئونه سبب فى الزياده، فيكون على الجميع (1).

فانه جعل ذلك وجهاً آخر كما ترى، اشاره الى ما بينهما من الفرقان، لبعده كون المجموع دليلاً واحداً على مجموع المئون المتأخره و المتقدمه، و لعله أعرض عن التشبيه بغيره من المشتركات لثلاثه يتوهم فيه القياس على ما اعتبره عطا، فان هذه الحججه محكيه فى التذكره بهذا الوجه المبتنى عليه تنبيهاً على أنه يتم التقريب من باب اتحاد طريق المسألتين، و أورد المحقق على ذلك الوجه، بناءً على الاحتجاج بالقياس بالطريق الأولى.

و بما قرنا ظهر ضعف ما فى الذخيره من أنه فى قوه المدعى، و أضعف منه ما فى المدارك من منع الملازمه، بناءً على أنه لا يلزم من كون المئونه سبباً فى الزياده وجوبها على الجميع، و من أن ذلك نفس المدعى، فكيف يجعل دليلاً؟! ضروره أن هذا المنع مكابره، و الاستدلال باعتبار وصف كونه سبباً فى الزياده و هو غير المدعى قطعاً، و بهذا الاعتبار كان دليلاً، كما فى سائر الأقيسه الاقترانيه و الاستثنائيه.

و منها: ما نبه عليه المحقق فى المعبر، و احتج به فى المنتهى، من أن الزكاه

ص: ٤٢٧

١-١) المنتهى ١/٥٠٠.

فى الغلاه انما تجب فى النماء و اسقاط حق الفقراء من المئونه مناف، و قرره فى المدارك بأن الزكاه فى الغلاه تجب فى النماء و الفائده و هو لا- يتناول المئونه و حكم عليه بالبطلان، و لعله ناظر الى ما هو المفهوم من الغله، فانها فائده الأرض، كما صرح به الفيروز آبادى و غيره، و كذا لفظ الزكاه، ذهاباً الى معناه الأصلى و هو النمو.

قال فى القاموس: زكا يزكو زكاءً و زكواً نما (١).

و زاد فانها اسم على فعله كالصدقه، و أكثر ما يكون اطلاقه على المال المخرج فلا يلائم ذلك اخراجه من غير النماء.

و قال الفاضل الأردبيلى: لا يبعد عدم تعلق الزكاه بالمؤن كله كالخراج و نحوه متمسكاً بدليل الإجماع لو كان، و نحوه من لزوم الضيق و الحرج على المالك و تبادر أن الغرض وصول ما يصل اليه الى النصاب لا ما يأخذه الغير، خصوصاً ما كان موقوفاً عليه الزرع، لحسنه محمد بن مسلم و أبى بصير الصريحه فى ذلك، و الأخبار التى تدل على احتساب ما يأخذه الظالم زكاه، و التى تدل على كون الخمس بعد المؤن و غيرها فتأمل (٢). كذا فى شرح الارشاد للمحقق المذكور.

و بهذه الوجوه على ما تمسك به العلامه فى المنتهى من الوجوه الست التى مرت الاشاره اليها فى تضاعيف الكلام، و يتضح بهذه الأدله المتعاضده بعضها ببعض من الأخبار المعتمده المتأيده بعمل مشاهير المحققين من الأصحاب، المطابقه لظاهر ما نزل به الكتاب، المخالفه لما اتفق عليه جمهور ذوى الأذنب، و غير ذلك من الشواهد و الاعتبارات ما أردناه من ترجيح تعلق الزكاه بالغلات بعد وضع ما يغرمه عليه رب المال من المئونات.

ص: ٤٢٨

١-١ (١) القاموس ٣٣٩/٤.

٢-٢ (٢) مجمع الفائده ١٠٩/٤-١١٠.

و يؤيده ما عهد في الشرع من التخفيف عنه باصوله عن التمرد و الخلاف، من حيث كونها مؤاساه يشق تحملها شرعت معونه للفقراء من أجل قوتهم، ليحصن بها أموال الأغنياء، و لهذا اقتصر فيما يعالج بالرشا و النفح و الدلاء على نصف العشر، مع أنه يحتسب ما يلزم ذلك من المؤن وسطاً على القبول بالاستثناء على ما صرح به في البيان و غيره، باعتبار ما يعاينه من الاشتغال بالسقى و استعمال الأجزاء زائداً على بذل المئونه، بخلاف ما سقت السماء و ما يجري مجراه من الأودية و السيول.

و لان غله ما يسقى بالنواضح و الدوالي أكثر ما يكون أقل مما يستقى بالماء الجارى و نحوه، كما هو المعهود المعتاد، مع أن ما يغرمه المالك معجلاً لا يجبر بما يصل اليه بعد.

و أيضاً فان منفعه المالك هي ما يبقى بعد اخراج المئونه، و ظاهر أنه اذا كثرت المئونه يكون ما سقى له بعد المئونه أقل مما يبقى له فيما قلت المئونه، فناسب ذلك التخفيف له.

و بذلك ينحل ما استشكل في المقام، من أن الزكاه اذا كانت لا تجب الا بعد المئونه، فأى فارق بين ما كثرت مئونه و قلت، على أنه قال المحقق: ان الأحكام متلقاه من الشرع المطهر، و كثير من علل الشرع غير معلوم لنا، فلا حاجه الى ما احتمله الشهيد من سقوط مئونه السقى لاجل نصف العشر و اعتبار ما عداها، مع أنه ذكر أنا لا نعلم به قائلاً.

و لا- ينحسم به الاشكال أيضاً، لان نصف العشر ربما زاد عليها، فلا بد من الرجوع الى ما ذكرناه، و يقع بازاء ما يزاوله من الكلفه الزائده على بذل الأجره و ما ينقص من ماله، و ليس في هذه التفرقه شهاده قويه على عدم الاستثناء كما افتممه صاحب المدارك، و لا تصريح لهم بأن اسقاط نصف العشر لاجل المئونه

خاصه على ما فى البيان، نعم ربما كان لبعضهم اشعار به، و الأمر فيه بعد ما بيناه سهل.

و كيف كان ففى ذلك و أمثاله مما يبتنى على رعايه حال أرباب الأموال من الشهاده على العفو و المسامحه ما لا يخفى على اللبيب، و قد قال أمير المؤمنين عليه السّلام فانا أمرنا أن نأخذ منهم العفو، و لذلك عفى رسول الله صلّى الله عليه و آله عما سوى الأجناس التسعه و وضعت الزكاه عن المعلوفه و السخال و غيرهما، و على المصدق أن يقرض الى ذى المال و يجيزه و يصدقه و يقبل قوله، و أجاز لهم الخرص و التخمين و اخراج القيمه، و نهى أن يحشر من ماء الى ماء، و أن يجمع بين متفرق، و أن يفرق بين مجتمع.

الى غير ذلك مما يفيد التقويه و التأييد، لما ثبت بالكتاب و السنه و الإجماع و الاعتبار، فاعتبروا معاشر أولى الأبصار، مع أنه لا دليل على خلافه بحسب النقل و العقل يعارض ما فصلناه، و لا قائل بذلك من قدماء علمائنا، و لم يتحقق من متأخريهم القول به أيضاً و الخلاف فيه.

مع أن الظاهر أنه قد سبقه الإجماع و لحقه غير مستقر و من جنح اليه تراه يقدم رجلا- و يؤخر أخرى، مع ما فيما تثبت به من الضعف و القصور، فان الخلاف منسوب الى الشيخ فى المبسوط و الخلاف و الفاضل يحيى بن سعيد. و يظهر من الشهيد الثانى فى المسالك و الروضه نوع توقف فيه، و ان نسب اليه اختياره فى فوائد القواعد، و مشى على أثره صاحب المدارك، و تبعه فى الذخير، و هو الظاهر من الحر العاملى فى البدايه حيث سكت عنه، و تردد فيه الفاضل العلامه المجلسى و والده التقى المتقى كصاحب المفاتيح و ان جعله أحوط و أولى.

فأما الشيخ، فقد عرفت أنه تكرر منه فى المبسوط التصريح بالاستثناء، كما قطع به فى سائر كتبه و يوجد فى موضع منه فى غير موضعه أنه لا زكاه فى شىء

من الجوب من الحنطه و الشعير، و السلت شعير فيه مثل ما فيه، و كل مئونه يلحق الغلاه الى وقت اخراج الزكاه على رب المال دون المساكين. و العلس نوع من الحنطه الى آخر ما قال.

و الظاهر من تخلل هذا الحكم بين كون السلت شعيراً و العلس حنطه بدون مناسبه أنه من الحاقات الناسخين، اذ لا وجه لتوسط حكم المؤن بين ذينك الحكمين المتناسبين، و لو لم يكن حاشيه ألحقت بالاصل لزم التكرار و التناقض و يجب الاحتراز عن أمثال ذلك في كلام الأجلء مهما أمكن، اذ يبعد حملة على المؤن اللاحقه لوقت الوجوب، أو على اعتبار النصاب قبلها، و أبعده منه الحمل على أنه يجب على رب المال أن يؤدي المؤن الى وقت الاخراج، ثم يحتسب ما غرمه وسطاً على المساكين.

و قال في الخلاف: كل مئونه تلحق بالغلاه الى وقت اخراج الزكاه على رب المال و به قال جميع الفقهاء إلا عطاء، فانه قال: المئونه على رب المال و المساكين بالحصه. دليلنا: قوله عليه السلام «فيما سقت السماء العشر أو نصف العشر» فلو ألزمناه المؤن لبقى أقل من العشر أو نصف العشر (١).

و لو كان مراده وفاق جميع فقهاء الخاصه، أو اتفاق كل علماء الأمة لاحتج به عليه، كما هو دأبه في ذلك الكتاب. أ لا ترى أنه حيث أعوزه الدليل اضطر الى التمسك بالعمومات، و لم يحتج عليه بالإجماع منا و من العامه على ما سمعت.

فما قطع به في شرح اللمعه من أنه قول الشيخ محتجاً عليه بالإجماع منا و من العامه محل التعجب، و كيف يدعى الإجماع من الأمة و يخالفه في سائر كتبه و فتاويه، و لو كان كذلك لزم عليه القول بخلاف ما ادعى عليه الإجماع، و يلزم أيضاً مخالفته لاكثر اجماع الطائفة، بل لما عليه علماء الإسلام، و هذا مع أنه مما لا يرتضه

ص: ٤٣١

ذو جحى يستلزم سقوط الاعتماد عن الإجماعات التي يدعيها العلماء الأعلام و لا سيما الشيخ، كما شنع عليه كثير من الأخباريين و القاصرين من الأصوليين.

و الحق أن المراد جميع فقهاء العامه على ما هو المعتاد فى عبارات القدماء خصوصاً الشيخ فى كتاب الخلاف. و اذا أراد التعبير عن اتفاق علماء الخاصه، قال فى مقام التعليل عليه اجماع الفرقه، و هذا ظاهر لكل من نظر فيه، فقد تكرر فيه ذلك، و المراد به ما ذكرناه.

كما قال: يجب فى المال حق سوى الزكاه المفروضه، و هو ما يخرج يوم الحصاد من الضغث بعد الضغث و الحظنه بعد الحظنه يوم الجذاذ، و به قال الشافعى و النخعى، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك. دليلنا: اجماع الفرقه و أخبارهم (١). و هو صريح فى أن المراد فقهاؤهم، حيث قابل بهم اجماع الفرقه.

و أصرح منه قوله: لا زكاه فى سبائك الذهب و الفضه، و متى اجتمع معه دراهم أو دنانير و معه سبائك أو نقار أخرج الزكاه من الدراهم و الدنانير اذا بلغا النصاب، و لم يضم السبائك و النقار اليها. و قال جميع الفقهاء: يضم بعضها الى بعض، و عندنا أن ذلك يلزمه اذا قصد الفرار من الزكاه.

و كذلك من كان له سيوف مجراه فضه أو ذهب أو أوانى، مستهلكاً كان أو غير مستهلك لا تجب فيه الزكاه. و قال الشافعى و باقى الفقهاء: ان كان ذلك مستهلكاً بحيث اذا جرد و أخذ و سبك لم يحصل منه شىء، فلا زكاه فيه لانه مستهلك. و ان لم يكن مستهلكاً و كان اذا جمع و سبك يحصل منه شىء يبلغ النصاب، أو بالاضافه الى ما معه نصاباً ففيه الزكاه (٢).

و قال: الحلى عندنا لا زكاه فيه، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك، و قالوا

ص: ٤٣٢

١- (١) الخلاف ٥/٢.

٢- (٢) الخلاف ٧٧/٢.

فى غير المباح منه زكاه. و أما المباح فللشافعى فى قولان، و حكى عن جماعه من الصحابه القول بالانتفاء. ثم ذكر أنهم قالوا: زكاته اعارته كما يقول أصحابنا، و فى الفقهاء مالك و أحمد و اسحاق و عليه أصحابه و به يفتون (١).

و يبين ذلك أيضاً ما قاله من أن الخمس يجب فى جميع المستفاد من أرباح التجارات و الغلات و الثمار على اختلاف أجناسها بعد اخراج حقوقها و مؤنها و اخراج مؤونه الرجل لنفسه و مؤونه عياله منه، و لم يوافقنا على ذلك أحد من الفقهاء. دليلنا: اجماع الفرقه و أخبارهم و طريقه الاحتياط (٢).

و قال: على الإمام اذا أخذ الزكاه أن يدعو لصاحبها، و به قال داود، و قال جميع الفقهاء: ان ذلك مستحب غير واجب (٣) فانه أطلق الفقهاء عليهم، و أراد بجميع الفقهاء من عدا علمائنا، و ذلك كثير فى جميع الكتب و سائر الأبواب.

منها قوله: ان موضع مسح الرأس مقدمه، و عليه اجماع الفرقه. و قال جميع الفقهاء: انه غير واجب أى مكان شاء مسح مقدار الواجب. و حكى عن جميع الفقهاء أن مسح جميع الرأس مستحب، ثم قال: أجمعت الفرقه أن ذلك بدعه (٤).

و منها قوله: ان أواخر فصول الأذان موقوفه غير معربه، و قال جميع الفقهاء يستحب بيان الإعراب فيها. دليلنا: اجماع الفرقه و قد بينا أن اجماعها حجه (٥).

و منها: أن من أجنب نفسه مختاراً اغتسل على كل حال، و ان خاف التلف

ص: ٤٣٣

١-١) الخلاف ١٧/٢-٨٨.

٢-٢) الخلاف ١١٨/٢.

٣-٣) الخلاف ١٢٥/٢.

٤-٤) الخلاف ٨٣/١.

٥-٥) الخلاف ٢٨٢/١.

أو زياده فى المرض، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك دليلنا: اجماع الفرقه المحقه.

و منها: أنه يجوز صلاه الفريضة على الراحله عند الضروره، و قال جميع الفقهاء: لا يجوز ذلك، لإجماع الفرقه (١).

و منها: أنه ذكر أن الفرض فى الطهاره الصغرى المسح على الرجلين، و قال جميع الفقهاء: الفرض هو الغسل، و روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال:

ما نزل القرآن الا بالمسح و عليه اجماع الفرقه (٢).

و منها: قوله ان المذى و الودى لا- ينقضان الوضوء و لا- يغسل منهما الثوب، و خالف جميع الفقهاء فى ذلك و أوجبوا منهما الوضوء و غسل الثوب، دليلنا:

اجماع الفرقه (٣).

الى غير ذلك من المواضع المتكرره المتكثره فى جميع أبواب ذلك الكتاب و فصوله مما لا حاجه الى التطويل بذكره، و فيما أوردناه كفايه للمسترشد.

و لهذا بعد ما حكى المحقق الخلاف عن الشيخ نسبه الى الشافعى و مالك و أبى حنيفه و أحمد. و فى المنتهى أن زكاه الزرع و الثمار بعد المئونه، كاجر السقى و العماره و الحصاد و الجذاذ و الحافظ و بعد حصرته، و به قال أكثر أصحابنا و اختاره الشيخ أيضاً فى النهايه، و ذهب اليه عطاء. و قال فى المبسوط و الخلاف:

المئونه على رب المال دون الفقراء، و هو قول الفقهاء الأربعة (٤).

فان قلت: انه ربما يطلق الفقهاء على ما يتناول العامه و الخاصه، فانه قال:

ص: ٤٣٤

١-١) الخلاف ٣٠٠/١.

٢-٢) الخلاف ٨٩/١-٩٢.

٣-٣) الخلاف ١١٨/١.

٤-٤) المنتهى ٥٠٠/١.

زكاه الابل و البقر و الغنم و الدرهم و الدنانير لا تجب حتى يحول على المال الحول و به قال جميع الفقهاء، دليلنا: اجماع الفرقه (١).

قلنا: مجرد وفاقهم معنا لا- يقتضى أن يريد به الفقهاء من الفريقين، و لو حمل على ذلك بالنظر الى القرينه، فالفرق بينه و بين ما نحن فيه من مسأله الاستثناء بين، ألا- ترى أنه استدل فى هذا الموضوع باجماع الفرقه. و لو كان المراد فى تلك المسأله جميع الأمه، لاستدل لنفى الاستثناء باجماعهم كما أشرنا اليه.

و الظاهر أن المراد هنا جميع الفقهاء منهم أيضاً، كسائر المواضع المتكرره و يشهد له أنه بين النصب فى الغنم، ثم قال: و بهذا التفصيل قال النخعي و الحسن ابن صالح بن حى، و قال جميع الفقهاء أبو حنيفه و مالك و الشافعي و غيرهم مثل ذلك، إلا أنهم لم يجعلوا بعد المائتين و واحده أكثر من ثلاثه الى أربعمائه و لم يجعلوا فى الثلاثمائه و واحده أربعاً كما جعلناه، و فى أصحابنا من ذهب الى هذا، و هو اختيار المرتضى، دليلنا: اجماع الفرقه (٢).

فانه فسر الفقهاء بهم، و معه لا يبقى ارتياب على أنه لو أراد الجميع لم يحتج الى ذكر المرتضى آخرأ، و كيف يريد؟ مع وقوع الخلاف من الشيخ و غيره من الأصحاب كالمفيد، و بعد اللتيا و التى احتججه باجماع الفرقه فيما اتفق فيه الفريقان دون ما نحن فيه أدل دليل على نفي الاتفاق فيه.

و كذلك ما قال: ان السخال لا تتبع الأمهات، و به قال النخعي و الحسن البصرى، و خالف باقى الفقهاء فى ذلك على اختلاف بينهم سنذكره، دليلنا:

اجماع الفرقه (٣).

ص: ٤٣٥

١-١) الخلاف ١٢/٢.

٢-٢) الخلاف ٢١/٢.

٣-٣) الخلاف ٢٢/٢.

ثم قال: من أوجب فيها الزكاه اختلفوا، و فصل أقوال الشافعي و أبي حنيفة و مالك (١).

و فيه تنبيه على أن الفقهاء أولئك المذكورون. و بما فصلناه يصح حال الإجماع الذي به يصولون و عليه يعولون.

و منه يظهر ما في قول صاحب الجامع: ان المثونه على رب المال دون المساكين اجماعاً إلا عطاء. لان الظاهر أنه أخذ ذلك من الخلاف، و استثناء عطاء شاهد عليه، فلعله أراد به اتفاق العامه و هو أعرف، و كيف كان فلا تعويل على هذا الإجماع، كما لا عبره بقول ناقله به لانه يبتنى عليه. و اذا علم ضعف المبني عليه يعلم فساد المبني قطعاً.

و العجب من الجماعه المتفقهم المتأخرين حيث اعترفوا بدعوى اجماع الكل غير عطاء مع ما عرفت أنه خلاف ما أطبق عليه المحصلون من الفقهاء.

و حيث ظهر أن فقهاء العامه عن آخرهم على أن فيما سقت السماء العشر و في غيره نصف العشر، من غير تقييد باستثناء المؤمن، علمت أن ما احتج به الشيخ و غيره من الأخبار المتكثرة المطلقة أو العامه محمول على المماشاه معهم، و الإجماع فيها لمصالح لا يخفى على ذوى الأفهام.

ثم انه لو اعتبر العشر مثلاً بعد المؤمن، لم يبق من العشر مطلقاً، و انما يبقى أقل من العشر الكل، و لا نص على وجوب عشر ما سقت السماء، و انما المنصوص أن نيه العشر في الجملة، و اخراج مطلق العشر متحقق مطلقاً، و وجوب عشر الجميع أول المسأله و عين المتنازع فيه.

فاندفع ما علله به في الخلاف، و كذا ما حكاه في المعبر عن الفقهاء الأربعة من أنه لو لزم الفقراء منها نصيب لقصر نصيبهم عن الفرض، لان ادعاء أن الفرض .

ص: ٤٣٦

عشر الجميع يشتمل على المصادر.

ولا يتم ما فى المدارك أيضاً، من أن لفظ «ما» من صيغ العموم، فيتناول ما قابل المثنون و غيره، إذ لم يثبت العشر الى ما يفيد العموم، مع احتمال اراده المعهود من الموصول، و هو النماء و الفائدة. و كذا الحال فيما روى من أن العشر مما سقت السماء و نصف العشر مما سقى بالدوالى. و ما ورد أن صدقه ما سقى بالغرب نصف الصدقه و ما سقت السماء و الأنهار، أو كان بعلا، فالصدقه هو العشر، و ما سقى بالدوالى و بالغرب فنصف العشر. لان ما قدمناه يجرى فى ذلك كله.

و لا ينافى أن يخرج عشر ما يحصل فى يد المالك مما سقت السماء، و صدقه ذلك عشر النماء و الفائدة، ضروره أنها ليست نصاً فى خلافه، و ظهور ما فيه غير ظاهر، فانها بالنظر الى الشرائط و الأحكام مطلقه يحتاج الى التقييد، أو مجمله يفتقر الى بيان، فيجوز أن يكون استثناء المؤن أيضاً كذلك، إذ لم يتعلق بتفصيلها الغرض المسوق له الكلام فى هذا المقام، و لا حجر فى السكوت عن حكمها كالأعراض عن اشتراط النصاب و التملك بالزراعه و ما شاكل ذلك.

على أن العموم بالقياس الى ما يتناوله اللفظ، كالحبوب و الثمار من الحنطه و الشعير و التمر و الزبيب، ففى كل جنس منها العشر فى الجملة، و هذا غير ما قصد اثباته بالعموم، من أن كل جنس فيما قابل المثنون منه و غيره العشر، و هذا قيد زائد.

اللهم الا أن يتكلف و يقاس العموم بالنسبه الى كل جزء، و هو كما ترى. أ لا ترى أن قولك من ضربته فآكرمه، و ان عم المسلم و الكافر و الصغير و الكبير و الزنجى و الرومى، لكنه مطلق بالنظر الى المضروب بالسوط أو العصا أو السيف أو المضروب فى الدار أو فى المسجد، فلا يمنع العموم أن يراد به ضرب مخصوص.

ص: ٤٣٧

فان قيل:هاهنا ما ينص على الاخراج من الجميع و ان لم يظفروا به،ففى كتاب الحجه من الكافى عن حماد بن عيسى عن بعض أصحابنا عن العبد الصالح عليه السلام فى حديث طويل،موضع الحاجه منه قوله عليه السلام:و الأرضون التى أخذت عنوه بخيل و ركاب،فهى موقوفه متروكه فى يدى من يعمرها أو يحييها و يقوم عليها على ما يصلحهم الوالى على قدر طاقتهم من الحق النصف أو الثلثين و على قدر ما يكون لهم صلاحاً و لا يضرهم،فاذا أخرج منها ما أخرج بدأ،فأخرج منه العشر من الجميع مما سقت السماء أو يسقى سيحاً،و نصف العشر مما سقى بالدوالى و النواضح،فأخذه الوالى فوجهه فى الوجهه التى وجهها الله تعالى على ثمانيه أسهم.

الى قوله عليه السلام:و يؤخذ بعد ما بقى من العشر،فيقسم بين الوالى و بين شركائه الذين هم عمال الأرض و اكرتها،فيدفع اليهم أنصباؤهم على ما يصلحهم عليه و يؤخذ الباقي،فيكون بعد ذلك أرزاق أعوانه على دين الله و فى مصلحه ما ينوبه من تقويه الإسلام و تقويه الدين فى وجوه الجهاد و غير ذلك مما فيه مصلحه العامه ليس لنفسه من ذلك قليل و لا كثير (1).

فالجواب:أنه مع الاغماض عن اختلاف النسخ فى محل الاحتجاج المورث لارتفاع الوثوق به و الركون اليه و قطع النظر عما فى اسناده و غيره لا يتضح دلالتة،الا أن يراد بالإخراج الإنبات،و هذا غير ظاهر.و الأولى أن نحمل على اخراج المئونه،اذ الظاهر أن الفعلين على ما لم يسم فاعله،على ما صححه بعض الأفاضل،و المعنى:فاذا أخرج من غلتها ما أخرج من المئونات.

و يحتمل البناء للفاعل،و المعنى:اذا أخرج المالك منها ما أخرج من المئون،فاذا وضع منها و أخرج على ما لم يسم فاعله ما أخرج رب المال من

ص: ٤٣٨

و قد ذكر الفاضل القزويني (١) أن ما أخرج عباره عن مثونات الاحياء، كاجرہ الجذاذ و النجار و قيمه العوامل، و فسر قوله صلوات الله عليه «فأخرج منه العشر من الجميع» بأنه أخرج مما بقى من الحاصل العشر من الجميع، أى: قبل ما صالح عليه الوالى، هذا كلامه رحمه الله. و حينئذ يكون الى خلاف المقصود أقرب.

و فى النسخ المصححه من التهذيب: فاذا أخرج منها فابتدأ فأخرج منه العشر (٢) فيدل على تعلق العشر بما يبقى من النماء و الفائدة، و قد تقدم احتمال الخروج و الاخراج لظهور الربح و ابرازه، أى: فاذا أظهر الله تعالى منها ما أبرز من الفائدة و النماء و هى الخروج و الغله، كما يفهم من اللغه على ما علمت. و كيف كان فلا ظهور له فى اعتبار العشر من الجميع بدون وضع المثونه، و انما يلزم عشر غله الأرض و فائدتها.

و بهذا الاعتبار أجاب العلامة فى المنتهى عن الاحتجاج بقوله عليه السلام «فيما سقت السماء العشر» و بقوله عليه السلام «ليس فيما دون خمسة أو ساق زكاه» بأن العشر انما يجب فى النماء و الفائدة، و ذلك لا يتناول المثونه، و كأنه أعرض عن هذه الروايه من بالغ فى التشبث بالوجوه الضعيفه لذلك.

و فى المعبر أن حجبتهم لا- يتناول موضع النزاع، لان العشر مما يكون نماء و فائده. و الحاصل أنه ان اريد وجوب عشر جميع ما ينبت من الأرض، فذلك غير لازم. و ان اريد به وجوبه فى الجملة، فيجوز أن يكون عشر النماء و الفائدة

١- ١) لعله هو المحقق المدقق الفاضل الملا خليل القزويني له حاشيه على الكافي غير مطبوع.

٢- ٢) التهذيب ١٣٠/٤.

لانه القدر المسلم مع اشعار المفهوم من الزكاه به، و تبادر أن الفرض اخراجها من الأرباح كالخمس كما مر.

على أنه لا بد من ارتكاب التخصيص فى النصوص البته ان تم العموم، لما فصل من الدلائل، كما يخص قوله عليه السلام «يزكى ما خرج منه قليلا كان أو كثيراً من كل عشره واحد، أو من كل عشره نصف واحد» وقد حملة الشيخ على الاستحباب أو على ما زاد على خمسه أو سق، لانه ليس بعد ذلك نصاب ينتظر بلوغه اليه، مع أنه موافق لما ذهب اليه أبو حنيفة و غيره من العامه، و قد علمت احتمال الخروج لظهور الربح و بروز النماء و حصول الفائدة، فالمعنى يزكى ما حصل منه من النفع و يحال اشتراط النصاب على الإجماع و غيره.

فصل اعتبار النصاب بعد اخراج المؤن

اشاره

[اعتبار النصاب بعد اخراج المؤن]

الظاهر أنه يعتبر النصاب بعد اخراج المؤن كلها، فان قصر الباقي عن النصاب فلا- زكاه، اقتصاراً على موضع الوفاق، وفاقاً للمشهور، عملاً- بما تضمنه النص من أنه ان بلغ النصاب بعد خراج السلطان و مؤونه القريه و مؤونه العماره أخرج منه العشر أو نصفه، و يؤيده أنه أنسب بما يرآى فيها من التخفيف و التسهيل، و به قطع العلامه فى جمله من كتبه، كالتحرير و المنتهى.

خلافاً لما جنح اليه فى التذكرة، حيث قال: الأقرب أن المئونه لا تؤثر فى نقصان النصاب، و ان أثرت فى نقصان الفرض، فلو بلغ الزرع خمسه أو سق مع المئونه، فاذا سقطت المئونه منه بقى على النصاب و وجبت الزكاه، لكن لا فى المئونه بل فى الباقي، و مال اليه فى المدارك، و لم يذكر عليه دليل. و لهذا قال فى الشرائع: انه أحوط.

ص: ٤٤٠

و فصل الشهيد تبعاً لما في حواشى الشرائع من أن الأصح أن المؤن المتقدمه على بدو الصلاح كالحرث و السقى، يعتبر بلوغ النصاب بعدها، لأن قدرها مستثنى للمالك، فلا يصلح تعلق الزكاه به، بخلاف المتأخره عنه كالحصاد و الجذاذ، لأنها بمنزله المؤن اللازمه في المال المشترك، فيكون من الشريكين.

و لعله مبنى على اتحاد وقت تعلق الزكاه و زمان الإخراج، كما يفهم من شرح القواعد، فإنه أورد التدافع على قول العلامة، و يتعلق الزكاه عند بدو صلاحها و اعتبار النصاب عند الجفاف حاله كونها تمراً أو زيبياً، و فى الغله بعد التصفيه من التبن و القشر، فقال: هذا الحكم كالمتدافع نظراً الى الدليل. و قد عرفت ما فى اختصاص الاشتراك بالمؤن اللاحقه، فتذكر.

و ما أفاده من أن المئونه السابقه على بدو الصلاح يشترط بقاء النصاب، و هو ما يتعلق به الزكاه، و المتأخره لا يخل استثنائها بسقوط الزكاه عن الباقي، كما لو تلف البعض، لا- يسمن و لا- يغنى من جوع، لأنه مجرد دعوى، و قياسه على التلف فاسد. و قد سمعت أن ايجاب الحقوق فى الأموال مخالف لظاهر التنزيل المجيد فلا بد من قصره على موضع اليقين. هذا كله فيما عدا خراج السلطان من المئونات.

و فى المعتبر: خراج الأرض يخرج وسطاً و تؤدى زكاه ما بقى اذا بلغ نصاباً لمسلم، و عليه فقهاؤنا و أكثر علماء الإسلام (1).

و قال فى المنتهى: خراج الأرض يخرج وسطاً ثم يزكى ما بقى ان بلغ نصاباً اذا كان المالك مسلماً، و هو مذهب علمائنا و أكثر الجمهور (2).

و يلوح من الشهيد الثانى أنه كالمؤن المتأخره، فيعتبر النصاب قبلها، و كأنه

ص: ٤٤١

١-١) المعتبر ٥٤٠/٢.

٢-٢) المنتهى ٥٠٠/١.

مسبوق بالإجماع، وقد أفيد أنه ليس من مال الزارع، فلا وجه لاستثنائه بعد النصاب.

تنبيه:

المثونه بفتح الميم و ضم الهمزه قبل الواو الساكنه على فعوله: القوت و الكفايه ،على ما فى القاموس (١) و غيره، من مأنه كمنعه اذا تحمل مثونته و قام بكفايته. أو من مأنه يمونه كصانه يصونه، فأصلها مثونه بووين قلبت المضمومه المتوسطه همزه.

و قال المطرزي: المثونه الثقل من مأنت القوم اذا احتملت مثونتهم، و قيل:

العهده، من قولهم «أتانى هذا الأمر و ما مأنت له مأناً» اذا لم تستعد له. و قال الفراء:

هى مفعله بزياده الميم من الأين، بمعنى التعب و الشده. و قيل: هى من الأون، بمعنى أحد جانبي الخرج، و هو الوعاء المعروف لثقلها على الانسان المتحمل لها، كثقل أحد شطرى الوتر على الحيوان الذى يحمله، على ما فى الصحاح (٢)، و أصلها مأونه بضم الواو على مفعله أيضاً، فنقلت ضمها الى الهمزه الساكنه، كما نقلت من الياء اليها على قول الفراء، فانقلبت الياء واواً لسكونها و انضمام ما قبلها.

و المراد بها هاهنا ما يغرمه المالك على كل ما يحتاج اليه الغله، سواء تقدم على الزرع، كالحرث و الحفر و عمل الناضح و نحو ذلك، أو قارنه كالسقى و الحصاد و الجذاذ و تنقيه مواضع المياه مما يحتاج اليه كل سنه، لا أعيان الدولاب و الالات و نحو ذلك.

نعم يحسب نقصها لو نقصت، و مما يحسب أجره مصفى الغله و قاطع الثمره،

ص: ٤٤٢

١-١ (١) القاموس ٢٦٩/٤.

٢-٢ (٢) الصحاح ٢١٩٨/٦.

و أجره الأرض المستأجره للزراع، كذا في حواشي الشرائع للمحقق الشيخ على، قال: و البذر من المئونه فيستثنى، لكن اذا كان مزكى سابقاً. و لو اشتراه لم يبعد أن يقال: يحسب أكثر الأمرين من ثمنه و قدر قيمته. و لا يذهب عليك أن ما يأخذه الجائر مطلقاً مما يحتاج اليه الاشتغال بالزراع و لا يتأني بدونه.

قال المحقق الأردبيلي: فانه لو لم يعط ما يمكن الزرع لانهم ما يخلون، سواء كان ظلماً أو حقاً، قال: و كذا حصه العاملين فيه، و كذا البذر و غير ذلك من مئونه الأخشاب و الحديد و أجره صانعهما و مصلحهما و أجره العوامل و الدواب و غيرها (١) انتهى.

فلا- يتجه ما ذكره المحقق الثاني من أن المراد بحصه السلطان ما يستحق في الأرض الخراجيه من الخراج، سواء أخذه العادل أم الجائر، لكن بشرط أن لا يتجاوز مقدار الخراج المعبر شرعاً، فلو أخذ زياده لم تكن مستثناه. و قال:

ان أخذها قهراً من غير تقصير من المالك في المدافعه و لا- في اخراج حصه الفقراء، لم يكن عليه ضمان، و الا- ضمن حصه الفقراء.

و كذا لا يتم ما ذكره الشهيد الثاني في شرح الشرائع: من أن المراد بالمؤن ما يغرمه المالك على الغله مما يتكرر كل سنه عاده و ان كان قبل عامه، كاجره الفلاحة و الحرث و السقى و الحفظ و أجره الأرض، و مئونه الأجير و ما نقص بسببه من الالات و العوامل حتى ثياب المالك و عين البذر، و ان كان من ماله المزكى.

و لو اشتراه تخير بين استثناء ثمنه و عينه، و كذا مئونه العامل المثليه. و أما القيمه، فقيمتها يوم التلف، و لو عمل معه متبرع لم يحتسب أجرته، اذ لا تعد المنه مئونه عرفاً (٢).

ص: ٤٤٣

١-١ (١) مجمع الفائدة ١٠٨/٤.

١-٢ (٢) المسالك ٥٦/١.

و ذلك لان مطلق المئونات و ان لم تكن مكرره فى كل عام مما يتوقف عليه الزرع و يحتاج اليه الغله، و يطلق عليه المئونه بالمعنى اللغوى، كما يفهم مما أفاده المحقق الشيخ على، فان الظاهر أن قوله ما يحتاج اليه كل سنه قيل لما قارن الزرع و أما المتقدم عليه، فمطلق على ما يشهد به التمثيل، اللهم الا- أن يكون مراد الشهيد الثانى رحمه الله أنه لا- يعد غير المتكرر مئونه عرفاً، كما صرح به فى عمل المتبرع، و فيه ما فيه.

نعم يمكن أن يقال: ان الغالب أن المتحمل لحفر الابار و الأنهار و تنقيتها، و اصلاحها و تسويه الأراضى، و اعدادها للزرع و الغرس، و ما يجرى مجرى الاحياء مما لا يتكرر، انما هو من أرباب الأرضين دون الفلاحين، فأغنى عن اعتبارها ذكر أجره الأرض لتناوله لذلك كله. أ لا ترى أنه أدخل ما يأخذه السلطان تحت الأجره أيضاً.

فانه قال فى المسالك: المراد بحصه السلطان ما يأخذه على الأرض على وجه الخراج أو الأجره و لو بالمقاسمه، سواء فى ذلك العادل و الجائر، الا أن يأخذ الجائر ما يزيد على ما يصلح كونه اجره عاده فلا يستثنى الزائد، قال: و لا يحتسب المصادره الزائده على ذلك (1).

فان الظاهر من انكار استثناء الزائد و عدم احتساب المصادرات الزائده على قدر الأجره أن الوجه فى استثناء حصه السلطان انه من المئونات. و يحتمل أن يكون نظره الى ما ذكره الشيخ على من اشترط أن لا يتجاوز مقدار الخراج المعبر شرعاً، بناءً على أنه لا يزيد على ما يصلح أجره للارض عاده.

قال فى الخراجيه: الخراج هو ما يضرب على الأرض كالأجره لها، و فى

ص: ٤٤٤

معناه المقاسمه، غير أن المقاسمه تكون جزءاً من حاصل الزرع، والخراج مقدار من النقد يضرب عليها، وهذا هو المراد بالقباله و الطسق في كلام الفقهاء انتهى.

و يشكل بأنه فسر الخراج بمقدار من المال يضربه الحاكم بحسب ما يراه على الأرض أو الشجر. ولا ريب في اختلافه بحسب تغائر الحكام و اختلاف الأحوال و الأزمان، و يتعسر انضباط ذلك جداً، فكل ما يراه الحاكم يكون خراجاً، مع أن ما يدل على استثناء حصه السلطان لا يتقيد بأمثال هذه الاعتبارات.

و قد مر أن على المنقين سوى قباله الأرض العشر و نصف العشر، فانه يفيد استثناء المأخوذ على وجه القباله بقول مطلق، و كذا ما سبق من قوله عليه الصلاه و السلام «انما العشر عليك فيما يحصل في يدك بعد مقاسمته لك» يدل على استثناء حصه المقاسمه مطلقاً، سواء كان بحسب المعتاد في أجره الأرض، أو زائداً على ذلك، و كذا ما في المقنع و الفقيه و فقه الرضا عليه السلام من استثناء خراج السلطان.

و لعله طاب ثراه اقتصر على المتيقن، حملاً له على المتعارف في أعصار الأئمه سلام الله عليهم أجمعين، مع أنه لا بد أن يعلل العموم بما يفيد استثناء المئونه كما ارتكبه طاب ثراه لانتفاء النص العام.

و صرح في البيان بأن الخراج من المئونه، و جعل من الشروط اخراج المئونه كلها من المبدء الى المنتهى، و قال: و منها البذر و حصه السلطان و العامل (1) و حينئذ يقتصر على ما لا يزيد على أجره الأرض بحسب عادة ذلك الزمان.

لكن لا يلائمه ما في شرح اللمعه من أنه ورد استثناء حصه السلطان، و هو أمر خارج عن المئونه، و ان ذكرت منها في بعض العبارات تجوزاً، فان أراد بذلك ما قدمناه من استثناء الخراج و المقاسمه و القباله، فلا يجدى نفعاً لاثبات

ص: ٤٤٥

استثناء مطلق حصه السلطان، اذ لا يتناول ذلك ما يأخذه باسم الزكاه و غيرها.

و ان أراد الأعم من ذلك، فقد عرفت أن النصوص خاليه عنه.

نعم هاهنا نصوص داله على سقوط الزكاه عنمن أخذها من السلطان و عما يؤخذ منه الخراج، و هي متروكه الظاهر لمعارضتها بما هو أقوى منها مما اشتهر العمل بها بين الأصحاب، فتحمل على نفي الزكاه عن خصوص هذا القدر المأخوذ و لا بعد فى حمل كثير منها على ذلك.

كصحيحه رفاعه عن أبى عبد الله عليه السلام قال: سألته عن الرجل يرث الأرض أو يشتريها، فيؤدى خراجها الى السلطان هل عليه عشره؟ قال: لا (١). فان الظاهر أن المراد عشر الخراج، و الا كان المناسب أن يقال: هل عليه عشرها كما قال أو يشتريها، فافهم.

و فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال: سألته عن الرجل يتكاري الأرض من السلطان بالثلث و النصف، هل عليه فى حصته زكاه؟ قال: لا (٢). أى: فى حصه السلطان، كما فى الوافى.

و روى الشيخ فى التهذيب عنه فى الصحيح، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل له الضيعه، فيؤدى خراجها، هل عليه فيها عشره؟ قال: لا (٣).

و فى المنتهى (٤): ان حاصل المعنى أن العشر لا يثبت فى غله الضيعه بكما لها قال: و لا - بأس بهذا الحمل، اذ هو خير من الاطراح، فان ما دل على ثبوت الزكاه فى مثله كصحيحه البنزطى ظاهر الرجحان غير قابل للتأويل.

ص: ٤٤٤

١- ١) وسائل الشيعه ١٣٢/٦، ح ٢.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٣٠/٦، ح ٥.

٣- ٣) التهذيب ٣٧/٤، ح ٦.

٤- ٤) المنتهى ٥٠٠/١.

و عن سهل بن اليسع انه حيث أنشأ سهل آباد و سأل أبا الحسن عليه السّلام عما يخرج منها ما عليه، فقال: ان كان السلطان يأخذ خراجه، فليس عليك شيء، و ان لم يأخذ السلطان منك شيء، فعليك اخراج عشر ما يكون فيها (١).

و روى الشيخ عن أبي كهمس عن أبي عبد الله عليه السّلام قال: من أخذ منه السلطان الخراج، فلا زكاه عليه (٢).

و ظاهر هاتين الروايتين موافق لما ذهب اليه بعض العامه، من أنه لا عشر في الأرض الخراجيه، و هو خلاف الإجماع.

قال في التذكرة: لا تسقط الزكاه بالخراج عند علمائنا أجمع. و في التهذيب أنه مقصور على الأرضين الخراجيه، و ذكر أن على أهلها سوى القبالة العشر، قال: فيكون المعنى لا زكاه عليه لجميع ما أخرجته الأرض، و ان كان يلزمه فيما يبقى في يده.

و من هنا يظهر أنه لا- يفهم منه قول الشيخ بعدم وجوب الزكاه في الأرضين الخراجيه، كأبي حنيفه، على ما جزم به بعض المحققين، قال: فاجماع العلامه في محل المنع، لان الشيخ أيضاً وافق الأصحاب، كما صرح به في تهذيب الأحكام.

و يرشد اليه أيضاً ما في الإستبصار من أن الوجه فيما يتضمن نفى الزكاه عن يأخذ السلطان منه الخراج أن يحمل على أنه لا زكاه عليه عن جميع ما يخرج من الأرض، و ان كان يلزمه فيما يبقى في يده اذا بلغ الحد الذي فيه الزكاه، جمعاً بين الأخبار (٣).

ص: ٤٤٧

١-١) وسائل الشيعه ١٣٢/٦، ح ١.

٢-٢) التهذيب ٣٧/٤، ح ٧.

٣-٣) الإستبصار ٢٥/٢.

و فى الخلاف: أن مذهب أبى حنيفه أنه اذا أسلم من وضع عليه الجزيه من أهل السواد اخذت تلك الجزيه منه باسم الخراج عن رقبه الأرض و لا عشر فى غلتها، و عندنا يجب العشر عن غلتها و يسقط الخراج، و لا يجتمع العشر و الخراج أبداً اجماعاً، قال: و اعتقد أصحابنا أن أبى حنيفه يقول: ان العشر و الخراج الذى هو الثمن هو الأجره لا يجتمعون و تكلموا عليه، و اعتقد أصحاب أبى حنيفه انا نقول:

العشر و الخراج الذى هو الجزيه يجتمعان و تكلموا عليه. و قد بينا الغلط فيه (١) هذا كلامه. و عليه يحمل ما احتج به أصحاب الرأى من قوله عليه السّلام «لا يجتمع العشر و الخراج فى أرض مسلم».

قال الشهيد فى البيان: و يتصور هذا الخراج فى موضعين: فى المفتوحه عنوه، و فى أرض صالح الإمام أهلها الكفار على أن يكون للمسلمين و على رقابهم الجزيه، ثم رد الأرض عليهم مخرجه ثم يسلمون، فانه يبقى الخراج، و لا تسقط الزكاه، بخلاف ما لو ضرب على أرضهم المملوكه خراجاً و أسلموا فانه يسقط، و الفرق أن الأول أجره و الثانى جزيه (٢).

و يحتمل على بعد أن يحمل العشر على حصه المقاسمه، و يقربه الاقتصار عليه و حيث اريد به الزكاه ردت بنصف العشر، لثلا يلزم تأخير البيان، فالمعنى أن من أخذ منه المال المضروب على الأرض، فليس عليه قسط من حاصلتها، فانهما لا يجتمعان.

و بالجمله فالظاهر أنه لا خلاف فى أن الخراج لا يغنى عن الزكاه، على ما يظهر من التذكره و المعبر و المنتهى. و أما الزكاه التى يأخذها السلطان، فالمشهور الذى يكاد يكون اجماعاً أنها لا تغنى أيضاً، للاخبار المستفيضه البالغه حد التواتر،

ص: ٤٤٨

١-١) الخلاف ٦٨/٢-٧٠.

٢-٢) البيان ص ١٨٣.

أن موضعها أهل الولاية، ولا يجزئ ان أعطيت غيرهم و ان كانوا ذوى قرابه، و انه تجب اعادتها بعد الاستبصار اذا دفع الى غيرهم فى زمان الضلاله.

و فى صحيحه أبى أسامه قال قلت لابى عبد الله عليه السّلام: جعلت فداك ان هؤلاء المصدقين يأتونا فيأخذون منا الصدقه فنعطيهم اياها، أ تجزئ عنا؟ فقال: لا، انما هؤلاء قوم غصبوكم أو قال: ظلموكم أموالكم، و انما الصدقه لاهلها (١).

فلا محيص عن ارتكاب التأويل فيما ظاهره خلاف ذلك.

مثل ما رواه الشيخان فى الصحيح، و ما يجرى مجراه عن سليمان بن خالد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السّلام يقول: ان أصحاب أبى أتوه فسألوه عما يأخذ السلطان فرق لهم، و انه ليعلم أن الزكاه لا تحل الا لاهلها، فأمرهم أن يحتسبوا به، فجال فكرى و الله لهم، فقلت: يا أبا عبد الله ان سمعوا ذالم يزك أحد، فقال: يا بنى حق أحب الله أن يظهره (٢).

و عن عيص بن القاسم فى الصحيح عن أبى عبد الله عليه السّلام فى الزكاه، فقال:

ما أخذ منكم بنو أميه فاحتسبوا به، و لا تعطوهم شيئاً ما استطعتم، فان المال لا يبقى على هذا أن يزكاه مرتين (٣).

و فى صحيحه الحلبي قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن صدقه الأموال يأخذها السلطان، فقال: لا آمرك أن تعيد (٤).

و فى روايه ابن بكير: ليس على أهل الأرض اليوم زكاه الا من كان فى يده شىء مما أقطع الرسول صلى الله عليه و آله.

ص: ٤٤٩

١- (١) وسائل الشيعه ١٧٤/٦-١٧٥، ح ٦.

٢- (٢) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٤.

٣- (٣) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٣.

٤- (٤) وسائل الشيعه ١٧٤/٦، ح ٥.

و فى قرب الاسناد أن علياً عليه السلام كان يقول:اعتد فى زكاتك بما أخذ العشار منك، و اخفها عنه ما استطعت (١).

و مثله صحيحه يعقوب بن شعيب قال:سألت أبا عبد الله عليه السلام عن العشور التى تؤخذ من الرجل أ يحتسب بها من زكاته؟قال:نعم ان شاء (٢).

قال سلطان العلماء:لعل المراد ما أخذ باسم الزكاه.و الظاهر من الاحتساب جعله من الزكاه،يحتمل أن المراد بالاحتساب الاحتساب من المئونه،فيزكى المال بعد وضعه،و هو بعيد.

و فى معناها روايه السكونى على ما فى الكافى و الفقيه عن على عليه السلام قال:ما أخذ منك العاشر فطرحة فى كوزه فهو من زكاتك،و ما لم يطرح فى الكوز تحتسبه من زكاتك (٣).

و الظاهر أنه العاشر من قبل السلطان العادل،و عدم احتساب الخارج عن الكوز،لعدم وصوله الى بيت المال.و الأشهر أن هذه الروايات أيضاً محموله على أنه لا- نخرج الزكاه عما أخذوه،و ان وجب اخراجها عما بقى،على ما فى روضه المتقين و غيرها،جمعاً بينها و بين ما سبق.و ربما يحمل على التقية،لثلا يشتهر عنهم عليهم السلام أنهم لا يجوزون أداء الزكاه اليهم،و يأمرن شيعتهم بالاعاده مره اخرى.

قال الفاضل التقى المتقى:ظاهرها جواز الاحتساب و استحباب الاعاده، و الفرق بينهما ظاهر،فان ظاهر الأخبار الأوله أداء الزكاه اختياراً الى غير المستحق بخلافه هنا،فانهم يأخذون جبراً،فلا استعداد فى السقوط،سيما اذا أخرج الزكاه

ص: ٤٥٠

١- ١) وسائل الشيعه ١٧٥/٦، ح ٨.

٢- ٢) وسائل الشيعه ١٧٣/٦، ح ١.

٣- ٣) وسائل الشيعه ١٧٣/٦-١٧٤، ح ٢، من لا يحضره الفقيه ٢٩/٢ ح ١٦١٣.

لان يؤدى الى المستحق، فأخذها الظالم جوراً، فانه بمنزله التلف (١).

و فى شرح الارشاد للمحقق الأردبيلى قدس سره: يمكن الجمع بأنه ان أخذ الظالم الخراج على وجه الزكاه قهراً يحتسب و تبرأ ذمه المالك و تبقى فى ذمتهم فكانهم أخذوا مال الفقراء المودوع عند المالك قهراً و من غير تفريط (٢).

و يحتمل أن يكون المراد لا- يجزئ عن غير ذلك المال، لانهم اذا اخذوا زكاه الغلاه أكثر مما يستحق، فلا يجوز له أن يحتسب الزائد من زكاه الذهب و الفضة، بل يجب اخراجها على حده.

و فى الفقيه سئل أبو الحسن عليه السّلام عن الرجل الذى يأخذ منه هؤلاء زكاه ماله، أو خمس غنيمته أو خمس ما يخرج له من المعادن، أ يحسب له ذلك فى زكاته و خمسه؟ فقال: نعم (٣).

و علله فى التعليقه السجادية بأن ذلك بمنزله أخذ مال الغير عنهم بالجبر بل نفسه. و لا يبعد أن يوجه ذلك، بأنه يثاب الرجل عليه ثواب الزكاه و الخمس، و يحسب ذلك له فى زكاته و خمسه عند الله سبحانه.

قال فى البيان: لو أخذ الظالم العشر أو نصفه باسم الزكاه، ففى الاجتزاء بها روايتان، و الأقوى عدمه، و يزكى حينئذ الباقي و ان نقص عن النصاب بالمخرج و ذكر الشيخ فى قوله عليه السّلام «و ليس على أهل الأرض اليوم زكاه» أنه قد رخص اليوم لمن وجب عليه الزكاه و أخذه السلطان الجائر أن يحتسب به من الزكاه، و ان كان من الأفضل اخراجه ثانياً، لان ذلك ظلم به.

هذا ما ظفرنا به من افادات القوم رحمهم الله، و لا يذهب على الفطن أن المفهوم

ص: ٤٥١

١- ١) روضه المتقين ٧٤/٣.

٢- ٢) مجمع الفائدة ١١٦/٤.

٣- ٣) من لا يحضره الفقيه ٤٣/٢، ح ١٦٥٦.

من كثير منها اختصاص الرخصه بالمخاطبين و من يجرى مجراهم، فيشكل التمسك بها على عموم الأشخاص و الأحوال بمجرد ما جوزه الشيخ في مقام الجمع.

و كذا ما في شرح الشرائع، فانه بعد ما أجاز بيع ما يأخذه الجائر باسم المقاسمه أو الخراج تبعاً للمحقق و نفى عنه الخلاف، و ان كان ظالماً في أخذه، و عله باستلزام تركه و القول بتحريمه الضرر و الحرج العظيم على هذه الطائفه، قال: و كذا القول فيما يأخذه باسم الزكاه، و لا يختص ذلك بالأنعام، بل حكم زكاه الغلاه و الأموال كذلك.

ثم قال: و هل تبرأ ذمه المالك من اخراج الزكاه مره أخرى؟ يحتمله، كما في الخراج و المقاسمه. و الأقوى عدم الاجتزاء بذلك، بل غايته سقوط الزكاه عما يأخذه اذا لم يفرط، و وجوب دفعه اليه أعم من كونه على وجه الزكاه أو المضى معهم في أحكامهم و التحرز عن الضرر بمباينتهم (1) انتهى.

و يظهر منه انتفاء القائل به عنده، و الا- لاستنده اليه، و الظاهر من التعليل أنه لا فرق في الجائر بين الامامى و المخالف، ضروره استلزام التحرج منه أعظم ما يكون من الطرح في هذه الأعصار، مع ما عرفت أنه مما يتوقف عليه الزرع و الفلاحه.

و لعل ما ذكره الشهيد الثانى من اختصاص ذلك بالمخالف، متمسكا باصالة المنع الا ما أخرجه الدليل، و شهاده القرائن بأن المسئول عنه الأئمه عليهم السلام انما كان مخالفاً للحق، فيبقى الباقي، مختص بما شاهده في عصره من عدم التضرر بالتحرج منه، مع أنك قد علمت ما فى أصالة المنع من الضعف، فان الأصل براءه الذمه عن الحقوق الماليه، حتى يثبت خلافه، على ما نبه عليه السيد المرتضى

ص: ٤٥٢

فى الإنتصار،مضافاً الى ما مر من ظاهر القرآن.

فشكل الحكم بوجوب اخراج الزكاه عن غير ما يبقى من النماء و الفائده بعد وضع المؤن كلها،و اخراج جميع ما يأخذه الظلمه على الغله مطلقا،لانتفاء ما تطمئن به من الأدله عليه،و لعل الاقتصار على استثناء ما يحتمل أن يكون خراجاً أو زكاه،أو يجوز أن يكون مقاسمه و قباله،أقرب دون ما يقطع بخروجه عنها من المصادرات الزائده،لعدم الظفر بالقائل بالتعميم صريحاً،و التردد فى الاكتفاء فى مثله بمجرد ما تضمنه استثناء المؤنه و نحوها من الإطلاقات.

تنبيه:

أطلق الأكثر وجوب العشر فيما يبقى من الغلات بالجارى و ما يجرى مجراه

مما ليس له مؤنه،كالثلج و المطر و ما يشرب بالعروق من غير سقى،و نصفه فيما يتوقف السقى به الى المؤنه و الكلفه،مثل السقى بالرشا و القرب و الداليه التى يديرها البقر و ما أشبه ذلك،و لم ينص أحد على حكم المسقى بالمياه الجاريه من القنوات،و هو لا يخلو عن اشكال،لما فيها من الافتقار الى كلفه زائده و مؤنات كثيره،مع ما تقدم من أصله نفى ايجاب الحقوق فى الأموال و غير ذلك مما ينبه،على أنه لا يجب فيه الا نصف العشر،كما ذهب اليه بعض العامه.

و صرح الفاضل البقى المتقى رحمه الله فى حديقه المتقين،بأنها كالمطر و الجارى و الناعور الذى يديره الماء بنفسه كالدولاب،و ذكر جماعه من الأصحاب منهم العلامه فى التذكره أن الضابط فى التنصيف احتياج ترقيه الماء الى الأرض الى آله من دولاب أو داليه أو نحو ذلك.

و أنت خير بأن ما ورد فى النصوص انما هو تعلق العشر بشىء مما يفتقر الى

المثونه للترقيه، و نصف العشر بما لا كلفه فيه كذلك، فكيف يقاس عليه ما يشترك معه في تلك العله المستنبطه، و هي الافتقار الى الزرع على ما يسقى بالدوالى و النواضح و الرشا و القرب، لافتراقه عنه في جميع تلك الأوصاف.

و كذا الحال فيما لو كان الماء يجرى من النهر في ساقيه الى الأرض و يستوى في مكان قريب من وجهها، لا يصعد الا بدولاب و شبهه، فانه يشكل القطع بأنه من الكلفه المسقطه لنصف الزكاه، بناءً على أن مقدار الكلفه و بعد الماء و قربه لا يعتبر، كما في التذكرة، لما عرفت من انتفاء النص العام على تلك الضابطه.

و ما ادعاه من عدم اعتبار مقدار الكلفه و بعد الماء و قربه أول المسأله، و لا يكتفى في مثله بمجرد الدعوى و في المعتمد من الاشعار بكونه اتفاقياً غير مفيد.

و الأظهر عدم التعدى عن المنصوص، فما يصدق عليه السقى بالنهر و السيح و الغيل و العين و الجارى يكون عشرياً، و لا يعتبر الاحتياج الى المثونات الكثيره و الكلفه الزائده في بعض القنوات أو جميعها، مع أن كثيراً منها من قبيل احياء الأرض، لانها مما لا يتكرر و ناشئه من حفر الأنهار الصغار من النهر العظيم و السواقى الى حيث يسوق الماء اليه.

على ما نبه عليه العلامة رحمه الله، قال: و لا يؤثر حفر الأنهار و السواقى و احتياجها الى ساق يسقيها و يحول المال من موضع الى آخر في نقصان الزكاه لاین الحرث من جمله احياء الأرض و لا يتكرر كل عام، و الساقى لا بد منه في كل سقى، فجرى مجرى الحارث.

و في صحيح زراره و بكير عن الباقر عليه السلام قال: في الزكاه ما كان يعالج بالرشا و الدوالى و النواضح، ففيه نصف العشر و ان كان يسقى من غير علاج بنهر أو

عين أو بعل أو سماء ففيه العشر كاملاً (١).

و في روايه أخرى عنه عليه السلام: فاذا كان يعالج بالرشا و النضح و الدلاء ففيه نصف العشر، و ان كان السقى بغير علاج بنهر أو عين أو سماء ففيه العشر (٢).

فان الظاهر منه أنه يجب العشر في كل ما يسقى بالنهر و نحوه من غير علاج بالرشا و غيره، و في الفرق بين القناه و الناعور في ذلك نظر، لان العلاج ان خص بما يكون بالرشا و النضح و الدوالي نظراً الى صدر الروايه، فلا يتناول الناعور، كما لا يشمل ما يتكلف في اجراء مياه القنوات.

و ان اعتبر التعدى عن موضع النص، فيعم جميع ما يتعمل لاجراء المياه من العلاجات، و لعله اقتصر في الترقى عنه على ما يختص بالترقيه دون غيرها، لكون ذلك أقرب اليه. و لا يذهب عليك اشتراكه مع الا بعد في انتفاء الدلاله.

هذا و قد قال صاحب مجمع البحرين في القنا انها الابار التي تحفر في الأرض متتابعه ليستخرج ماؤها و يسيح على الأرض، و يجمع أيضاً على قنوات قال: و منه الحديث «فيما سقت السماء و القنى العشر» هذا كلامه (٣).

و كأنه من روايات العامه، لانه لم نطلع عليه في كتب الأصحاب، لكنه لا يخلو من تأييد لما ذكرنا فتدبر.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله عن النسخه المغلوطة جداً في (١٣) ربيع الثاني سنه (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٤٥٥

١-١) وسائل الشيعه ١٢٥/٦، ح ٥.

٢-٢) الوسائل ١٢٦/٦.

٣-٣) مجمع البحرين ٣٥٠/١.

رساله في صلاه الجمعه

اشاره

في صلاه الجمعه

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

ص: ٤٥٧

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِیْ جَعَلَ الصَّلَاةَ ذَرِیْعَةً لِلتَّقَرُّبِ، وَ مَعْرَاجًا لِلْمُؤْمِنِیْنَ، وَ أَمَرَ بِفَعْلِهَا وَ حَثَّ عَلَیْهَا، وَ وَعَدَ بِالْجَنَّةِ، وَ بَشَّرَ بِنَعِیْمِهَا الْفَاعِلِیْنَ، وَ نَهَى عَنِ تَرْكِهَا وَ بَالَغَ فِیْهِ، وَ أَوْعَدَ عَلَی النَّارِ، وَ أَنْذَرَ بِأَلِیْمِهَا التَّارِكِیْنَ، وَ أَوْضَحَ سَبِیْلَهَا، وَ كَشَفَ عَنْهَا الْغَطَاءَ فَأَظْهَرَ أَمْرَهَا بِالْأَدْلَةِ وَ الْبِرَاهِیْنِ.

ثم أرسل رسوله و نصب حججه ليكونوا لها و لغيرها مبينين و مفسرين، فطوبى ثم طوبى لمن كان لاخبار نبيه و آثار وصيه، ثم أوصيائه من المقتفين، صلى الله عليه و آله مقاليد السماء، و مصابيح الدجى، لمن تبعهم ملا السماوات وزنه الارضين.

أما بعد: فيقول العبد الذنوب الكئيب الضعيف الذليل الجانى اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا بن علاء الدين محمد المازندراني، حوسبوا حساباً يسيراً، و صيروا الى الجنة و المغفرة مصيراً:

انى لما رأيت الايات و الروايات التى استدلوا بها على عينيه وجوب الجمعة فى زمن الغيبة مبالغين فيه، حتى كاد أن يقولوا بحتميتها مع أهل الضلالة و الخيبة غير داله على دعواهم، بل كلها فضلاً عن جلها صريح بخلاف مدعاهم.

أردت أن أشير اشارته اجمالية الى طريق الحق و الانصاف، ساعياً فى اظهار

حقيقه الحال فى تلك المسأله من غير اعتساف، لئلا يغير المقلد بقول من يدعى أشياء لا يقدر على بيان ما يدعيه، وان بذل فيه كمال جهده و تمام مساعيه، والله يعصمنا من الخطيأ و الزلل، كائناً ما كان منهما فى القول و العمل، انه ملهم العقل و ملقن الصواب، و منه المبدأ و اليه المآب.

فوجدت الرساله (١) التى ألفها محمد بن المرتضى المدعو بمحسن قدس سره و أحسن اليه فى كل موطن، أشمل و أكمل من غيرها، فتعرضت لاقانيم ما فيها و ملاكه و أصوله من كلام الله تعالى و تقديس، و أمثاله المعصومين عليهم السّلام و رسوله صلّى الله عليه و آله، مقتصراً عليها غير متجاوز عنها، سوى ما يقتضى ذكره التقريب أو يكون مما يوجب للناظر فيه التعجب، لان باقى كلامه تطويل بلا طائل، و مع ذلك ليس هو قدس سره به بقائل، فحرى بنا أن نتركه جملة واحده مع ما فيه، لان من حسن اسلام المرء تركه ما لا يعنيه.

فأقول: و بالله الهدايه و الرشاد، و منه التوفيق و السداد، و به تسهل صعاب الامور و الشداد، قال قدس سره فى آخر المقدمه:

و نبداً أولاً- بكلام الله تعالى، ثم نورد كلام رسول الله صلّى الله عليه و آله، ثم كلام الائمة المعصومين عليهم السّلام، و الادله الشرعيه منحصره عندنا فى هذه الثلاثه، ثم نقل كلام الفقهاء المشتهرين من القدماء و المتأخرين، و ثبت به الاجماع المعبر عند القائلين به على الوجوب العيني، ثم نأتى بالوجوه العقليه المعبره عند أهل الرأى على ذلك، و الادله الشرعيه منحصره [عندهم] فى هذه الخمسه (٢).

ص: ٤٦٠

١- ١) و هى رساله الشهاب الثاقب فى وجوب صلاه الجمعه العيني، للعلامه المحقق الحكيم المتأله صاحب التأليف المشهوره المولى الاجل الفيض الكاشانى المتوفى سنه (١٠٩١) هـ ق.
٢- ٢) الشهاب الثاقب ص ١٣.

أقول: وباللّٰه التوفيق و بيده أزمه التحقيق و التدقيق، فيه نظر ظاهر، لان المراد بالوجه العقليه ان كان هو القياس، فيخرج الاستدلال و ان كان هو الاستدلال فيخرج القياس.

و ان كان هما معاً، فليساً بدليل واحد يصح الحصر، اذ كل منهما دليل بحياله فلا يصح عددهما واحداً على قواعدهم، فان الادله الشرعيه عندهم عباره عن الكتاب و السنه و الاجماع و القياس و الاستدلال.

فأخبار أئمتنا المعصومين صلوات اللّٰه و سلامه عليهم أجمعين: اما (1) غير معدوده عندهم في عداد الادله، و اما مندرجه تحت السنه. و على أى تقدير فالحصر غير حاصر على ما اعتبره قدس سره، حيث عد كلامهم عليهم السلام دليل آخر من الادله الشرعيه.

فان قلت: انه أراد بأهل الرأى المجتهدين من أصحابنا الاماميه، و هم لا يقولون بالقياس، و ان كانوا يستنبطون الاحكام بالوجه العقليه المنحصره عندهم فى أحد عشر وجهاً، و ما أراد بهم الفقهاء الاربعه و من شائعهم من القائلين بالقياس، فالحصر حاصر اذ الادله حينئذ منحصره فى الثلاثه المختاره عنده و فى الاجماع و دليل العقل.

قلت: الادله عند فقهاءنا المجتهدين منحصره فى أربعه لا- فى خمس، كما صرح به جماعه، منهم الشهيد فى الذكرى، حيث قال: الاشاره السادسه فى قول وجيز فى الاصول و هى أربعه، ثم فصلها بالكتاب و السنه و الاجماع و دليل العقل و قسمه على قسمين: ما لا يتوقف على الخطاب و هو خمس ثم عدها، و ما يتوقف

ص: ٤٦١

١- ١) هذا الترديد بناءً على مذاهب العامه و الخاصه، فالاول للاول، و الثانى للثانى و لذلك قال فى الذكرى: السنه طريقه النبى أو الامام المحكيه عنه، فالنبى بالاصاله و الامام بالنيابه، ثم قسمها الى قول و فعل و تقرير «منه».

عليه و هو سته ثم عدھا (١).

و قال البھائی نور اللہ مرقدہ فی زبده الاصول: الادله الشرعيه عندنا أربعه:

الكتاب، و السنه، و الاجماع، و دليل العقل. و قال فی الحاشيہ: و لا خامس للادله عندنا، و أما عندهم - و عنى بهم العامه - فخمسه.

و قال الفاضل الحلی طاب مثواه فی بعض فوائده (٢) أدله الاحكام عندنا منحصره فی كتاب اللہ العزيز و سنه رسول اللہ صلّى اللہ عليه و آله المتواتره المنقولہ عنه، أو عن أحد من الائمة المعصومين عليهم السّلام، بالاحاد مع سلامه السند، و الاجماع، و دليل العقل كالبراءه الاصلية و الاستصحاب و الاحتياط.

و لما اشترك الكتاب و السنه و الخبر فی كونها داله بمنطوقها تاره و بمفهومها أخرى، انقسمت الادله السميّه الى هذين القسمين، و المفهوم قسمان: مفهوم موافقه، و مفهوم مخالفه. و كانت هذه الادله كافيه فی استنباط الاحكام.

و دل العقل و النقل على امتناع العمل بالقياس، على ما بين فی كتب الاصول و نعى بالقياس اثبات الحكم فى صورہ لاجل ثبوته فى صورہ أخرى.

و يعتمد على أربعه أركان: الاصل، و هو الذى يثبت فيه الحكم بدليل من نص أو غيره. و الفرع، و هو الذى يطلب اثبات مثل ذلك الحكم فيه، و الحكم الذى يدعى ثبوته فى الفرع لثبوته فى الاصل. و العله، و هى الجامع بين الاصل و الفرع لمناسبه الحكم، كما تقول: الخمر حرام، فالنبيذ حرام بالقياس اليه، و الجامع هو الاسكار، فالخمر هو الاصل و النبيذ هو الفرع و الحكم هو التحريم و الجامع هو الاسكار و هو العله المقتضيه لثبوت الحكم فيهما.

ص: ٤٤٢

١- ١) الذكرى ص ٣.

٢- ٢) و هو ما أفاد و أجاد فى جواب مسأله سأله عنها المهنا المدنى نضر اللہ وجهما و شرف قدرهما «منه».

إذا عرفت ذلك فنقول: هذا القياس ان كان منصوص العله، ووجب العمل به و لا يكون قياساً فى الحقيقه، بل اثبات الحكم فى الفرع بالنص، كما فى قوله عليه السلام لما سئل عن بيع الرطب بالتمر أ ينقص اذا جف؟ قالوا: نعم، قال:

فلا اذن، دل على أن المقتضى للمنع هو اليبوسه الموجه للنقص، فيعم الحكم الرطب بالتمر و العنب و التين الرطب باليابس، و غير ذلك من النظائر.

فالأحكام التى ليست منصوصه عندنا بالخصوصيه، قد يثبت فيها الحكم: اما بطريق مفهوم الموافقه، و هو أبلغ فى الدلاله من المنطوق، كما فى قوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ (١) فانه يدل على الضرب بطريق أولى، و قيل: هذا يكون مقطوعاً به.

أو بطريق مفهوم المخالفه، كما فى قوله عليه السّلام «فى سائمه الغنم الزكاه» دل بمفهوم الخطاب على انتفاء الزكاه عن المعلوفه، و فى كونه دليلاً خلاف، أو بطريق القياس المنصوص العله، كما قلنا فى الرطب.

و ليس شيئاً من هذه الانواع بقياس، فلا يتوهم أنا نعدى الحكم من صورته الى أخرى الا على أحد من هذه الانواع، فلا ينسب الينا العمل بالقياس (٢) انتهى كلامه طاب منامه.

فظهر أن هذا الكلام من ذلك العلام قدس سره لا ينطبق على مذهب من مذهبي العامه و الخاصه، و لا يطابق ما عليه القوم، فهو اصطلاح جديد ليس له وجه سديد.

فان منصب الامام عليه السّلام و وظيفته على ما صرح به الاقوام أن يحفظ الشريعه القويمه، و ترويج الكتاب و السنه، على ما كانا عليه فى عهد صاحب الشريعه

ص: ٤٤٣

١- ١) سورة الإسراء: ٢٣.

٢- ٢) أجوبه المسائل المهائيه ص ١٥٤-١٥٥.

صلوات الله على شارعيها والمستحفظين لها بايضاح المبهمات، و افصاح المجملات و تبيين المتشابهات، و تعيين المنسوخات و الناسخات، و تعليم التأويل، و تعريف التنزيل، و الاخبار عن مراد الله عز و جل، الى غير ذلك من الاحكام و الحدود و الضوابط الشرعيه و الروابط الدينيه و القوانين المليه.

فهم عليهم السلام في الحقيقه حافظون لحجج الله و بيناته، ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حى عن بينه، و هذا معنى قوله صلى الله عليه و آله «و انهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض» (1) لان معنى عدم افتراقهما هو أن علم الكتاب عندهم عليهم السلام، فهم قائمون مقامه، و المبينون كلامه، فهذا وجه ما اصطلح عليه الاقوام.

و أما وجه ما ذهب اليه ذلك العلام، فغير معلوم و لا مفهوم، غير أن لا مشاحه في الاصطلاح، مع أن اللازم من مذهب الاخباريين و هو قدس سره منهم انحصار الادله في اثنين: الكتاب و السنه، فبعد انضمام الإجماع و دليل العقل اليهما تصير أربعة، مطابقه لما عليه القوم، و هو ظاهر.

فهذا ما نعرف من ظاهر الحال، و هو روح الله أعراف بما قال، و لكن الظاهر أنه أراد بالوجه العقليه ما يسميه القوم بدليل العقل و العامه بالاستدلال، المراد به ما ليس بنص و لا اجماع و لا قياس.

و قد يطلق في العرف على اقامه الدليل مطلقاً، من نص أو اجماع أو غيرهما، و لكنه اصطلاح من عنده و عد كلامهم عليهم السلام دليلاً آخر من الادله، فزاد على كلا الاصطلاحين قسماً آخر.

فالحصر في طريقه العامه غير حاصر. و أما على قواعد القوم، فيلزم منه أن يكون قسم الشىء قسيمه، لانهم ذكروا في وجه الحصر أن الدليل على الحكم الشرعي: اما وحى أولاً، الاول: اما نوع لفظه معجز أولاً، الاول الكتاب، و الثاني

ص: ٤٦٤

(١-١) حديث الثقلين و هو حديث متواتر بين الفريقين، رواه الجمهور في كتبهم.

السنة. و غير الوحي اما كاشف عن تحقيق وحي أولا، الاول الإجماع و الثانى دليل العقل.

و قال مخالفونا: الوحي اما متلو و هو الكتاب، أولا- و هو السنة. و غير الوحي ان كان قول الكل فاجماع، أو مشاركته فرع لاصل فقياس، و الا فاستدلال، فظهر بذلك ما فى كلامه قدس سره من الخبط و الخروج عن القانون، فلينظر الى ما فيه.

المناقشه فى الايات الداله على وجوب صلاه الجمعه عيناً

اشاره

قال قدس سره: الباب الاول فى الدليل على عينيه وجوب الجمعه من كلام الله، قال الله تعالى فى محكم كتابه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (١) تفق المفسرون على أن المراد بالذكر المأمور بالسعى اليه فى الآية، صلاه الجمعه، أو خطبتها، أو هما معاً، كما نقله غير واحد من العلماء.

فكل من تناوله اسم الايمان مأمور بالسعى اليها و استماع خطبتها و تعلمها (٢) و ترك كل ما يشغل عنها، فمن ادعى خروج بعض المؤمنين من هذا الامر فى بعض الاوقات فعليه الدليل، قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين. و فى الآية مع الامر الدال على الوجوب ضروب التأكيد و أنواع الحث ما لا يخفى.

قال زين المحققين الشهيد الثانى فى رسالته التى ألفها فى تحقيق هذه المسأله و اثبات الوجوب العينى فى زمان الغيبه، و بسط القول فيه بما ملخصه: ان تعليق الامر فى الآية انما هو على النداء الثابت شرعيته لفريضه الوقت، أربعاً كانت أو اثنتين، و حيث ينادى لها يجب السعى الى ذكر الله، و هو صلاه الجمعه ركعتين

ص: ٤٦٥

١- ١) سورة الجمعه: ٩.

٢- ٢) فى المصدر: و فعلها.

و استماع خطبتها، و كأنه قال: إذا نودي للصلاه عند الزوال يوم الجمعة فصلوا الجمعة، أو فاسعوا الى صلاه الجمعة و صلوها.

قال: و هذا واضح الدلاله لا اشكال فيه، و لعله السر فى قوله تعالى فَاسِئَعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ و لم يقل فاسعوا اليها، و انما علقه على الاذان حثاً على فعله لها (١) حتى ذهب بعضهم الى وجوبه لها لذلك، و كذا القول فى تعليق الامر بالسعى، فانه أمر بمقدماتها على أبلغ وجه، و اذا وجب السعى اليها وجبت هى أيضاً بطريق الاولى، و لا معنى لايجاب السعى اليها مع عدم ايجابها، كما هو ظاهر انتهى كلامه (٢).

أقول (٣): و بالله التوفيق «إذا» الشرطيه ليست بناصه فى العموم لغه، لكونها من سور المهمله، و دعواهم أن المستعمله فى الايات الاحكاميه تكون بمعنى «متى» و «كلما» فتفيد العموم عرفاً، نحو

ص: ٤٦٦

(١-١) فى المصدر: على قبلها.

(٢-٢) الشهاب الثاقب ص ١٥-١٦.

(٣-٣) الغرض من هذا التفصيل الايماء الى كيفية الاستدلال بالايه، و طريقه الاستنباط منها، و فيه تعريض على المستدل، فان المراد بكون آيه مثلاً دليلاً على حكم، أنه يستنبط من منطوقها أو مفهومها ذلك الحكم، و يستدل بها عليه بعد العلم بضوابط الاستدلال من غير أن يستعان فيه بقول زيد و عمرو. كما يستدل مثلاً بقوله تعالى فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ عَلَى الضرب و الشتم و اللطم و بقوله عليه السلام «فى سائمه الغنم الزكاه» على انتفائها عن المعلوفه. و بقوله «فلا- اذن» عن أن المقتضى للمنع هو اليوسه الموجه للنقص، فيعم الحكم الرطب باليابس، و ذلك ظاهر. ألا ترى الى ما سبق من الفاضل الحلى أنه كيف قسم الادله السمعيه و بين كيفية استنباط الاحكام فى الكتاب و السنه، و الخبر تاره بالمنطوق و أخرى بالمفهوم، الى آخر ما ذكره فارجع اليه و تأمل فيه ثم ادعن بما ذكرناه «منه».

إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (١) فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ (٢) وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّهِ فَحَيُّوا (٣) غير مسلمه، و عموم الاوقات فى الايات ليس لدالاتها عليه، بل للإجماع و الاخبار.

و المراد بالنداء الاذان، يعنى: اذا أذن فى يوم الجمعة للصلاه. و اللام فيها للعهد، و المعهود صلاه الظهر المذكوره فى قوله أقم الصلاه لدلوك الشمس (٤) و أمثالها، و هى -أى: الظهر- أول صلاه صلاها رسول الله صلى الله عليه و آله، و هى الصلاه الوسطى التى خصها الله من بين الصلوات اليوميه بالامر بالمحافظه عليها، بعد الامر بالمحافظه على الجميع، كما دلت عليه الاخبار و صرحت به الاخبار و سيأتى مفصلاً.

و ذلك لان اللام منها لا يحتمل أن يكون للجنس و لا للاستغراق، و هو ظاهر و لا للعهد الذهنى لانه موضوع للحقيقه المتجدده فى الذهن، و اراده الفرد المنتشر منه محتاجه الى القرينه، و ليست فليست، مع أنه غير مستلزم للمطلوب، فتعين كونه للعهد الخارجى، و لا عهد فى موضع من القرآن بصلاه الجمعة.

فان قلت: العهد الخارجى على ثلاثه أقسام: الذكرى، و هو الذى تقدم لمصحوبه ذكر، نحو كما أرسلنا إلى فزعون رسولاً فعصى فزعون الرسول (٥) و العلمى، و هو الذى تقدم لمدخوله علم، نحو بالواد المقدس طوى (٦) إذ يبأيعونك تحت الشجره (٧) لان ذلك كان معلوماً عندهم. و الحضورى،

ص: ٤٦٧

١- ١) سورة المائده: ٦.

٢- ٢) سورة النحل: ٩٨.

٣- ٣) سورة النساء: ٨٦.

٤- ٤) سورة الاسراء: ٧٨.

٥- ٥) سورة المزمل: ١٦.

٦- ٦) سورة طه: ١٢.

٧- ٧) سورة الفتح: ١٨.

نحو الْيَوْمِ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (١) فيجوز أن يكون المراد هنا الثاني، إذ لا مانع له دون الأول.

قلت: هذا مع أنه خارج عن موضع استدلالهم انما يصح أن لو ثبت بطريق صحيح أن نزول الآية انما كان بعد علمهم بوجوب صلاة الجمعة، و اشتهاها و شيوعها فيما بينهم، و دون ثبوتها خرط القتاد، و كيف لا؟ و هم انما يشبتون أصل وجوبها بالايه، فكيف يصح هذا الاحتمال و الحال هذه؟ بل صرح بعض مثبتى وجوبها بأنها ما كانت معهوده و لا مشروعه قبل نزولها.

هذا و «من» اما للابتداء و علامته صحه ايراد «الى» أو ما يفيد معناه فى مقابلتها أى: اذا نودى نداءً ناشئاً من مؤذنى يوم الجمعة الى الصلاة، فعليكم السعى الى ذكر الله. فاللام هنا مفيده لمعنى الانتهاء، كالباء فى قولنا «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم» و اما بمعنى «فى» كما أو مانا اليه، فانه فى الظروف كثيراً ما يقع بمعناه، نحو «من بيننا و بينك حجاب، و كنت من قدامكم» و لعله من أظهر الوجوه فان المراد بالنداء هنا ما يقع فى وسط يوم الجمعة و عرضه، لا ما يقع فى أوله و ابتدائه تأمل فيه.

و اما للتعليل مثله مِمَّا خَطَبْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا ناراً (٢) و يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب (٣).

و اما للتبيين، و هو اظهار المقصود من أمر مبهم، فهو هنا بيان ل «اذا» لان قولك وقت نداء الصلاة «وجب عليكم السعى اليها» مبهم، فاذا قلت: الذى هو يوم الجمعة، ظهر المقصود و رفع الابهام.

ص: ٤٦٨

١- ١) سورة المائدة: ٣.

٢- ٢) سورة نوح: ٢٥.

٣- ٣) عوالى اللثالى ١/٤٤، برقم: ٥٥.

و اما للتبعيض، و معناه: اذا نودى بعض يوم الجمعة. و اما زائده على القول بجوازها فى الايات.

و فى الآيه صنوف التأكيد و ضروب الحث و المبالغه فى طلب الخير و الاستباقه اليه، حيث عبر عن الذهاب الى ذكر الله بالسعى المفيد للاسراع فى المشى و المبالغه فيه، ثم أمر بترك البيع، ثم قال: السعى و الترك أنفع لكم عاقبه ان كنتم من أهل العلم، و هو مشعر بأن من لم يفعلهما فهو ليس من أهله، بل هو ممن لم يميز بين الخير و الشر و الصلاح و الفساد، و لم يفرق بين الضار و النافع.

و لعل الوجه فيه أن يوم الجمعة يوم مبارك مضيق على المسلمين، و هو يوم العمل و التعجيل، و فيه ساعه مباركه لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً الا أعطاه، و فيه يضاعف العمل، و يغفر للعباد، و ينزل عليهم الرحمه، من وافق منكم يوم الجمعة فلا يشتغلن بشىء غير العباده، و لكن الناس لما لم يحيطوا به علماً و كانوا فيه من الزاهدين، و منه و من فضائله من الغافلين، حثهم عليه و أمرهم بترك جميع أسباب المعاش فى ذلك الوقت، و قال «هو خير لكم» لان ما عندكم ينفد و ما عند الله باق و العاقل لا يؤثر الفانى على الباقي.

هذا و الاضافه فى ذكر الله للعهد، لان تعريفها باعتبارها، لا- تقول غلام زيد الا- لغلام معهود باعتبار تلك النسبه، لا لغلام من غلمانها، و الا لم يبق فرق بين النكره و المعرفه، و المعهود هو الصلاه، لانه لم يسبق غيرها.

و لذلك قال المستدل قدس سره بعد ما بلغ الى درجه الفهم و الانصاف، و تخلى عن التعصب و الاعتساف فى تفسير الصافى و هو كاسمه: فان الاسماء تنزل من السماء فَأَسْمَاءُ عَزَا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ يعنى: الى الصلاه كما يستفاد مما قبله و مما بعده و لم يقيدها بالجمعه، و لا استدل بها على وجوبها، بل اكتفى بذكر نبذ من الاخبار كما هو دأبه فى هذا التفسير، و لذلك وضعه ثم قال: و الاخبار فى وجوب الجمعه

أكثر من أن تحصى (١).

و قد عرفت أن المراد بالصلاه فى الآيه هو الظهر، فمن ادعى أن المراد بالذكر صلاه الجمعه أو خطبتها أو هما معاً فعليه الدليل قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ .

اللهم الا أن يقولوا انا وجدنا آباءنا على أمه و انا على آثارهم مقتدون، و قول المفسرين على تقدير اتفاقهم (٢) ليس بحجه (٣)، اذ الادله الشرعيه منحصره فى أربعة أو خمس، و قد مرت اليه الاشاره، و ما عد قولهم منها، مع أنهم أخذوا بعضهم من بعض تقليداً من غير نظر دقيق، أو فكر عميق، و ليس فى الاخبار ما يدل على المراد به الصلاه أو خطبتها أو هما معاً، كما ادعاه القائلون بالوجوب العينى.

ص: ٤٧٠

١-١) الصافى ١٧٥/٥.

٢-٢) فان اتفاقهم ليس باجماع، و هو اجتماع رؤساء الدين فى هذه الامه فى عصر على أمر فضلا عن أن يكون اجماعاً معتبراً عندهم، و هو ما علم دخول المعصوم فيه خصوصاً على طريقه المستدل، فانه غير قابل به مطلقاً، و لا يكون هو عنده حجه، كما مر فى مقدمه كتابه. و الغرض اما الرد عليه، مع أن المفسرين ما استدلوا على ما ادعوه بدليل يعتمد عليه و لا استندوه الى قول من يركن النفس اليه، بل اکتفى بعضهم بمجرد أن قال: المراد بالذكر هنا الخطبه، و فسره الآخرون بصلاه الجمعه من غير دليل و بيان و لا حجه و برهان «منه».

٣-٣) و من أراد أن يعرف أن قول المفسرين و اتفاقهم و اجماعهم ليس بحجه، و انه لا يجوز تقليدهم و لا- الاعتماد على قولهم، فعليه بمطالعه ما ذكره المستدل قدس سره فى ديباجه تفسيره الصافى، فانه قد بين ذلك فيه بما لا مزيد عليه، و لاني لا عجب منه أنه كيف اعتمد فى هذا المقام على قولهم؟ و بنى أساس الاستدلال و مداره عليه، مع ما قاله فى هذا الكتاب، و لعل ذلك منه قدس سره كان بعد أن وصل الى مقام التحقيق و التدقيق و كان هذا قبله «منه».

و كيف يكون قولهم حجه؟ مع ما هو المشهور بين الطلبة أنه لا يجوز تفسير القرآن بغير نص و أثر.

و قد نقل في مجمع البيان أنه قد صح عن النبي و عن الائمة عليهم السّلام أن تفسير القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح و النص الصريح. و روت العامه عن النبي صلّى الله عليه و آله أنه قال: من فسر القرآن برأيه فأصاب الحق فقد أخطأ (١).

و في طريق الخاصه عنه صلّى الله عليه و آله: ليس شيء بأبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن (٢).

و في ذلك تحير الخلائق أجمعون الا من شاء الله، و انما أراد الله لنعمته في ذلك أن ينتهوا الى بابه و صراطه و أن يعبدوه و ينتهوا في قوله الى طاعته بكتابه، و الناطقين عن أمره و أن يستنبطونه منهم. فأما غيرهم فليس يعلم ذلك أبداً، و اياك و اياك و تلاوه القرآن برأيك، فان الناس غير مشتركين في علمه، كاشتراكهم فيما سواه من الامور، و لا قادرين عليه و لا على تأويله الا من حده، و بابه الذي جعله الله له، فافهم و اطلب الامر من مكانه تجده انشاء الله.

و في حديث سليم بن قيس الهلالي قال قلت لامير المؤمنين عليه السّلام: انى سمعت من سلمان و المقداد و أبى ذر شيئاً في تفسير القرآن و أحاديث عن النبي صلّى الله عليه و آله غير ما في أيدي الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعته منهم، و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيره من تفسير القرآن و من الاحاديث عن النبي صلّى الله عليه و آله، ثم تخالفونهم و تزعمون أن ذلك كله باطل، أفتري الناس يكذبون على رسول الله صلّى الله عليه و آله متعمدين، و يفسرون القرآن بأرائهم.

قال عليه السّلام: ان في أيدي الناس حقاً و باطلاً و صدقاً و كذباً و ناسخاً و منسوخاً

ص: ٤٧١

١-١) مجمع البيان ١٣/١.

٢-٢) تفسير العياشى ١٧/١.

و عاماً و خاصاً و محكماً و متشابهاً و حفظاً و وهماً، و قد كذب على رسول الله صلى الله عليه و آله في عهده حتى قام خطيباً، فقال: أيها الناس قد كثرت على الكذابه، فمن كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار، ثم كذب عليه من بعده الحديث (١).

و يستفاد منه أن لا اعتماد على شيء من تفاسير العامه اذا لم يكن على طبقه في طريقنا خبر صحيح و لا سيما في المتشابهات.

و بالجمله الاستدلال بالآيه على وجوبها العيني موقوف على اثبات تلك المقدمات الممنوعه، و دون اثباتها خرط القتاد. و على تقدير دلالتها عليه، فهو مخصوص بأهل زمانه صلى الله عليه و آله.

لما تقرر في الاصول من أن الخطابات العامه المشافهه الوارده على لسان الرسول ليست خطابات لمن بعدهم، و انما يثبت حكمها لهم بدليل آخر من نص أو اجماع أو غيرهما، و أما بمجرد الصيغه فلا، و سيأتي تفصيله.

فالآيه بانفرادها لا تدل على وجوبها العيني في هذا الزمان، بل لا بد في الدلاله عليه من انضمام أمر آخر من نص أو اجماع، و هما غير ظاهرين.

أما الثاني فظاهر، بل المشهور أن الإجماع منعقد على خلافه كما سيأتي.

و أما الاول فتعرف حاله، و منه يظهر أن الاستدلال بهذه الآيه و تاليها على تلك المسأله لا يجدى نفعاً، بل العمده فيها هي الاخبار، فان تمت دلالتها يثبت المدعى و الا فلا.

وهم و تنبيه:

جعل بعضهم من باب الاضطرار حديث أبي أيوب الخزاز

فيما سأل أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز و جل فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

ص: ٤٧٢

قال: الصلاة يوم الجمعة و الانتشار يوم السبت (١). مؤيداً و مفسراً للآية.

و أنت و كل سليم العقل خبير بأنه ليس فيه عين و لا أثر لما ادعاه، بل الوجه فيه ما روى المعلى بن خنيس عنه عليه السّلام أيضاً أنه قال: من وافق منكم يوم الجمعة فلا يشتغلن بشيء غير العبادة، فان فيه يغفر للعباد، و تنزل عليهم الرحمة (٢).

فكان ينبغي للعاقل أن يصرف تمام وقته في ذلك اليوم في الطاعة و العبادة، و بعد انقضائه فله الانتشار من الارض و الابتغاء من فضل الله.

يؤيده ما في خطبه على عليه السّلام الا أن هذا اليوم يوم جعل الله لكم عيداً، و هو سيد أيامكم، و أفضل أعيادكم، و قد أمركم الله في كتابه بالسعى فيه الى ذكره فلتعظم رغبتكم فيه، و لتخلص نيتكم فيه، و أكثروا فيه التضرع و الدعاء و مسأله الرحمة و الغفران، فان الله عز و جل يستجيب لكل من دعاه و يورد النار من عصاه و كل مستكبر عن عبادته، قال الله عز و جل أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ و فيه ساعه مباركه لا يسأل الله عبد مؤمن فيها شيئاً الا أعطاه (٣).

و هو كما ترى ناص بالباب، و الله يهدى من يشاء الى الصراط السوي و الطريق الصواب، فانه صريح في أن المراد بالذكر في آيه الدعاء و التضرع و مسأله الرحمة و الغفران و الاستكانه عند الرحمن.

نعم يمكن أن يجعل مؤيداً لقول المفسرين ما في علل الشرائع عن الحلبي عن الصادق عليه السّلام قال: اذا قمت الى الصلاة انشاء الله فأتها سعيّاً، و ليكن عليك

ص: ٤٧٣

١-١) مجمع البيان ٢٨٩/٥.

٢-٢) وسائل الشيعة ٦٥/٥، ح ١١.

٣-٣) وسائل الشيعة ٦٥/٥، ح ١٢.

السكينة و الوقار، فما أدركت فصل و ما سبقت به فأتته، فان الله عز و جل يقول:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ قَال:

و معنى فاسعوا هو الانكفاء (١)، فتأمل.

و اعلم أن الامر اذا علق على عله ثابتة عليتها بالدليل، مثل ان زنا فاجلدوه، فالاتفاق على أنه يجب تكرار الفعل بتكرار العله، للإجماع على وجوب اتباع العله و اثبات الحكم بثبوتها.

و ان علق على غيرها، أى: على أمر لم يثبت عليته، نحو اذا دخل الشهر فاعتق عبداً من عبيدك. فالمختار عند المحققين أنه لا يقتضى تكرار الفعل بتكرار ما علق به، لان السيد اذا قال لعبده: اذا دخلت السوق فاشتر كذا، مقتصراً عليها غير مكرر لها بتكرار دخول السوق، عد ممتثلاً، و ذلك معلوم قطعاً. و لو وجب تكرار الفعل بتكرار ما علق به لما كان كذلك.

فنقول: لا ريب فى أن النداء ليس بعله ثابتة عليتها بالدليل لوجوب السعى لانه ليس بواجب، فتعليقه عليه يدل على أنه ليس بواجب أيضاً، لان تعليق الواجب على المندوب ينافى وجوبه.

و بهذا ينهدم أساس ما بنى من أن الامر للوجوب، و انه اذا وجب السعى اليها وجبت هى أيضاً، الا- أن يقول: لما كان السعى واجباً، فتعليقه عليه يوجب وجوبه أيضاً.

و فيه أنه قال: تعليق السعى عليه يستلزم وجوبه، فاذا قال بوجوب النداء لتعليق السعى عليه جاء الدور، مع أنه مناف للقاعده المذكوره آنفاً. و أيضاً لو كان النداء عله لوجوبه، كما ينادى به قوله: و حيث ينادى لها يجب السعى، فاذا لم يتحقق النداء لم يجب السعى بل يحرم، كما أنه اذا لم يتحقق الزنا لم

ص: ٤٧٤

يجب الجلد بل يحرم.

اللهم الا- أن يقول: وجوب السعى فرع النداء، فاذا نودي وجب، و اذا لم يناد لم يجب، فاذا ترك النداء المندوب يستلزم ترك السعى الواجب، ضروره استلزام انتفاء العله انتفاء المعلول.

و يمكن الجواب بأن مفهوم الشرط ليس بمعتبر عند بعضهم. و على تقدير اعتباره انما يعتبر اذا لم يكن للتقييد به وجه آخر سوى عدم الحكم فى المسكوت و هنا يمكن أن يكون السبب فى تعليقه عليه الحث على فعله و الترغيب به، كما أشار اليه المستدل، فتأمل.

و لكن يمكن أن يكون المراد به نداءً خاصاً، كما أشار اليه الشهيد فى شرح الارشاد، حيث قال بعد الاستدلال بالايه على الوجوب التخييري: و يشكل باراده نداء خاص قيد فيه الامر بالسعى (١).

و اعلم أيضاً أن المقرر فى الاصول أن الواجب اذا كان مقيداً بمقدمه، أى:

بما يتوقف ذلك الواجب عليه، فتلك المقدمه أيضاً واجبه، لا أنه اذا كانت مقدمه الشئ واجبه فذلك الشئ أيضاً واجب، كما هو المفهوم من كلامه.

و بالجمله فهو كما ترى كلام مضطرب مشوش، لا يلائم أوله آخره، فتأمل فيه.

وهم و تنبيه:

أنت خبير بأن مقتضى ظاهر سياق الآيه الكريمة أن يقال: فاسعوا اليها

الا أنها عبر عنها بالذكر اشاره الى أنها ذكر الله، و انه ينبغى القصد بفعلها أنها ذكر الله، لا لان يكون اشاره الى أن المراد به صلاه الجمعه و السعى اليها،

ص: ٤٧٥

كما فهمه زين المحققين، وجعله سراً ونكته لخلاف مقتضى الظاهر، وما يفهم هذا المعنى من الآية الا باستعانه الرمل، لا بل بالوحي و نزول جبرئيل عليه السلام.

و لعمر الحبيب أنه بهذا التفسير ألحقها بالالغاز و المعميات، و ما هذا الا التفسير بالرأى الممنوع شرعاً، و هذا ظاهر لمن له أدنى دربه بأساليب الكلام ثم أخذ فطانتة بيده و لاحظ المقام.

و الحاصل أن اراده صلاحه الجمعه من ذكر الله خلاف ظاهر الآية، و من المقررات و المسلمات فى الاصول امتناع أن يخاطب الله بشيء يريد خلاف ظاهره (1) من دون البيان، و الا- لزم الاغراء بالجهل، لان اطلاق اللفظ الظاهر الدلاله على معنى يوجب اعتقاد سامعه العالم بوضعه اراده لافظه منه ذلك المعنى، و ذلك معلوم بالوجدان الصحيح.

فاذا لم يكن ذلك المعنى مراد الالفاظ، كان اعتقاد السامع ارادته له جهلاً فاطلاقه مع عدم ارادته معناه الظاهر اغراء للسامع بذلك الاعتقاد الجهل، و لانه بالنسبه الى غير ظاهره مهمل، و لذلك كان مدار الاستدلال و الاحتجاج بالايات و الروايات من السلف الى الخلف على الظاهر المتبادر.

و قد عرفت أنهم عليهم السلام ما بينوا الذكر فى الآية بصلاحه الجمعه فى شيء من الاخبار المذكوره فى الاصول المتداوله بين الاصحاب، و الا لكان الاستدلال به أولى من الاستدلال بقول المفسرين، و خصوصاً على طريقه المستدل، بل الظاهر المتبادر من أغلب الروايات الوارده فى ذلك الباب أنه باق على عمومه، و قد

ص: ٤٧٦

١- ١) و لم يخالف ذلك الاشر ذمه قليله من الحشويه و المرجئه، فالاولون يجوزون أن يخاطب الله بالمهمل، و الآخرون يجوزون أن يعنى فى النصوص خلاف الظاهر من غير بيان، و مذهبهم قريب من مذهب الحشويه، لان اللفظ بالنسبه الى معنى خلاف ظاهره فى غير بيان مهمل «منه».

مرت اليه اشاره اجماليه، فذكر و تفكر.

نعم طريقه الاستدلال و ضوابط العربيه تخصصانه بالصلاه المذكور قبله، و قد علم أن المتبادر منها هو الصلاه المذكوره فى سائر الايات.

نعم لو كان ورد نص فى أن المخالفين فى عهده صلى الله عليه و آله كانوا متناقلين فى ذهابهم الى صلاه الجمعه، فنزلت حثاً لهم على ذلك و ترغيباً، لكان لما ذكره وجه، و ليس فليس، هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله.

قال قدس سره: و قال سبحانه يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (١) و قد فسر الذكر هنا أيضاً بصلاه الجمعه، فسامها الله تعالى ذكراً فى السورتين، و أمر بها فى احدهما، و نهى عن تركها و الاهمال بها و الاشتغال عنها فى الاخرى. و ندب الى قراءتهما فيها: اما وجوباً، أو استحباباً ليتذكر السامعون مواقع الامر و النهى، و موارد الفضل و الخسران، حثاً عليها و تأكيداً للتذكر (٢) بها، و مثل هذا لا يوجد فى غيره من الفروض، فان الاوامر بها مطلقه مجمله غالباً، خاليه عن هذا التأكيد و التصريح بالخصوص (٣).

أقول: و بالله التوفيق هذه الآيه كاختها السابقه و اللاحقه، بل لا دلالة فيها على ما رامه المستدل أصلاً. و أما ما ذكره فى ذيلها، فهو من قبيل الموعظه و النصيحه اللتين هما من دأب هؤلاء القائلين بالوجوب العيني، و ليس فيه ما يصلح للاستدلال أو يطمئن به البال، بل لا يسمن و لا يغنى من جوع، و لا يأمن من خوف.

مع أنه كلام قلده فيه الشيخ الحسين بن عبد الصمد الحارثي، فانه قال فى

ص: ٤٧٧

١- ١) سورة المنافقون: ٩.

٢- ٢) فى المصدر: للذكر.

٣- ٣) الشهاب الثاقب ص ١٦.

رساله له مسماه بالعقد الطهماسبي: ما أكد الله و لا رسوله و لا أهل بيته عليهم السّلام على أمر أكثر من التأكيد على الصلاه، و وقع النص و الإجماع على أنها أفضل الاعمال و صلاه الجمعه داخله فى ذلك. ثم قال: و ذهب كثير من العلماء الى أنها هى الصلاه التى أمر الله بالمحافظه عليها.

و هذا الرجل الحارثى أيضاً قد قلد فى كلامه هذا-أعنى فى قوله و ذهب كثير من العلماء رحمهم الله-زين المحققين، كما سيأتى مع ما فيه.

ثم ذكر كلاماً خطاياً أو شعرياً لا- يؤول الى طائل، و حاصله ما ذكره المستدل ملخصاً، الا أنه قال فى آخر كلامه: و هل شىء أحسن من أن يأمر الشاه بها فى أيام دولته، فيكون ثوابها و ثواب من يصلحها فى صحائفه الى يوم القيامه، و لعل توفيقات الالهيه اقتضت كون هذه السنه العظيمة مكتوبه فى صحائفه، لا زال مسدداً مؤيداً الى يوم الدين.

و أمثال هذه الكلمات و التملقات فى رسالته هذه أكثر من أن يحصى، و الغرض مفهوم، و المدعى معلوم على الفطن العارف.

تنبيه نبويه:

اعلم أنهم لم يفسروا الذكر هاهنا بصلاه الجمعه

، قال فى الكشاف بعد أن أبقي الذكر فى مقام التفسير على عمومه و لم يفسره بشىء: قيل: ذكر الله الصلوات الخمس، و عن الحسن جميع الفرائض، كأنه قال: عن طاعه الله. و قيل:

القرآن، و عن الكلبي الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه و آله (1).

و زاد فى مجمع البيان قوله و قيل: ذكره شكره على نعمائه، و الصبر على بلائه، و الرضا بقضائه. ثم قال: و هو اشاره الى أنه لا ينبغي أن يغفل المؤمن

ص: ٤٧٨

عن ذكر الله في بؤس كان أو نعمه، فان احسانه في جميع الحالات لا ينقطع (١).

و قد نسج على منوالهم المستدل في تفسيره الصافي، حيث قال: أي: لا يشغلكم تدبيرها و الاهتمام بها عن ذكره، كالصلاه و سائر العبادات (٢).

و هو دليل على عدم عثوره في ذلك على خبر و لا أثر، لانه وضع تفسيره هذا على ذلك.

و يدل عليه أيضاً أنه ما فسر هذه الآية عبد على بن جمعه الحويزى في تفسيره المسمى بنور الثقلين بشيء، بل لم يتعرض لها أصلاً، فانه كان قد تعهد في تفسيره هذا أن يذكر في بيان الايات ما يعثر عليه من الاخبار و الروايات، فكل ما خصصه به هؤلاء تفسير بالرأى.

و الحق مع الزمخشري عليه من الرحمن ما يستحقه، حيث أبقاه على حاله و لم يفسره بشيء، و نعم ما فعل «كذلك يفعل الرجل البصير» (٣) لان الذكر يعم الثناء و الدعاء و الصلاه و قراءه القرآن و الحديث و ذكر الحلال و الحرام، و أخبار الانبياء و الاوصياء عليهم السلام و الصالحين، و هو أعم من أن يكون باللسان أو الجنان أو الاركان.

و بالجمله كلما كان لله سبحانه، و هو غايته من الاعمال و التروك فهو ذكر،

ص: ٤٧٩

١-١) مجمع البيان ٢٩٥/٥.

٢-٢) تفسير الصافي ١٨٠/٥.

٣-٣) مصرع من أبيات موحد الجاهليه زيد بن عمرو بن فضل حيث يقول: أرباً واحداً أم ألف رب أدين اذا تقسمت الامور تركت اللات و العزى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير و قال الدواني: انه كان رسولا مبعوثاً على نفسه، و عرف الرسول بأنه إنسان مبعوث من الحق الى الخلق، و هو أعم من أن يكون ذلك الخلق مغايراً له بالذات أو بالاعتبار «منه».

حتى المباحات لو قصد فيها لله تعالى و فعل توصلنا الى عبادته انسلك سلك الذكر.

و لما كان لله تعالى مدخله في كل الاشياء جواهرها و أعراضها التي من فعل الله، أو من فعل العباد، من حيث الخلق أو الاقدار و التمكين و الحكم و الامر و النهي، كان كل شيء صالحاً لأن يقع موقِعاً لذكر الله، فالاعتبار اذن بالقصد و الملاحظه لله سبحانه أو لغيره، فتأمل و اعتبر و لا تكن من الغافلين.

فكيف يمكن تخصيص الذكر بصلاه الجمعه في مقام الاستدلال؟ مع عدم النص و القرينه، و هل هذا الا مجرد دعوى خال عن البينه و البرهان «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» و بما ذكرناه ظهر فساد قوله قال الله تعالى في محكم كتابه (١).

و أما قوله قدس سره «و ندب الى قراءتهما» فأقول: في أى موضع من القرآن ندب اليهما، و انه لا- عين له و لا أثر في موطن من مواطنه، و لا- في باطن من مواطنه. نعم ورد ذلك في بعض الاخبار المأثوره عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم ما بقى الليل و النهار.

اللهم الا أن يقرأ ندب على هيئه المفعول، و هو عن سياق كلامه قدس سره بعيد غايه البعد، و مع ذلك يلزم منه التفكيك و هو أيضاً قبيح.

و اعلم أن القائل بوجوب قراءه الجمعيتين في ظهر يوم الجمعه و الصدوق في الفقيه قال فيه: اقرأ في صلاه الظهر سوره الجمعه و المنافقين، فان نسيتهما أو واحده منهما و قرأت غيرهما ثم ذكرت فارجع اليهما ما لم تتعد نصف السوره،

ص: ٤٨٠

١- ١) اذ الذكر ليس نصاً و لا- ظاهراً في صلاه الجمعه، و هو المعنى بالمحكم، بل هو مشترك بين معان كثيره كما عرفت، و هو المراد بالمتشابه، فالايه من المتشابهات لا من المحكمات فتدبر «منه».

فان قرأت نصفها فتمم السوره واجعلها ركعتين نافله و سلم فيهما و أعد صلاتك بسوره الجمعتين.

ثم قال: و ما روى من الرخص فى قراءه غيرهما فى صلاه الظهر يوم الجمعة، فهى للمريض و المستعجل و المسافر (١). و أكده بروايات ذكرها.

و المشهور استحباب قراءتهما فيها، و الاحوط اختيارهما فى الظهر لروايه رواها الصدوق فى ثواب الاعمال (٢) و نقلها فى مجمع البيان (٣)، و ان كانت مجهوله بمحمد بن حسان، و للخروج عن الخلاف.

قال قدس سره: و قال عز و جل حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى (٤) خص الصلاه الوسطى بالامر بالمحافظة عليها من بين الصلوات بعد الامر بالمحافظة على الجميع، و الذى عليه المحققون أنها صلاه الظهر فى غير يوم الجمعة، و فيها هى الجمعة، و قال جماعه من العلماء: انها هى الجمعة لا غير، كذا قال زين المحققين طاب ثراه فى بعض فوائده (٥).

أقول: و بالله التوفيق فى الفقيه فى روايه زراره بن أعين الطويله نأخذ منها موضع الحاجه، قال قلت لابي جعفر عليه السلام: أخبرنى عما فرض الله من الصلوات؟

ص: ٤٨١

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٤١٥.

٢-٢) ثواب الاعمال ص ١٤٦. عن منصور بن حازم عن الصادق عليه السلام قال: من الواجب على كل مؤمن اذا كان لنا شيعه أن يقرأ فى ليله الجمعة بالجمعه و سبح اسم ربك الاعلى، و فى صلاه الظهر بالجمعه و المنافقين، فاذا فعل ذلك فكأنما يعمل بعمل رسول الله صلى الله عليه و آله و كان ثوابه و جزاؤه على الله الجنه. و ظاهر قراءتهما فى اولى المغرب و العشاء، فتأمل «منه».

٣-٣) مجمع البيان ٥/٢٨٣.

٤-٤) سوره البقره: ٢٣٨.

٥-٥) الشهاب الثاقب ص ١٦.

فقال: خمس صلوات في الليل و النهار، الى أن قال الامام عليه السّلام و قال: «حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى» و هي أول صلاه صلاها رسول الله صلى الله عليه و آله و هي وسط صلاتين بالنهار صلاه الغداه و صلاه العصر (١).

و في آيات الاحكام للراوندى عن زيد بن ثابت أن النبي صلى الله عليه و آله كان يصلى بالهاجره و كانت أثقل الصلوات على أصحابه، فلا يكون وراءه الا الصف و الصفان فقال: لقد هممت أن أحرق على قوم لا يشهدون الصلاه بيوتهم فنزلت هذه الآيه (٢).

و فيه دلالة ما على أن الصلاه الوسطى هي صلاه الظهر، و قد اختلف فيها فذهب الى كل صلاه سوى صلاه العشاء طائفه، و لم ينقل عن أحد من السلف أنها صلاه العشاء. و ذكر بعض المتأخرين أنها هي لانها بين صلاتين لا تقصران، كذا ذكره جليبي في حاشيته على المطول.

و قيل: هي احدى الخمس لا بعينها، أبهما الله تحريصاً للعباد على المحافظه على جميعها، كما في ليله القدر و ساعه الجمعه.

و قال الصدوق في الفقيه: و قيل أنزلت هذه الآيه يوم الجمعه و رسول الله صلى الله عليه و آله في السفر ففقت فيها، و تركها على حالها في السفر و الحضر، و أضاف للمقيم ركعتين، و انما وضعت الركعتان اللتان أضافهما النبي صلى الله عليه و آله يوم الجمعه للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام، فمن صلى يوم الجمعه في غير جماعه فليصلها أربعاً، كصلاه الظهر في سائر الايام (٣).

و في الكشاف: هي صلاه العصر. و عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال يوم الاحزاب:

شغلونا عن الصلاه الوسطى صلاه العصر ملا الله بيوتهم ناراً. و قال عليه السّلام: انها

ص: ٤٨٢

١- ١) من لا يحضره الفقيه ١/١٩٥-١٩٦.

٢- ٢) مجمع البيان ١/٣٤٢.

٣- ٣) مجمع البيان ١/١٩٦.

الصلاه التي شغل عنها سليمان بن داود حتى توارت بالحجاب.و عن حفصه أنها قالت لمن كتب لها المصحف اذا بلغت هذه الآيه،فلا تكتبها حتى أمليها عليك، كما سمعت رسول الله يقرأها فأملت عليه:و الصلاه الوسطى صلاه العصر.و عن عائشه و ابن عباس و الصلاه الوسطى و صلاه العصر بالواو.

فعلى هذه القراءه يكون التخصيص بصلاتين احدهما الصلاه الوسطى اما الظهر و اما الفجر و اما المغرب على اختلاف الروايات فيها و الثانيه العصر.

و عن ابن عمر هي صلاه الظهر.و عن مجاهد هي الفجر،و عن قبيصه هي المغرب (١).

و مشى على أثره البيضاوى.

و قال مولانا أحمد الاردبيلي رحمه الله فى آيات أحكامه بعد ذكر الآيه:كان الامر بمحافظه الصلوات بالاداء لوقتها،و المداومه عليها،بعد بيان أحكام الأزواج و الاولاد لثلا يليهم الاشتغال بهم عنها،و خصها بعد العموم للاهتمام بحفظها لافضليتها.

ثم قال و قيل:هي مخفيه كساعه الاجابه و اسم الله الاعظم،لان يهتموا بالكل غايه الاهتمام،و يدركوا الفضيله فى الكل،فهى تدل على جواز العمل المبين لوقت من غير جزم بوجوده،مثل عمل ليله القدر و العيد و أول رجب و غيرها مع عدم ثبوت الهلال،و قد صرح بذلك فى الاخبار.

ثم قال بعد كلام:فدلت الآيه على وجوب محافظه الصلوات،خرج ما ليس بواجبه منها اجماعاً،بقى الباقي منها تحت العموم،فلا يبعد الاستدلال بها على وجوب الجمعة و العيدين و الايات أيضاً (٢).

أقول:قوله«اجماعاً»قيد للسلب،أى:خرج صلوات عدم وجوبها اجماعى

ص:٤٨٣

١-١) الكشاف ٣٧٦/١.

٢-٢) زبده البيان ص ٤٩-٥٠.

من كونها داخله في كونها مأموره بالمحافظه، و بقيت الصلوات المعلوم وجوبها، و مشكوكه مندرجه في عموم الآيه بعدم الدليل على التخصيص.

فحيثذ يمكن الاستدلال بالايه على وجوب الصلوات المشكوك وجوبها، بظهور الامر في الوجوب، خصوصاً الاوامر القرآنيه، و خصوصاً عند ملاحظه وجوب محافظه الصلوات المعلوم وجوبها، و مشاركه الصلوات المشكوك وجوبها معها في كونها متعلقه للامر بالمحافظه.

و فيه أن الآيه ظاهرها وجوب محافظه الصلوات الثابت وجوبها، فلو ثبت أن الجمعه و غيرها في هذا الزمان من تلك الصلوات وجبت محافظتها، و الا فلا.

فان ما ليس بثابت وجوبه من الصلوات لا يجب محافظتها و لا فعلها، اذ الاصل عدم الوجوب و براءه الذمه الى أن يقوم دليل يفيد اليقين أو الظن بخلافه، و لم يتم بعد دليل كذائي على وجوب الجمعه في هذا الزمان، و الا لم تكن من الصلوات المشكوك وجوبها.

مع أن الآيه على ما نقله الراوندى في آيات أحكامه عن زيد بن ثابت و قد مر، انما نزلت في الامر بمحافظه الصلوات المفروضه اليوميه، و كون الجمعه منها لم يثبت بعد.

و بالجمله اما أن يحمل الآيه على الامر بمحافظه الصلوات المفروضه اليوميه، أو مطلق الفريضه، أو مطلق الصلاه اليوميه، فريضه كانت أو نافله، أو مطلق الصلاه المأمور بها، يوميه كانت أو غير يوميه.

فعلى الاحتمالين الاولين لا وجه للاستدلال بها على وجوب ما لم يعلم وجوبه، لان كونه مندرجاً في الامر بالمحافظه حيثذ غير ظاهر.

و على الاحتمالين الاخيرين أيضاً لا يصح الاستدلال بها على وجوب الصلوات المشكوك وجوبها، لكون المحافظه المأمور بها حيثذ مطلقه جاريه في

النوافل أيضاً. فظهر أن ظاهر الآيه أحد الاحتمالين الاولين، لكون ظاهرها وجوب المحافظه.

فان قلت: يمكن ترجيح الاحتمال الثاني، بأن ما ذكرته انما يدل على تخصيص الصلوات بالفرائض، و أما تخصيصها باليوميه فلا دليل عليه، فحيث نقول: الصلوات المشكوك وجوبها التي ثبت وجوبها في زمان رسول الله صَلَّى الله عليه وآله مثل الجمعة و العيدين يمكن اثبات وجوبها في زمانها بما يدل على عموم الحكم الا زمان، و ان ادى بخطاب المشافهه ما لم يدل دليل على خصوصه.

قلت: يمكن الاستدلال على العموم ان دل ضروره الدين أو المذهب أو الإجماع على حرف الخطاب عن ظاهره، و هو فيما نحن فيه منتف.

ثم الكلام في الاستدلال بها على وجوب الجمعة على تقدير ترجيح الاحتمال الاول بالتبادر و كون الجمعة من اليوميه و ما عليه، ظاهر بما ذكرته من غير حاجه الى التفصيل.

هذا و في الفقيه عن النبي صَلَّى الله عليه وآله في جواب نفر من اليهود عن عله وجوب خمس صلوات و عن كونها في المواقيت المخصوصه، قال: و أما صلاه العصر فهي الساعه التي أكل آدم عليه السّلام فيها من الشجره فأخرجه الله من الجنه، فأمر الله عز و جل ذريته بهذه الصلاه الى يوم القيامه و اختارها لامتي، فهي من أحب الصلوات الى الله عز و جل و أوصاني أن أحفظها من بين الصلوات (١).

و في روايه أبي جعفر عليه السّلام أنه قال في بعض القراءات «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى» صلاه العصر «وَ قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» في صلاه الوسطى (٢).

ص: ٤٨٥

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٢١٢/١-٢١٣.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١٩٦/١.

و فى جوامع الجامع: روى عنهم عليهم السّلام أنها صلاة الظهر، و قيل: هى صلاة العصر، و روى ذلك أيضاً مرفوعاً، و قيل: صلاة الفجر، يدل عليه قوله «وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (١).

و فى مجمع البيان: قيل هى صلاة الظهر لتوسطه فى النهار، و قيل: العصر لتوسطه بين صلاة النهاريه و الليليه، و قيل: هى المغرب لتوسطه فى الطول و القصر، و قيل: هى العشاء الآخره لتوسطه بين صلاتين غير مقصورتين. و قيل:

هى الصبح لتوسطه بين الضياء و الظلام (٢).

و قال الراوندى فى آيات أحكامه: هى العصر فيما روى عن النبى صلى الله عليه و آله، و عن على عليه السّلام و عن ابن عباس و الحسين، و قال الحسين بن على المغربى: هى صلاة الجماعه، لان الوسط العدل، فلما كانت صلاة الجماعه أفضلها خصت بالذكر. ثم قال: و هذا وجه مليح، غير أنه لم يذهب اليه غيره.

و قال فى فصل آخر: و ذكر أنها الجمعه يوم الجمعة و الظهر سائر الايام، ثم ذكر أقوالا كثيره سبقت و جوهراً عديده سبق بعضها و سيأتى بعض آخر.

و فى القاموس: و الصلاة الوسطى المذكوره فى التنزيل الصبح، أو الظهر، أو العصر، أو المغرب، أو العشاء، أو الوتر، أو الفطر، أو الاضحى، أو الضحى، أو الجماعه، أو جميع الصلوات المفروضات، أو الصبح و الظهر (٣) معاً، أو صلاة غير معينه، أو العشاء و الصبح معاً، أو صلاة الخوف، أو الجمعة فى يومها و فى سائر الايام الظهر، أو المتوسطه بين الطول و القصر، أو كل من الخمس، لان قبلها صلاتين و بعدها صلاتين.

ص: ٤٨٦

١- ١) جوامع الجامع ص ٤٤.

٢- ٢) مجمع البيان ٣٤٣/١.

٣- ٣) فى المصدر: و العصر.

ابن سيده من قال:انها غير صلاه الجمعه فقد أخطأ،الا- أن يقوله بروايه مستنده الى النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قِيلَ: لا يرد عليه شغلونا عن الصلاه الوسطى صلاه العصر لانه ليس المراد بها في الحديث المذكور في التنزيل (١)الى هنا كلامه.

و جميع ما احتمله من الصلوات محتمل الا صلاه الضحى،فانها بدعه عندنا فهذا ما وصل الينا من الاقوال في الصلاه الوسطى.

ثم العجب العجيب و الامر الغريب من الفاضلين المشهورين المذكورين أنهما راما أن يستدلا بالايه على وجوب الجمعه و عينيتها في هذا الزمان،ثم استندا في ذلك الى قول المحققين.

فيا ليت شعري منهم أولئك المحققين الذين تمسكا بقولهم على اثبات مرامهما فلعلهما تشبثا فيه بما نقله الصدوق بلفظ القيل و قد مر،أو بما احتمله صاحب القاموس و أخذ منه غيره،أو بما قاله ابن سيده.

و لا بأس به،اذا الغريق يتشبث بكل حشيش،و لكنه مناف لقوله في المقدمه:

و الادله الشرعيه منحصره عندنا في هذه الثلاثه،فكيف يستدل بقول المحققين؟ مع عدم تحققه و مخالفته لكثير من الاخبار.

فانظروا يا أولى الابصار الى أولئك الاخبار،كيف يموهون الاحكام على الابرار؟و لا يبالون بما فيه من الاخطار و الانذار و من مؤاخذه الملك الجبار المدعو بالقهار،فنعوذ بالله من شرور أنفسنا و من سيئات أعمالنا (٢).

اعلم أن المستدل قدس سره نقل في آخر رسالته هذه عن زين المحققين أنه قال في آخر رسالته:قد وردت الاخبار بأن الصلاه اليوميه من بين العبادات بعد

ص: ٤٨٧

١-١) القاموس المحيط ٣٩١/٢-٣٩٢.

٢-٢) ليس الغرض من هذا الكلام الطعن على أولئك الاعلام كلا- و حاشا ثم كلا- و حاشا بل الغرض أن لا- يعتمد على استدلالهم بهذه الايات،و لا- سيما بالايين منها بمخالفته كثيراً من الاقوال و جلها و مصادمته غفيراً من الاخبار بل كلها كما عرفت «منه».

الايامن أفضل مطلقاً، و ورد أيضاً أفضل الصلوات اليوميه الصلاه الوسطى التى خصها الله تعالى من بينها بالامر بالمحافظه عليها، و أصح الاقوال أن الصلاه الوسطى هى صلاه الظهر و صلاه الظهر يوم الجمعه هى صلاه الجمعه على ما تحقق أو هى أفضل فرديها على ما تقرر (١).

أقول: هذا القول منه مناف لما نقله عنه المستدل فى هذا الموضع لتصريحه بأن أصح الاقوال أنها صلاه الظهر، الا أنه لما زعم أن صلاه الظهر يوم الجمعه هى صلاه الجمعه يلزم منه بناءً عما زعمه هذا كون الصلاه الوسطى يوم الجمعه صلاه الجمعه، لكنه لا يعطى أن الصلاه الوسطى عند المحققين هى صلاه الجمعه أو أنها صلاه الظهر فى غير يوم الجمعه و فيها هى الجمعه، و ذلك ظاهر.

ثم مما لا يقضى منه العجب أن المستدل كيف نقل عنه هذا فى أول رسالته و ذلك فى آخرها من غير تعرض للجمع بينهما و أنى له ذلك؟ مع ما بينهما من التهافت و التساقط، و هل هذا منه قدس سره الا خبط بعد خبط، أعاذنا الله و اياكم عنه و عن أمثاله.

المناقشه فى الروايات النبويه الداله على وجوب

أشاره

صلاه الجمعه عيناً]

قال قدس سره: الباب الثانى فى الدليل على عينيه وجوب الجمعه من كلام رسول الله صلى الله عليه و آله، روى العامه و الخاصه فى كتبهم الفقهيه و غيرها أحاديث عن النبى صلى الله عليه و آله بعضها صريح فى الوجوب العينى المستمر، و بعضها ظاهر فى ذلك حيث لا اشعار فيه بالتخيير بينها و بين غيرها، و لا يتوقفها على شرط من اذن و غيره فمن ادعى شيئاً من ذلك فعليه الدليل.

ص: ٤٨٨

منها: قوله «الجمعه واجبه على كل مسلم الا اربعة عبد مملوك، أو امرأه، أو مريض، أو صبي».

و منها: قوله في خطبه طويله حث فيها على صلاه الجمعه «ان الله تعالى فرض عليكم الجمعه، فمن تركها في حياتي أو بعد موتي و له امام عادل استخفافاً بها أو جحوداً لها، فلا جمع الله شمله و لا بارك له في أمره، ألا و لا صلاه له، ألا و لا زكاه له، ألا و لا حج له، ألا و لا صوم له، ألا و لا بر له حتى يتوب».

و ظاهر أن لفظ الامام في مثل هذا الموضع انما يطلق على امام الصلاه دون امام المعصوم أو المنصوب من قبله عليه السلام، و هذا مما لا يخفى على من له أدنى معارفه بالاخبار، مع أن قوله صَلَّى الله عليه و آله «امام عادل» على أن في بعض الروايات و رواه العامه هكذا: و له امام عادل أو فاجر.

و منها: قوله صَلَّى الله عليه و آله «من ترك ثلاث جمع متعمداً من غير عله ختم الله على قلبه بخاتم النفاق».

و منها: قوله «لينتهين أقوام عن ودعهم الجمعات أو ليختمن الله على قلوبهم ثم ليكونن من الغافلين» و لو كان الوجوب تخييرياً لما توعد على تركها بالنفاق أو الطبع على القلب و الختم عليه اللذين هما علامتا الكفر و العياذ بالله، فان ترك أحد الواجبين التخيريين لا يوجب ذلك (1).

أقول: و بالله التوفيق، الحديث الاول مجمل، حيث سكت فيه عن بيان العدد المعتبر، و عن ذكر الامام و الخطبه، و القعه بين الخطبتين، و الجهر بالقراءه و جوباً أو استحباباً، و عن ذكر القنوت و غيرها من الشروط المعتبره اتفاقاً.

مع أن الاستثناء الواقع فيه بظاهره غير مستقيم، اذ الجمعه موضوعه عن

ص: ٤٨٩

تسعه:الصغير، والكبير، والمجنون، والمسافر، والعبء، والمرأة، والمريض، والاعمى و من كان على رأس فرسخين، لا عن أربعة، و سيأتي بهذا التفصيل في خير زواره. فان قلت:الجمعه فيه معرفه و هو للعهد، فالمراد أنها واجبه بشروطها.

قلنا:و من تلك الشروط الامام العادل، فيرجع الى الثاني، فنسوق الكلام اليه. فنقول:هو مفصل بالاضافه اليه، فهو حاكم عليه و مفسر له، و قد ذكر فيه الامام و وصف بالعداله.

و من المقرر في مقره أن تعليق الشيء على الوصف دليل عليه ذلك الوصف لذلك الشيء، مع ما اشتهر بين المحصلين من أن الحكم الواقع في كلام مقيد موجباً كان الكلام أو منقياً، إنما هو راجع الى القيد.

فعلى هذا لا بد في وجوبها من حضور امام عادل، و لا أقل من حضور نائبه المنصوب من قبله لفعالها أو الاعم، فهذا الحديث دليل تام على نقيض مدعاه، فايراده له في هذا الباب من قبيل اهداء السلاح الى الخصم حال الجدل، فهو لنا لا علينا، و ليس له بل عليه، لانه قد انتصب لاثبات وجوبها العيني من غير توقفه على شرط، و ما سمعناه منه في هذا المقام دليلاً على ذلك المرام الا قوله، و ظاهر (1) أن لفظ الامام في مثل هذا المقام انما يطلق على امام الصلاه دون المعصوم.

فيا ليت شعري بأى دليل عن له أن المراد به في هذا الاطلاق امام الصلاه دونه، أ هذا اطلاق لغوى أم عرفى عام أو خاص.

بل نقول:المتبادر من اطلاق الامام في عرف الشرع هو المعصوم عليه السلام، .

ص: ٤٩٠

١- ١) هذا خلاف الظاهر، لان اطلاق المطلق ينصرف الى الفرد الكامل منه، لانه المتبادر منه الى الذهن، و غيره يحتاج الى قرينه أو قيد زائد، و انما ذكر الامام منكرًا لتعدد امام الاصل بحسب الازمان، فتجب الجمعه على كل أناس بامامهم «منه»

كما يدل عليه من مات و لم يعرف امام زمانه مات ميتة جاهليه. و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله: ابني هذا امام ابن امام أخو امام أبو أئمه تسعه تاسعهم قائمهم. و قوله تعالى يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ (١).

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

فهذا و أمثاله صريحه فى أن المراد بامام عادل فى الاخبار هو المعصوم من آل الرسول لا امام الصلاة، الا أن تكون هناك قرينه مخصصة بغيره، و أما بدونها فالتبادر منه هو امام الاصل.

و نقل فى الكشاف عن بعضهم فى قوله تعالى وَ اجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إماماً (٣) ان الآية تدل على أن الرئاسة فى الدين يجب أن تطلب و يرغب فيها (٤) و التبادر من أقوى امارات الحقيقة، فتكون حقيقه شرعيه فيه.

و قد تقرر فى الاصول أنه اذا صدر من الشارع ماله محمل لغوى و محمل شرعى، كالطواف بالبيت صلاه (٥)، فمثل هذا لا يكون مجملاً. بل يحمل على المحمل الشرعى، لان عرف الشارع أن يعرف الاحكام الشرعيه، و لذلك بعث و لم يبعث لتعريف الموضوعات اللغويه، فكان ذلك قرينه موضحة للدلاله، فلا اجمال.

ص: ٤٩١

١-١ (١) سورة الاسراء: ٧١.

٢-٢ (٢) وسائل الشيعة ٩٩/١٩-١٠٠.

٣-٣ (٣) سورة الفرقان: ٧٤.

٤-٤ (٤) الكشاف ١٠٢/٣.

٥-٥ (٥) فانه يحتمل أن يسمى صلاه فى اللغه و انه كالصلاه فى اشتراط الطهاره فيه «منه»

و لذلك حمل المستدل قدس سره في الوافي في باب من يصلى على الميت الامام المطلق عليه، حيث قال في بيان حديث رواه طلحه بن زيد عن الصادق عليه السلام قال: اذا حضر الامام جنازه فهو أحق الناس بالصلاه عليها (١). أن المراد بالامام المعصوم عليه السلام.

و كذا قال في بيان خبر آخر رواه النوفلي عن السكوني عن أبي جعفر عن أبيه عن آبائه عليهم السلام قال قال أمير المؤمنين عليه السلام: اذا حضر سلطان من سلطان الله جنازه فهو أحق بالصلاه عليها ان قدمه الولي، و الا فهو غاصب (٢) ان المراد بسلطان الله الامام المعصوم، فان سلطنته من قبل الله عز و جل على عباده سلطنه ذاته حقيقه.

و قال في مجمع البيان في ذيل كريمه إني جاعلك للناس إماماً (٣) الامام المقتدى به في أفعاله و أقواله (٤).

و في الكشف: هو اسم من يؤتم به كالآزار لما يؤثر به، يعنى يأتون بك في دينهم (٥).

فالمراد بالامام في هذا المقام من له رئاسه عامه في أمر الدين و الدنيا خلافه عن النبي صلى الله عليه و آله، و التقييد بالعدل احتراز عن أئمه الجور و نوابهم، نظير ذلك ما وقع في عبارات أصحابنا من أن الجمعه لا تتعقد أو لا تجب الا بالامام العادل أو نائبه، و في بعضها بالسلطان العادل.

ص: ٤٩٢

١- ١) وسائل الشيعه ٨٠١/٢، ح ٣.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٨٠١/٢، ح ٤.

٣- ٣) سوره البقره: ١٢٤.

٤- ٤) مجمع البيان ٢٠١/١.

٥- ٥) الكشف ٣٠٩/١.

قال فى مجمع البيان:فرض الجمعة لازم جميع المكلفين الا أصحاب الاعذار و عند الشرائط لا تجب الا عند حضور السلطان العادل، أو من نصبه السلطان للصلاه (١).

و قال المرتضى علم الهدى فى أجوبه المسائل الميفارقيات:لا جمعه الامع امام عادل أو من نصبه الامام (٢)(٣).و فى كلام آخر له فى الفقه الملكى و الاحوط أن لا يصلى الجمعة الا باذن السلطان و امام الزمان.

و قال العلامة فى التذكرة:و يشترط فى وجوب الجمعة عداله السلطان و هو الامام المعصوم، أو من يأمره بذلك،عند علمائنا أجمع.

و قال الراوندى فى آيات أحكامه:و عند اجتماع شروطها لا تجب الا عند حضور سلطان عادل أو من نصبه،على أن قوله صلى الله عليه و آله فى مقام الخطبه و الموعظه و النصيحه لاصحابه أو بعد موتى و له امام عادل كالنص على المعصوم،لانه صلى الله عليه و آله لما كان عالماً بأن بعد انقضاء مدته الشريفه و أيامه المنيفه،تظهر فى أمر الدين و الدنيا نزغات،و تبدو بين أمتة نزاعات فى أمر الخلافه و الامامه.

و بالآخره ينجر المآل لما غلبته الرجال نبه فى خطبه الشريفه و أوماً فيها ايماءً لطيفاً الى ما هو الحق من أمر الامامه،و ان الاقتداء بهؤلاء الكفره الفجره فى صلاه الجمعة غير مسوغ،فيجب ترك حضور جمعاتهم مهما أمكن،و هو لا- يوجب ما يوجب مع امام عادل من الامور التى ذكرها،و هذا أمر جلى لمن له أدنى فطانه و أخذها بيده و أنصف من نفسه.و لذلك ما حمله الزمخشري فى هذا

ص: ٤٩٣

١- ١) مجمع البيان ٢٨٨/٥.

٢- ٢) أجوبه المسائل الميفارقيات المطبوع فى رسائل الشريف المرتضى ٢٧٢/١.

٣- ٣) لا يذهب عليك أن هذا عباره الحديث المذكور بعينها،فهو صريح أيضاً فى أنه حمله على المعصوم عليه السلام دون امام الصلاه،فتنبه و لا تكن من الغافلين «منه».

الحديث على امام الصلاة، بل حمله على ما حملناه عليه كما سيأتى.

و قال الشهيد فى الذكرى فى فصل صلاه الجمعة بعد نقل هذا الحديث:

و شروطها سبعة: الاول السلطان العادل و هو الامام أو نائبه اجماعاً منا لما مر (١).

و أشار بقوله «لما مر» الى قوله صلى الله عليه و آله «و له امام عادل» فجعل الحديث سند اجماع الطائفة الناجية، و هو صريح فى أنهم باجمعهم حملوا الامام المذكور فيه على المعصوم دون امام الصلاة، فحمله عليه و دعوى الظهور فيه ثم القول بأن هذا مما لا يخفى على من له أدنى معارفه بالاخبار، تعريضاً عليهم بأنهم غير عارفين بها سمح ركيك لا وقع له بل غير مسموع و لا يلتفت اليه.

كيف لا و قد بلغ الشهيد فى تدريبه بالاخبار و معرفته بها الى أن صنّف اللمعه فى بلاد المخالف مده سبعة أيام لا غير، و هذا منه قدس سره كاد يكون من الكرامات، فكيف يمكن القول بعدم معرفته بالاخبار و الحال هذه؟ فالقول قوله اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام

فهذا الحديث كما اعترف به المستدل و هو الحق حديث شائع ذائع مستفيض وارد فى طرق الخاصه و العامه، و قد فهم منه علماؤهما اشتراط الامام أو نائبه فى وجوبها العينى، فلو لم يكن فى تلك المسأله خبر غيره لكان كافياً، فما ظنك مع وجود غيره؟ فمنه ما رواه فى الفقيه عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين، و لا تجب على أقل منهم: الامام و قاضيه، و مدعي حق و شاهدان، و الذى يضرب الحدود بين يدي الامام (٢).

فهذا حديث مفصل مصرح فيه بأن المراد بالامام هو المعصوم عليه السلام و بقاضيه

ص: ٤٩٤

١- ١) الذكرى ص ٢٣٠.

٢- ٢) من لا يحضره الفقيه ١/٤١٣.

نائبه المنصوب من قبله، والحديث المجمل يحكم عليه المفصل، مع ما فيه من الدلالة الصريحة الواضحة الغير الخفيه المؤيد بالروايه الاتيه و غيرها.

على أن الجمعه لا تجب الا حيث يقام فيه الحدود و تنفذ فيه الاحكام، و من شروطها الامام أو من يقوم مقامه عليه السّلام، و هو ظاهر غير خفي «الا على آكه لا يبصر القمر (١)».

و قال فى الذكرى بعد نقله: و فيه اشاره الى أن الاجتماع المدنى لا- يتم الا بهؤلاء، و الجمعه تتبع التمدن، لانها انما تجب على المستوطنين (٢).

و منه ما رواه فى التهذيب فى باب العمل فى ليله الجمعه و يومها عن على عليه السلام قال: لا جمعه الا فى مصر تقام فيه الحدود (٣).

و هو كما ترى كسابقه صريح فى أن وجوبها بل صحتها منوطه بزمان حضور الامام المفترض الطاعه المبسوط اليد المتمكن القادر على اقامه الحدود بأسرها حتى ارش الخدش على وجه السلطنه و الاستيلاء، لان فى غير هذا الزمان لا يمكن اقامتها كما ينبغى، على ما يرشد اليه خبر: و لا أقيم فى هذا الخلق حد منذ قبض الله أمير المؤمنين عليه السلام.

و منه ما فى عيون أخبار الرضا عليه السّلام حيث قال: فان قال فلم جعلت الخطبه؟ قيل: لان الجمعه مشهد عام. فأراد أن يكون الامام سبباً لموعظتهم و ترغيبهم فى الطاعه، و ترهيبهم من المعصيه، و توقيفهم على ما أراد من مصلحه دينهم و دنياهم و يخبرهم بما ورد عليه من الافاق، و من الاهوال التى لهم فيها المضره و المنفعه.

فان قال: فلم جعلت خطبتين؟ قيل: لان تكون واحده للشاء و التحميد

ص: ٤٩٥

١- ١) أوله: «لقد ظهرت فلا يخفى على أحد» منه».

٢- ٢) الذكرى ص ٢٣١.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٢٣٩/٣، ح ٢١.

والتقديس لله عز وجل، والآخرى للحوائج والاعذار والانداز والدعاء، وما يريد أن يعلمهم من أمره ونهيه وما فيه الصلاح والفساد (١).

وهو أيضاً صريح في أن الامام لا بد وأن يكون مفترض الطاعة عالمياً بجميع الاحكام والامور المتعلقة بانتظام المملكة والسلطنة وما فيه صلاح أحوال الرعية وفسادها، خبيراً بما فيه مضارهم ومنافعهم في معاشهم ومعادهم ليأخذوا منه في كل أسبوع كل ما يحتاجون اليه من الاحكام الدينيه والامور الدنيويه، وهو ظاهر.

فاما أن يجعله عليه السلام لنفسه، أو يأذن فيه لمن يراه أهلاً لذلك.

فبهذه الاخبار ونظائرها مثل ما سنقل من الصحيحه الكامله ومن الأمالي وغيرهما يمكن تخصيص العمومات وتقييد الاطلاقات، اذ الجمع بين الاخبار اذا تناقضت وتدافعت مهما أمكن خير من اطراح بعضها رأساً، مع أن الخاص والمقيد مقدمان على العام والمطلق، فالعمل بهما متعين.

وبذلك يظهر بطلان ما استدلوا به من الاستصحاب على وجوبها العيني على تقدير كونه حجه، حيث قالوا: وجوبها حال حضور الامام أو نائبه ثابت، فيستصحب الى أن يحصل الدليل الناقل، مع أنا لا نسلم أن اللازم منه مطلق الوجوب، بل الوجوب المقيد بحال الحضور، فلا يتم استصحابه حال الغيبه.

و أما ما أجابوا به عن هذا المنع بأننا لا نسلم أن الوجوب الثابت حال الحضور مقيد به، بل هو ثابت مطلقاً من غير أن يتقيد به، و من قال بالتقييد فعليه الدليل، فهو خارج عن قانون المناظره، لكونه منعاً على منع، فهو غير مسموع، اذ المانع يكفيه الاحتمال ولا يطالب بالدليل، مع أنه يستند في ذلك الى البراءه الاصليه الى أن يثبت خلافها، ولم يثبت بعد.

و أيضاً فانهم في الحقيقه يقيمون وجوبها في هذا الزمان على وجوبها في الزمان

ص: ٤٩٦

السابق، فله أن يقول: لعل عله الحكم فى الاصل الوصف الكذائى، و هو كونها واقعه حال حضوره أو حضور نائبه، فعليهم أن يبطلوا هذا الاحتمال، فهو أحق أن يطالبهم بالدليل، بل له أن يقول: جواز العمل بالاستصحاب انما هو عند فقد النص و الدليل الشرعى لا مطلقاً، و لو مع دلالة دليل شرعى على خلافه كما هنا، فالعمل بالاستصحاب هنا رد للنص و الإجماع به، و مثله غير جائز عند القائلين بجواز العمل به أيضاً.

و أما سائر الاستصحابات فان كان عليه دليل من اجماع أو نص يدل على بقاء ما كان على ما كان فهو حجه، و الا فلا.

و بذلك أيضاً يظهر بطلان ما استدلوا به من التأسى على وجوبها العينى، لاحتمال أن يكون الوجوب مقيداً بشرط حاصل بالنسبه الى النبى و من يقوم مقامه عليه السلام غير حاصل بالنسبه اليها، و مجرد الاحتمال كاف لنا فى هذا المقام، و لا نحتاج الى اثباته، مع أنى قد أثبتناه بالادله السابقه، فظهر بطلان كل ما ذكره المستدل فى الباب الخامس من رسالته هذه الاشبهه زين المحققين و سيأتى بما يدفعها فى آخر رسالته ان شاء الله تعالى.

قال أستاذ أستاذنا المحقق المدقق رفع الله درجاتهما فى شرح الدروس:

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب اثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه، و هو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام المأخوذ فيه الى شرعى و غيره، فالاول مثل ما اذا ثبت الحكم الشرعى بنجاسه ثوب أو بدن مثلاً فى زمان، فيقولون بعد ذلك الزمان أيضاً يجب الحكم بالنجاسه اذا لم يحصل اليقين بما يرفعها، و الثانى مثل ما اذا ثبت رطوبه ثوب فى زمان، فبعد ذلك الزمان أيضاً يحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

و ذهب بعضهم الى حججه بقسميه، و بعضهم الى حججه القسم الاول، و استدل

كل من الفريقين بدلائل المذكوره فى محلها، كلها قاصره عن افاده المرام، كما يظهر عند التأمل فيها، و لم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير الى ما هو الظاهر عندنا فى هذا الباب.

فنقول: الظاهر أن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجيه فيه أصلاً بكلاً قسميه، إذ لا دليل عليه تماماً لا عقلاً و لا نقلاً. نعم الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر، و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا و وقت كذا مثلاً، معين فى الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً.

فحينئذ اذا حصل ذلك الحكم، فيلزم الحكم باستمراره الى أن يعلم وجود جعل مزيلاً له، و لا- يحكم بنفيه بمجرد الشك فى وجوده، و الدليل على حجيته أمران:

الاول: أن ذلك الحكم: اما وضعى، أو اقتضائى، أو تخيىرى، و لما كان الاول أيضاً عند التحقيق يرجع اليهما فينحصر فى الاخيرين، و على التقديرين يثبت ما ذكرنا.

أما على الاول، فلأنه اذا كان أمر أو نهى بفعل الى غايه مثلاً، فعند الشك بحدوث تلك الغايه لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال و الخروج عن العهده، و ما لم يحصل الظن لم يحصل الامتثال، فلا بد من بقاء ذلك التكليف عند الشك أيضاً و هو المطلوب.

و أما على الثانى، فالامر كما لا يخفى.

و الثانى ما ورد فى الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فان قلت: هذا كما يدل على حجيه المعنى الذى ذكرته، كذلك يدل على حجيه ما ذكره القوم، لانه اذا حصل اليقين فى زمان، فينبغى أن لا ينقض فى زمان آخر بالشك، نظراً الى الروايه، و هو بعينه ما ذكره.

قلت:الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينتقض به،و المراد بالتعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لو لا- الشك،و فيما ذكروه ليس كذلك،لان اليقين بحكم فى زمان ليس مما يوجب حصوله فى زمان آخر لو لا عروض الشك،و هو ظاهر انتهى كلامه طاب منامه.

و أنت خبير بأن الدليل الشرعى لم يدل على أن الجمعه الواجه فى الزمان السابق ثابت وجوبها بلا اشتراط بشىء أصلا الى أن يثبت المزيل،و مع ذلك فقد ثبت بدلاله اجماع الطائفه و الاخبار السابقه و غيرها على أنها مشروطه بحضور الامام أو نائبه.

على أن المتحققه فى الزمان السابق غير ممكن ان تحقق فى هذا الزمان،لان تحققها فى ذلك الزمان كان بتحقيق الامام أو نائبه،و هو غير ممكن فى هذا الزمان، فلا تكون هى هى،فكيف يدل الدليل على بقاء ما كان على ما كان.

هذا و لارجع الى ما كنا فيه،فنقول:و أيضاً فان من المقررات و المسلمات فى الاصول أن الخطابات العامه للمشافهه الوارده على لسان الرسول ليست بخطابات لمن بعدهم،و انما يثبت حكمها لهم بدليل آخر من نص أو اجماع أو غيرهما.

و أما بمجرد الصيغه فلا،لان الخطاب توجيه الكلام الى الغير لتفهيمه، و اذا امتنع توجيهه الى الجمادات بل الى المجانين و الصبيان الغير القابلين للفهم، فتوجيهه الى المعدوم أجدر بالامتناع لكونه من الفهم أبعد،فقوله«فرض عليكم الجمعه»مختص بالموجودين فى عهدہ صلی اللہ علیہ و آلہ،و تعديه حكمه الى غيرهم محتاجه الى دليل آخر،فأما بمجردة فلا.

فان قلت:فمن تركها فى حياتى أو بعد موتى،دليل على التعديه.

قلت:غير مسلم،فان معناه فمن تركها منكم،و هو الظاهر من السياق.نعم

لو كان سياق الحديث هكذا: ان الله قد فرض على امتي الجمعة لكان قوله «فمن تركها» الى آخره قرينه التعديده، و على تقدير التسليم فهو مقيد بالامام العادل، و ليس فليس، و بذلك ينكشف حكم تلك الاحاديث المطلقة العامه بثلاثتها، فان ما من عام الاوقد خص، جمعاً بين الاخبار.

مع أن المتبادر من قوله صلى الله عليه و آله «ليتهين أقوام عن ودعهم الجمعات» الى آخره أنه تعريض لبعض السامعين التاركين و تهديد لهم، أو تخويف للغائبين الموجودين في عهده التاركين لها، و تحريص لهم على فعلها و الحضور لها.

على أن في متنه شيء يبعد صدوره عن من هو أفصح العرب، و قد أوتى جوامع الكلم، و هو قوله «عن ودعهم» فانهم متفقون على أن يدع لم يسمع من العرب ماضيه و لا-فاعله و لا مصدره، و لذلك جعلوا حذف الفاء دليلاً على أنه واو، اذ لو كان واحد منها مسموعاً مستعملاً عندهم لما كان لهذا الدليل وجه و لا- وقع، فتأمل و أما قوله «مع أن قوله امام عادل ليس في بعض الروايات العاميه» فهو كذلك كما في الكشاف، و لا يقام الجمعة عند أبي حنيفة الا في مصر جامع، لقوله عليه السلام «لا جمعه و لا تشريق و لا فطر و لا أضحى الا في مصر جامع» و المصر الجامع ما أقيمت فيه الحدود و نفذت فيه الاحكام، و من شروطها الامام، أو من يقوم مقامه، لقوله عليه السلام «فمن تركها و له امام عادل أو جائر» الحديث.

و قوله «أربع الى الولاة: الفىء، و الصدقات، و الحدود، و الجمعات» فان أم رجل بغير اذن الامام، أو من ولاة من قاض، أو صاحب شرطه لم يعجز (1).

و أنت و كل من هو قابل للخطاب خبيران بأنه حمل الامام في الحديث المذكور في الكتاب على من له رئاسه عامه في أمر الدين و الدنيا، عادلاً كان أو جائراً، كما هو مذهبه، لا على امام الصلاه كما فهمه المستدل قدس سره، و ادعى

ص: ٥٠٠

فيه الظهور مع خفائه على مثله على غزازه علمه و ثقوب فهمه، فكيف ظنك بالغير؟! نعم الجواد قد يكبو و الصارم قد ينبو، و حبك للشئ يعمى و يصم.

و لكن (١) هذه العلاوه و التأييد و ان كان يخرج الخبر عن التقييد، الا أنه يفسده و يسقطه عن درجه الاعتبار عند أولى الألباب و الابصار، فان الروايات الخاصيه مع كثرتها الغير المحصوره صحيحه المناطق متفقه الدلالات على اعتبار العداله فى الامام مطلقا.

فاذا كان هذا الخبر بهذا الطريق منافياً لها و مناقضاً، فهو غير معمول به عند الاصحاب و غير مقبول عندهم، لتصادمه كثيراً من الاخبار الصحيحه المقبوله مع اتفاق كلمتهم على وجوب كون الامام عادلا مطلقا، امام جماعه أو جمعه، كما هو صريح الاخبار، و سنتلو عليك طرفاً منها فى رساله مفرده معموله فيه إن شاء الله.

و المستدل رام بذلك اصلاح ما ظن فساده «و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر» (٢) مع أن هذه الروايه العاميه الوارده فى طريق العامه مناقضه لما رووه بطريق جابر عن النبي صلى الله عليه و آله أنه قال: لا تؤمن امرأه رجلا، و لا فاجراً مؤمناً، الا أن يقهره سلطان، أو يخاف سيفه أو سوطه.

فلا- يمكنهم أيضاً أن يعمموا فى الامام، بل لا بد لهم أن يعتبروا فيه العداله مطلقا، كما عليه اجماع الاصحاب هنا و فى الجماعه المطلقه، لظاهر قوله تعالى وَ لَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا (٣).

ص: ٥٠١

١- ١) هذا استثناء و استدراك من قوله «فهو كذلك» «منه».

٢- ٢) مصرع من أبيات الثعالبي من قصيده يهجو بها عجوزاً تزوجها لما رآها محلاه ثم انكشف سواآتها بعد التزويج، أول القصيده: عجوز تمت أن تكون نعيه و قد يئس الجنان و احدودب الظهر تروح الى العطار ينقى شبابها و هل يصلح العطار ما أفسد الدهر «منه»

٣- ٣) سورة هود: ١١٣.

و لا شك أن الاقتداء ركون، فتعميمهم يستلزم رد الكتاب و السنه، و تعميمنا يستلزم مع ذلك رد الإجماع أيضاً.

و بعد اللتيا و التي كيف يستقيم عند الطباع السليمه و العقول المستقيمه الاقتداء بالفاجر و الاهتداء بالعاهر، و تفويض الامور الدينيه اليه، و لا سيما أمر الصلاه التي هي معراج المؤمن و نور عينيه، و هي من أكمل أركان الدين و أفضل أعمال المسلمين، حتى أنها اذا قبلت قبل سائر الاعمال، و لو ردت ردت بواقئها.

و قل لي لو حكمت نفسك و جعلتها قاضيه في ذلك الامر الجسيم و الخطر العظيم هل ترضى بذلك من شىء؟! لا أظنك أن تكون ترضى عنه منه، فكن الحاكم دونى.

على أن الإجماع منعقد على عدم وجوبها العيني، كما نقله جماعه منهم الشهيد الثانى و العلامه الحلى، بل قاطبه المتأخرين، فانهم ذهبوا الى التخيير، كما صرح به الشيخ الحسين بن عبد الصمد الحارثى فى عقد الطهماسبى.

و أما قوله قدس سره «لو كان الوجوب تخييرياً لما كان كذا و كذا» فهو كلام قلده فيه زين المحققين، و الجواب عنه من قبل القائلين بالتخيير:

أما أولاً، فإنه محمول على المبالغه، و نظيره فى الاخبار كثير، مثل ما ورد أن من الملعونين من يأكل زاده وحده، مع أن أكل الزاد وحده مكروه، فذلك اللعن للمبالغه كالنائم وحده.

و أما ثانياً، فإنها لما كانت أفضل الواجبين، و هو معنى الاستحباب، بمعنى أنها واجبه تخييراً (1) أو مستحبه عيناً، كما فى جميع افراد الواجب المخير اذا

ص: ٥٠٢

١ - ١) يعنى: ليس المراد باستحباب الجمعه كونها مستحبه فى نفسها، بل المراد استحباب فعلها عوضاً عن الظهر الواجبه، و هي أيضاً واجبه لكن هي أفضل الواجبين كما فى العتق و غيره من خصال الكفار «منه».

كان بعضها راجحاً على الباقي و كان المكلف قد تركها تهاوناً و استخفافاً و جحوداً لفضلها ترتب على اعتقاده، هذا ما ترتب من النفاق و الطبع و الختم، فالسبب الاصلى فيه ذلك لا أصل الترك.

فان التهاون بالسنن و الرغبة عنها تال للكفر، كما يستفاد من قوله صَلَّى الله عليه و آله:

النكاح من سنتى فمن رغب عن سنتى فليس منى (١). و مما روى عن على عليه السلام:

الاغلف لا يؤم القوم و ان كان أقرأهم، لانه ضيع من السنن أعظمها و لا يقبل له شهاده و لا يصلى عليه، الا أن يكون ترك ذلك خوفاً على نفسه (٢).

حيث يظهر منه أن التهاون بها قادح فى العداله و موجب لعدم قبول الشهاده بل يدل على كفر المتهاون بها، لقوله عليه السلام «و لا يصلى عليه».

و لعل الوجه فيه أن الايمان هو التصديق بكل ما جاء به النبى و هذا منه، و لذلك نفى صَلَّى الله عليه و آله فى خطبته المذكوره عنه الصلاه و الزكاه و الحج و الصوم و البر و الدين، كما هو الموجود فى روايه الشهيد فى الذكرى، لان من شرائط قبول العبادات الايمان بالله و بجميع ما جاء به النبى صَلَّى الله عليه و آله، و هذا المستخف الجاحد مرتد كافر غير مؤمن به، و لذلك قال صَلَّى الله عليه و آله حتى يتوب. و فيه دلالة على قبول توبه المرتد بينه و بين الله، كما هو الصحيح.

و أما ثالثاً، فبأن هؤلاء لا ينكرون دلالتها على الوجوب العينى، بل يقرون بها و يذكرونها فى كتبهم الاستدلاليه فى هذا المقام، كما فى الذكرى و غيرها، لكنهم يخصونها بزمن حضور الامام العادل، كما هو منطوق هذه الروايه و غيرها، كما مر و سيأتى.

ص: ٥٠٣

١- ١) عوالى اللثالى ٢/٢٦١.

٢- ٢) وسائل الشيعه ٥/٣٩٦، ح ١.

و من العجب أنهم يستدلون بهذه الروايه (١) على وجوبها التخييري في هذه الزمان، كما أوماً اليه الشهيد، و المستدل جعلها دليلاً على وجوبها العيني في هذا الزمان «و للناس فما يعشقون مذاهب» (٢).

و أما رابعاً، فبأن لهم أن يقولوا وجوبها لو كان عينياً لوجب أن يصير بتركه جمعه واحده متعمداً أو متهاوناً كافراً، فما الوجه في توقفه على تركه ثلاث جمع و في بعض الروايات متواليه كما سيأتي.

قال الصادق عليه السلام: كل من ترك الصلاه قاصداً لتركها، فليس يكون قصده لتركها اللذه، فاذا نفيت اللذه وقع الاستخفاف، و اذا وقع الاستخفاف وقع الكفر (٣).

تنبيه:

الوجوب العيني في زمن الغيبه:

اما أمر بين رشه، و هو بعيد، لخلاف جم غفير من السلف و جمع كثير من الخلف، مع ثقب فهمهم و وصوب علمهم، و تصلبهم في الدين، و تتبعهم لاثار أئمه المعصومين عليهم السلام. أو أمر بين غيه، و هو أيضاً بعيد لمثل ما مر، أو أمر مشتبهه، فيجب تركه و اجتنابه و رد علمه الى الله و الى الرسول صلى الله عليه و آله و أولى الامر.

و قد ورد عنه صلى الله عليه و آله ما لا يدفعه مخالف و لا مؤالف من قوله صلى الله عليه و آله: حلال بين و حرام بين و شبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات، و من أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم (٤).

ص: ٥٠٤

١- ١) لانهم ينفون بها وجوبها العيني و ليسوا قائلين بالحرمة فيلزم التخيير «منه».

٢- ٢) مصراع من بيت مجنون العامري، أوله: و من مذهب [كذا] حب الديار لاهلها و للناس الى آخره «منه».

٣- ٣) وسائل الشيعه ٢٨/٣، ح ٢.

٤- ٤) عوالي اللثالي ٨٩/١.

فعدت تعادل الامارات على فرض التسليم وجب التوقف، فان الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في المهلكات، هذا ما عندنا و العلم عند الله و عند أهله.

هدايه فيها درايه

القائلون بالوجوب العيني على الاطلاق

قدحوا في روايه محمد بن مسلم السابقه ذكرها،أولاً- بأن من رجالها الحكم بن مسكين،و هو من المجاهيل، فلا يسوغ العمل بروايته،كذا قال المستدل في الباب السادس من رسالته هذه (١).

و هو كلام مأخوذ من كلام الفاضل الحلبي رحمه الله في المختلف،لكنه قال فيه في طريق روايه محمد بن مسلم الحكم بن مسكين،و لا يحضرني الان حاله فنحن نمنع صحه السند (٢).

و أجاب عنه الشهيد في الذكرى،بأن الحكم ذكره الكشي و لم يتعرض له بدم،و الروايه مشهوره جداً بين الاصحاب لا يطعن فيها كون الراوى مجهولاً عند بعض الناس (٣)انتهى كلامه طاب منامه.

و توضيحه:ان من المدح و كماله كون الرجل راوياً عن أحد من النبي أو الائمه عليهم السلام،و مذكوراً في كتب جماعه من أصحابنا قدس الله أسرارهم،لان الظاهر من الذكر و عدم التعرض له بأن مذهبه أو اعتقاده باطل أو أنه مجهول،أنه من الاماميه بدليل تصريحهم في من لا يكون كذلك بأحواله المذمومه و اعتقاده الغير الصحيح،كما لا يخفى مع أدنى تتبع.

ص: ٥٠٥

١- ١) الشهاب الثاقب ص ٦٦.

٢- ٢) المختلف ص ١٠٣، كتاب الصلاه.

٣- ٣) الذكرى ص ٢٣١.

فان أئمة الرجال الاماميه رضى الله عنهم و جزاهم عن الإسلام و أهله خير الجزاء يذكرون فى كتبهم الراوين بعد تفتيشهم عن أحوالهم، بحيث يظهر و يعرف مالهم تمام المعرفة و الظهور، سواء كانوا امامياً أو غيره من الشيعة و غيرها، و سواء كانوا من أصحاب الحجج عليهم السلام أو لا، لكن اذا كانوا مخالفتين أو مجهولين أو مذمومين اعتقاداً أو عملاً بجهه من الجهات صرحوا به، كما اذا كانوا ممدوحين أو موثقتين.

فاذا لم يصرحوا بمدحهم و لا بدمهم و لا بجهالتهم، فالظاهر عندهم أنه صحيح الاعتقاد امامى، كما يظهر ذلك أيضاً من كتب أئمة الرجال من المخالفتين فانهم اذا ذكروا مثله صرحوا بأنه رافضى أو شيعى أو خبيث أو ردى و أمثاله، و أصحابنا رضى الله تعالى عنهم لا يحتاجون فى بيان أصل اعتقاد كل رجل رجل من الاماميه بارتكاب ذكر زياده هذا المعنى فيه، الا أن يكون ممن يتوهم خلافه فيه، فيقولون فيه ما يرفع الوهم، مثل أنه امامى متقدم، أو له حظ فى الامر، أو قريب الامر، كما اذا كان حاله ظاهراً فى الدم، مثل عبيد الله بن زياد و بسر بن أرطاه و أمثالهما.

و الى ما ذكرناه مبسوطاً أشار بقوله «ذكره الكشى» و لم يتعرض له بدم، و ذلك ظاهر لمن له أدنى تتبع.

ثم انا نوضح المقام و نفصل الكلام ليظهر ما نحن فيه من المرام، فنقول:

و بالله التوفيق، قال الكشى: حكم بن مسكين المكفوف مولى ثقيف، و سيدكر إن شاء الله فى خالد بن ماد القلانسى، ثم قال فيه: ان الحكم هذا يروى عن خالد ذاك (1).

و قال الشيخ فى الفهرست: حكم بن مسكين الاعمى، له أصل روينا عن

ص: ٥٠٦

(١-١) راجع اختيار معرفه الرجال ٥٥/١.

عده من أصحابنا، عن أبي المفضل، عن ابن بطة، عن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير، عن الحسن بن محبوب، عن حكم الاعمى (١).

وقال النجاشي: حكم بن مسكين أبو محمد كوفي، مولى ثقيف المكفوف روى عن أبي عبد الله عليه السلام، ذكره أبو العباس، له كتاب الوصايا، كتاب الطلاق كتاب الظهار، أخبرنا الحسين بن عبيد الله، قال: حدثنا حميد بن زياد، قال:

حدثنا الحسن بن موسى الخشاب عن الحكم بكتاب الطلاق و الظهار (٢).

و سيذكر إن شاء الله في سعد بن عبد الله ثم قال فيه: إن عبد الله والد سعد ذاك روى عن الحكم هذا.

فهؤلاء الاثمه رضوان الله عليهم ذكروه و لم يتعرضوا له بدم، فهو أول دليل على وجاهته و مدحه و توثيقه عندهم لما مر، و لان من المدح أيضاً كون الرجل صاحب أصل من عبارات الحجج عليهم السلام، أو صاحب كتاب في الامور الدينيه و ما قرب منها، أو أنه تردد في جميع الروايات و الاصول في دفتر، مثل ابن الزبير و الحسين بن الحسن بن أبان، و اسماعيل بن مرار و غيرهم.

فاذا كان الرجل الامامى اجتهد و بلغ مجهوده في الدهور و المتطاولة و الازمان المتكاثره ليلا و نهاراً في تصنيف ما ذكرنا أو تأليف، أو اجتهد في احاديث الاثمه عليهم السلام و جمعها و جعلها أصلاً محفوظاً عن الاندراس و الغلط، أو أخذ الروايات من العلماء الكبار، أو روى عنه علماؤنا كذلك، فلا ريب أنه ممدوح في الشرع و عند أهله، و لا يخفى على أحد، كما في زماننا أيضاً.

و لذلك ترى أئمه الرجال قدس الله ضرائحهم يذكر ممن الرجال و يعدون

ص: ٥٠٧

١-١) راجع الفهرست ص ٦٢، فتأمل جيداً.

٢-٢) رجال النجاشي ص ١٣٦.

لهم كذا وكذا كتباً حتى يذكرون له كتاب المشيخه، و ان فلاناً بوبه كما فى ترجمه بشير و داود بن كوره و غيرهما، و يتطرقون اليهم و الى كتبهم بطرق متعدده و غير متعدده، و كانوا يتلذون عند الشيوخ المتفرقين فى اقصى البلاد و اذانيها شرقاً و غرباً، و يحصلون ذلك العلم فى الدهور المتطاولة و الازمان الخاليه مع تعب عظيم و املاق كثير، و خوف زائد من المخالفين تقيه.

و ترى أيضاً أنهم يدققون و يفتشون فى أن هذا الكتاب له أو الروايه، كما فى ترجمه محمد بن قيس البجلي و غيره، و لو لم يكن كون الرجل صاحب أصل و كتاب و تأليف و روايه، مع عدم التصريح بدم فيه مدحاً كلياً معتبراً شرعاً على ما ذكرنا، لكان ذكر ما ذكر فى محل العبث، كما فى كتاب رجال الشيخ رحمه الله كما لا يخفى.

و فى خطب كتاب رجال الشيخ و فهرسته و كتاب النجاشى رحمه الله تصريح بما ذكرنا، حيث قال: اما بعد فإنى وقفت على ما ذكره السيد الشريف أطال الله بقاءه و أدام توفيقه من تعبير قوم من مخالفينا أنه لا سلف لكم و لا مصنف - الخطبه (١).

و يظهر منها أن مدح الرجل بأن له مصنفاً و كتاباً أزيد و أكثر اعتباراً من مدحه بأن له أصلاً، اذ بالاول يدفع تعبير المخالفين علينا لا بالثانى، فانه يتضمن العلو فى العلم مع تعب صاحبه و اجتهاده فى الدين، و تقضى عمره فى تحصيل ما يعنيه و يجب عليه، و يعتبر فى الدنيا و الآخرة.

و الاصل على ما يظهر هو مجمع عبارات الحجج عليه السلام بعينها فقط، من غير أن يكون معنا اجتهاد و استنباط و غير ذلك. و الكتاب و المصنف يشتمل مع ما ذكر على الاستدلالات و الاستنباطات و عقلا.

ص: ٥٠٨

فظهر مما تلونا عليك أن الرجل اذا صنف كتاباً، أو ألفه، أو يكون صاحب أصل، أو يكون راوياً عن معتبر، أو يروى عنه المعتبر أيضاً و لا يذكر ذمه، فهو معتبر ممدوح.

و يوضح المطلوب أنه لو لم يكن كون الرجل كذلك مدحاً كلياً له، لصار كتاب الرجال للشيخ قدس سره عبثاً، و كذلك كثير من كتاب فهرسته و كتاب النجاشي، بلا نفع و فائده، فانه لا يذكر في أكثر كتاب الرجال في أبواب من يروى عنهم عليهم السلام و في أبواب من لم يرو الا الرجل و والده و موضعه و صناعته فقط بلا اشاره الى توثيقه أو مدحه. و كذا الحال في الصور الأخر. و لا يخفى جميع ما ذكرنا على من له التبعية التامة، فعليك به حتى تدعن بما سمعت، و الحمد لله وحده.

فظهر و ثبت أن الرجل ثقة جليل معتبر عظيم، لكونه صاحب أصل و كتاب تصنيف و روايه، و قد روى عنه جماعه من المعتبرين و الموثقين، كالحسن بن محبوب، و الحسن بن موسى الخشاب و عبد الله و غيرهم، من غير أن يقدح فيه (١) أو في أصله و كتابه أو روايته أو تصنيفه و تأليفه أحد من السلف و الخلف، فهو موثوق به عندهم، و هو أظهر من الشمس في رايحه النهار، و ان تقليد المستدل للفاضل مع أنه قال: و لا يحضرني الان حاله و لم يقدح فيه بدم لا ينفعه بل يضره.

ثم أقول: و هذه الروايه كما مرت رواها الصدوق في الفقيه، و قد قال في صدر الكتاب: و لم أقصد فيه قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووه، بل قصدت

ص: ٥٠٩

١ - ١) قال ملا- مراد التفرشى في بعض فوائده: من تحقق كونه من أهل المعرفة و لم يقدح فيه أحد، و أكثر العلماء الروايه عنه، يظن صدقه في الروايه ظناً غالباً، و انه لا يكذب على الائمه عليهم السلام، و هذا القدر كاف في وجوب العمل بروايته، و لا يحتاج الى أن يظن عدالته، بل يكفي أن لا يظن فسقه، لاستلزامه ظن وجوب التثبت في خبره «منه».

الى ايراد ما أفتى به و أحكم بصحته،و اعتقد فيه أنه حجه فيما بينى و بين ربي تقدره و تعالت قدرته (١).

و مع ذلك فقد قال فى رجال مشيخته:و ما كان فيه عن محمد بن مسلم الثقفى فقد رويته عن على بن أحمد بن عبد الله بن أحمد بن أبى عبد الله،عن أبيه،عن جده أحمد بن أبى عبد الله البرقى،عن أبيه محمد بن خالد،عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم (٢).

و هو كما ترى ليس فيه الحكم،مجهولاً- كان أو معلوماً و معلولاً.نعم هو مذكور فى طريق الشيخ فى التهذيب،حيث روى عن محمد بن أحمد بن يحيى،عن محمد بن الحسين،عن الحكم بن مسكين،عن العلاء،عن محمد بن مسلم لكنك قد عرفت جلاله قدر الرجل و عظمتهم عندهم.

و من العجب أن أكثر من تأخر عن العلامة قلدوه فى حكمهم بمجهوليته، مع أنه لم يحكم بها فيه،بل قال:و لا يحضرنى الان حاله.و هو لا- يعطى كونه مجهولاً عنده.و على تقديره فقول الشهيد:و الروايه مشهوره جداً بين الاصحاب لا يطعن فيها كون الراوى مجهولاً عند بعض الناس.متوجه متين،لما عرفت.

و اعلم أن لمحمد بن مسلم كتاباً سمي أربعمائه مسأله فى أبواب الحلال و الحرام،و كان ذلك الكتاب عند الصدوق رحمه الله،كما يظهر مما ذكره فى صدر الكتاب،فلا يضر ضعف طريقه اليه و لا جهالته.

و من الغريب أن الفاضل الملقب بالمجلسى رحمه الله بعد اعترافه بمثل ذلك فى أوائل شرحه على الفقيه،حيث قال:طريق الصدوق الى كتابه و ان كان فيه جهاله،لكنه لا يضر لما ذكر مراراً أنه من كتابه المعروف.

ص:٥١٠

١-١) من لا يحضره الفقيه ١/٢-٣.

٢-٢) من لا يحضره الفقيه ٤/٢٢٤.

و هذا منه اشارته الى ما ذكره قبله بقوله: فان كان صاحب الكتاب ثقه بكون الخبر صحيحاً، لان الظاهر من نقل السند الى الكتاب المشهور المتواتر مجرد التيمن و التبرك، سيما اذا كان من الجماعه المشهورين، كالفضيل بن يسار و محمد بن مسلم، فان الظاهر أنه لا يضر جهاله سندهما.

و قال فى موضع آخر: كان المتعارف بين قدمائنا اطلاق الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه، واقترن بما يوجب الوثوق به و الركون اليه و ذلك بأمر و عدها، الى أن قال: و منها وجوده فى أصل معروف الانتساب الى أحد من الجماعه الذين أجمعوا على تصديقهم، كزراره و محمد بن مسلم و الفضيل بن يسار.

قال (1) فى باب وجوب الجمعه فى مقام القدح فى روايه محمد بن مسلم المذكوره: ان الخبر لا يخلو من ضعف سنداً.

أقول: هذا هو الحق، لان طريق الصدوق الى محمد هذا ضعيف باصطلاح المتأخرين لا مجهول، كما أفاده أولاً. و لكنك قد عرفت أنه لا يضر، فبين كلاميه قدس سره تناقض من الجهتين، فتأمل ثم اذعن بما سمعت، و كن من المحققين الذين يعرفون الرجال بالحق لا الحق بالرجال، و لا تكن من المبتدئين الذين يعرفون حال الاقوال بمراتب الرجال. و نعم ما قال: لا تنظر الى من قال و انظر الى ما قال.

هذا و ثانياً: بأنها متروكه الظاهر، و قد قلدوا فيه ما قال المحقق فى المعتبر من أن محمد بن مسلم فى روايته أحصى السبعه بمن ليس حضورهم شرطاً، فسقط اعتبارها. قالوا: و أيضاً فان العمل بظاهرها يقتضى أن نائبه عليه السلام يقوم مقامه، و هو خلاف اجماع المسلمين.

ص: ٥١١

(١ - ١) هذا خبر «ان» فى قوله «من الغريب ان الفاضل الملقب» «منه».

أقول: ظاهر أن المراد منها بيان وجه الحكمه فى الاحتياج الى السبعه، كما ذكره غير واحد من الاصحاب، منهم الشهيد فى الذكري، حيث قال فى مقام الرد على المحقق: و أما احصاء العدد بالسبعه، فليبان الحكمه فى اعتبار الاستيطان فى الجمعه، لا لانه شرط فى انعقادها. و توضيحه: ان الاجتماع مظنه التنازع، و كل اجتماع فيه تنازع لا بد فيه من المدعى و المدعى عليه و من امام يرفع اليه و من شاهدين على الحق و لو عرض للامام عذر، فلا بد من نائبه. و لو تعدى أحد المدعين على الآخر و استوجب الحد أو التعزير، فلا بد ممن يضرب الحدود.

و ثالثاً: بأنها معارضه بالاخبار الداله على عدم اعتبار الامام عليه السلام، كذا قال المستدل فى الباب المذكور (1).

و أنت و كل من له أدنى دربه بالروايه و الدرايه خيران بأنه لا تعارض بينها و لا بين أضرابها مما يدل صريحاً على اعتباره عليه السلام أو نائبه خاصاً، كما مر و سيأتى.

و بين شىء من الاخبار الوارده فى الباب، فانها كما ستطلع على نبذ آخر منها إن شاء الله تعالى مطلقات عامات.

و لا تعارض بين العام و الخاص، و لا بين المطلق و المقيد، لا مكان تخصيص الاول بالثانى، و تقييد الثالث بالرابع، بل يجب ذلك بناءً على قواعدهم، فان من المقررات عندهم أنه اذا ورد عام و خاص متافيا الظاهر يجب بناء العام على الخاص مطلقاً، كما سيأتى تفصيله.

و العجب كل العجب من هؤلاء القوم كيف طعنوا على هذه الروايه بهذا الوجه و لم يتفطنوا بذلك، فان احتمال تفتنهم و اغماضهم عنه بعيد غير مناسب بحالهم.

ص: ٥١٢

هذا مع أن الروايه مؤيده بأخبار آخر كما مر و سيأتي، و معتضده بعمل الاصحاب، و مشتهره فيما بينهم غايه الاشتهار، فلا وجه لعدم العمل بها و طرحها.

و كيف يمكن طرحها و القدح فيها؟ و قد صرح الشهيد في الذكرى بأنها مرويه بعده أسانيد، و هو منه رحمه الله صريح في افاضتها.

هذا و تحقيق هذا المقام ثم تنقيح هذا الكلام على هذا الوجه مما تفظنت و تفردت به بعون الله الملك الجليل، و الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل، و هو حسبي و نعم الوكيل.

المناقشه في الاخبار الداله على وجوب الصلاه عينا

قال قدس سره: الباب الثالث، في الدليل على عينيه وجوب الجمعة من كلام أئمة الهدى من أهل بيت العصمه صلوات الله عليهم أجمعين.

روى المحمدون الثلاثة المكنون بأبي جعفر، أعنى: ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني، و رئيس المحدثين محمد بن علي بن بابويه القمي، و شيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي رحمهم الله، عن أبي جعفر الباقر و أبي عبد الله الصادق عليهما السلام أخباراً كثيرة معتبره داله على حتميه وجوب الجمعة بلا اشتراط حضور امام أو اذن منه أو فقيه و لا تجوز تركه، كما ادعاه القوم، بعضها صريح في ذلك، و بعضها ظاهر.

منها: صحيحه زراره عن الباقر عليه السلام قال: فرض الله على الناس من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاه، منها صلاه واحده فرضها الله في جماعه و هي الجمعة، و وضعها عن تسعه: عن الصغير و الكبير و المجنون و المسافر و العبد و المرأه و المريض و الاعمى و من كان على رأس فرسخين (1).

ص: ٥١٣

و لا شبهه أن غير الجمعه من الفرائض وجوبه عيني، فلو حمل وجوب الجمعه على التخيير على بعض الوجوه لزم تهافت الكلام، و اختلال حكم الفرائض بغير مائز، كذا قال زين المحققين.

أقول: و أيضاً لو كان وجوبها تخييرياً على بعض الوجوه لاستثنى ذلك الوجه (1)، كما استثنى المملوك و المسافر و غيرهما، فان استثناء هؤلاء إنما هو من الوجوب العيني لا- مطلق الوجوب لوجوبها عليهم لو حضروا، و إنما لهم الخيره في الحضور، كما تقرر عندهم، فالوجوب التخييري ثابت لهم، فلا- وجه لاستثنائهم دون شركائهم. و أما تخصيص الوجوب بزمان حضور الامام عليه السلام، فغير جائز.

أما أولاً، فلأنه خلاف الظاهر، فيحتاج الى دليل و لا دليل يصلح لذلك، فانك ستعلم أن الذين خصوا بأى متمسك يتمسكون.

و أما ثانياً، فلأنه ان أريد بزمان حضور الامام زمان ظهوره على وجه السلطنة و الاستيلاء، كما نقل من جماعه منهم التصريح، فيستلزم خروج أكثر الجمعات و أكثر الناس عن الحكم، لان أيام ظهور المعصوم عليه السلام على وجه السلطنة و الاستيلاء قليله جداً بالنسبه الى غيرها، و يلزم منه خروج أكثر أفراد العام، و هو غير جائز عند المحققين.

و هل يستقيم عند الطبايع المستقيمه تجويز أن يكون المعصوم عليه السلام في مقام بيان الحكم الشرعي و افادته، و يبالغ في وجوب شيء و يقول: انه واجب في كل أسبوع على كل مسلم الا جماعه خاصه، و مع ذلك لا يثبت ذلك الحكم لاحد من أهل عصره و لا- لمعظم المسلمين، بل إنما ثبت لقليل مضوا في زمن النبي صلى الله عليه و آله و زمن خلافه أمير المؤمنين عليه السلام، و سوف يثبت لجماعه آخر في آخر الزمان عند ظهور القائم عليه السلام ليس لا.

ص: ٥١٤

و ان أريد بزمان الحضور ما هو أعم من السلطنه و الاستيلاء، فلا وجه للتخصيص المذكور، اذ لا فرق بين حضوره مع الخوف و بين غيبته في عدم تمكنه من الصلاه بنفسه، و لا بتعين النائب الذى هو مناط الوجوب العينى عند من نفاه في زمن الغيبه (١).

أقول: و بالله التوفيق، فيه أولاً أن هذا الخبر غير معمول به عند جماعه منهم من رويته عنه، و هو محمد بن بابويه، حيث قال بعد نقله تتمه الخبر، و هى قوله عليه السلام: و القراءه فيها بالجهر، و الغسل فيها واجب، و على الامام فيها قنوتان (٢) قنوت في الركعه الاولى قبل الركوع، و فى الركعه الثانيه بعد الركوع، و من صلاها وحده فعليه قنوت واحد فى الركعه الاولى قبل الركوع.

و تفرد بهذه الروايه حريز عن زراره، و الذى استعمله و أفتى به و مضى عليه مشايخى رحمهم الله هو أن القنوت فى جميع الصلوات فى الجمع و غيرها فى الركعه الثانيه بعد القراءه و قبل الركوع. (٣).

و العجب أن المستدل قال فى الباب الرابع من رسالته هذه: ان ذكر الصدوق هذه الروايه فى كتابه من لا يحضره الفقيه دليل صريح على أن مذهبه و ما كان يفتى به و يعمل عليه انما هو الوجوب العينى من دون شرط و تخيير (٤).

و هذا كلام يضحك الصبيان و يعجب المجانين، فانه رحمه الله كما ترى صرح بأنه لا يعمل عليها و لا يفتى بها، و كذلك جميع مشايخه، فكيف يمكن

ص: ٥١٥

-
- ١-١) الشهاب الثاقب ص ١٩-٢٠.
 - ٢-٢) لعله سهو من قلمه او من النساخ، و فى روايه عمر بن حنظله قال قلت لابي عبد الله عليه السلام القنوت يوم الجمعة، فقال: انت رسولى اليهم فى هذا اذا حييتهم فى جماعه ففى الركعه الاولى، و اذا حييتهم وحداناً ففى الركعه الثانيه «منه».
 - ٣-٣) من لا يحضره الفقيه ١/٤١١.
 - ٤-٤) الشهاب الثاقب ص ٣٤.

جعلها دليلاً صريحاً على أن مذهبه الوجوب (1) العيني. و أما توهم كونه عاملاً- بأولها و تاركاً لآخرها فمردود، أفتؤمنون ببعض الكتاب و تكفرون ببعض.

و اعلم أنه رام في الباب المذكور أن يدل على أن السلف كانوا قائلين بالوجوب العيني، فذكر فيه ما حاصله أنهم ردوا في كتبهم روايات في هذا المعنى و لم يقدحوا فيها، مع أن بعضهم ذكر في أول الكتاب أنه كان يثق بما رواه فيه و يفتي به و يحكم بصحته و يعتقد فيه أنه حجه بينه و بين ربه.

و أنت خبير بأنهم كما رووا روايات في هذا المعنى من غير قدح فيها، كذلك رووا روايات آخر في معنى آخر من غير طعن عليها. مثل ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم و قد سبق، و مثل ما رواه في الامالي عن الصادق عليه السلام و سيأتي، فمجرد ذلك لا يمكن دعوى الظهور في أحد الطرفين، الا أن يظهر منهم التصريح به.

و أيضاً فإنهم كثيراً ما يوردون في كتبهم الروايات المختلفه و الاخبار المتعارضه و الاحاديث المتضاده مع ضعف طريق بعضها، فكيف يحكمون بصحتها؟ و كيف يكون كل واحد منها حجه؟ و كيف يفتون به؟ فعلى ما ذكره المستدل يلزم أن يكونوا معتقدين بالمتناقضين عاملين بالمتضادين، فمعنى قولهم «انها حجه

ص: ٥١٦

١ - ١) ظاهره الوجوب و يحتمل الاستحباب، و مثله روايه الحلبي، قال سئل الصادق عليه السلام عن الرجل يصلي الجمعة أربع ركعات الجهر فيها بالقراءة، قال: نعم و القنوت في الثانية. و الحديث صحيح يدل على اطلاق الجمعة على الظهر، كما تدل عليه أخبار كثيره، و على استحباب الجهر في سائر الاربع الا- أن يجعل الجهر بالقراءة قرينه على اراده الركعتين الاولتين لتعيينهما للقراءة، و الصدوق رحمه الله على أن الجهر بالقراءة رخصه يجوز الاخذ بها اذا صلاها الانسان وحده، و انما الجهر فيها اذا صلاها جماعه في ركعتين «منه».

عندهم» ان من شأنها أن يفتى بها، وهو لا ينافى ترك الاقطار (1) والعمل بها لوجود معارض مساو أو أقوى، كما هو شأن الادله الظنيه، وهذه جمله معترضه ذكرت بتقريب ما ذكر.

و لندرج الى ما كنا فيه فنقول: و ثانياً أن المثبت في قوله عليه السّلام «فرض من الجمعة الى الجمعة خمساً و ثلاثين صلاه» مطلق الوجوب الذي هو الطبيعه من حيث هي أعم من العيني و التخييري، ففي بعضها يتحقق الاول، و في بعض آخر الاخر، و في قوله «منها صلاه واحده» الى قوله «و هي الجمعة» الوجوب التخييري، كما سنقول نظير ذلك في توجيه روايه زراره الاقيه، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابهم عن ذاك من غير فرق، فاذا لا يلزم تهافت الكلام و تساقط، و لا يتوجه عليهم الالتزام و الشناعه.

على أن لهم أن يقولوا: على تقدير التنزل و التسليم أن ما استدل به زين المحققين و أفاد، فهو حق و صدق و هو المعلوم، الا أنه لا بد في وجوبها من حضور المعصوم عليه السّلام.

قولك و أما تخصيص الوجوب بزمان حضوره، فخلاف الظاهر، فيحتاج الى دليل يصلح لذلك، فلهم أن يقولوا بل هو الظاهر، و قد عرفت دليله، و سيأتي له زياده تأييد إن شاء الله تعالى.

و لذلك قال المحقق في المعبر: السلطان العادل أو نائبه شرط في وجوب الجمعة، و هو قول علمائنا، و معتمدنا فعل النبي صلّى الله عليه و آله فانه كان يعين لامامه الجمعة، و كذا الخلفاء بعده، فكما لا يصح أن ينصب الانسان نفسه قاضياً من دون اذن الامام، فكذا امامه الجمعة، و ليس هذا قياساً بل استدلالاً بالعمل المستمر في

ص: ٥١٧

١- (١) كذا.

ثم أكده و أيداه بروايه محمد بن مسلم و قد سبق ذكرها، مع أن فى كون الجمع و واجبه تخيريته بالنسبه الى المريض الذى يتضرر بالحضور، و الشيخ الفانى الذى لا يستطيع الجلوس الا بمشقه شديده، و المسافر اذا تكلفوا الحضور خلاف، و أكثر الاصحاب على عدم وجوبها عليهم، و كذا القول فى انعقادها بهم و كونهم من جملة العدد المعترف.

و أما المرأه و من خرج عن التكليف، أعنى: الصغير و المجنون، فلا- خلاف بينهم فى عدم وجوبها عليهم و ان حضروا. و أما العبد، فانها لا- تجب عليه اجماعاً كما تقرر و الخنثى هاهنا كالمرأه. و العرج اذا كان بحيث يشق معه الحضور كان مسقطاً للوجوب، فلاستثنائهم دون شركائهم وجه.

و ثالثاً: أنا نختار أول شقى التريدي و نقول: لا بعد فيه أصلاً، نظيره جهاد المشركين ابتداءً لدعائهم الى الإسلام، فانه قد ورد من الاوامر و التأكيدات و التحريصات فى كلام الله تعالى، حيث أوجه أقل مره فى كل عام مره فى قوله فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ (٢) أو جب بعد انسلاخها الجهاد و جعله شرطاً، فيجب كلما وجد الشرط.

و فى آيه اخرى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَ هِيَ وَ كُزُّهُ لَكُمْ (٣) و فى اخرى فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَ فى اخرى وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ (٤) و فى

ص: ٥١٨

١- ١) المعترف ٢٧٩/٢-٢٨٠.

٢- ٢) سورة التوبه: ٥.

٣- ٣) سورة البقره: ٢١٦.

٤- ٤) سورة البقره: ١٩٣.

أخرى وَ جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ (١) وَ فِي أُخْرَى وَ اقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَفِفْتُمُوهُمْ (٢) وَ فِي أُخْرَى وَ مَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٣) وَ قَوْلُهُ فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ (٤) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ (٥) الـيَهُودَ إِذَا لَقِيتُمْ فَمَنْهُ (٦) يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ (٧) وَ فِي أُخْرَى جَاهِدِ الْكُفَّارَ (٨) الـيَ غَيْرِ ذَلِكَ، وَ هُوَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُحْصَى.

وَ كَذَا فِي كَلَامِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ الْأَئِمَّةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَيْثُ بِالْغَوَا فِيهِ مَا بِالْغَوَا، وَ لَا سِيَّمَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَانْ نَهَجَ الْبَلَاغَةَ وَ غَيْرَهَا مَشْحُونَهُ بِذَلِكَ.

وَ كَفَى فِيهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَمَا بَعْدُ فَانِ الْجِهَادُ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ فَتَحَهُ اللَّهُ لِخَاصِهِ أَوْلِيَائِهِ، وَ هُوَ لِبَاسِ التَّقْوَى، وَ دَرَعُ اللَّهِ الْحَصِينِ، وَ جَنَّةُ الْوَثِيقَةِ، فَمَنْ تَرَكَهُ رَغِبَهُ عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الذِّلِّ، وَ شَمَلَهُ الْبَلَاءُ، وَ دَيْثُ الْبَلْغَارِ، وَ ضَرْبُ عَلَى قَلْبِهِ بِالْأَسْهَابِ، وَ أَدِيلُ الْحَفِّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ وَ سِيمِ الْخُسْفِ وَ مَنَعَ النِّصْفِ الْخَطْبَةَ (٩).

وَ مَعَ ذَلِكَ فَهُوَ مَشْرُوطٌ بِحُضُورِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ أَوْ مِنْ نَصَبِهِ لِلْجِهَادِ، أَوْ لَمَّا

ص: ٥١٩

١-١ (١) سورة الحج: ٧٨.

٢-٢ (٢) سورة البقرة: ١٩١.

٣-٣ (٣) سورة النساء: ٧٥.

٤-٤ (٤) سورة النساء: ٧٤.

٥-٥ (٥) سورة التوبة: ١٢٣.

٦-٦ (٦) سورة الانفال: ٤٥.

٧-٧ (٧) سورة الانفال: ٦٥.

٨-٨ (٨) سورة التوبة: ٧٣ و التحريم: ٩.

٩-٩ (٩) نهج البلاغه ص ٦٩، رقم الخطبة: ٢٧.

هو الاعم. و أما الفقيه، فلا يجوز له حال الغيبة اتفاقاً، و مع ذلك لا يثبت لاحد من أهل عصره و لا لمعظم المسلمين، بل انما ثبت لقليل مضوا في زمن النبي صلى الله عليه و آله و زمن خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، و سوف يثبت بجماعه آخر في آخر الزمان عند ظهور القائم عليه السلام ليس الا، فما هو جوابكم عن هذا فهو جوابهم عن ذلك (1) حرفاً بحرف و قده بقده.

و الحل أن السبب في الحرمان عن هذا النصيب الاعلى، و المانع عن الفوز بهذا القدر المعلى، سوء منيعتنا، و شناعه سيرتنا، و قباحه سريرتنا، و لذلك صرنا حائلين بيننا و بين صواحبا صلوات الله عليهم، فلم يظهروا لنا على وجه السلطنة و الاستيلاء، فصرنا خائبين عن أمثال هذه الآلاء، فاذا رفعت الموانع من البين و طهرت اللسان من المين، و تخلصت القلوب عن الشين، و اتصفت الظواهر بالزين، يظهر من الفيوضات ما يملأ الخافقين.

و رابعاً: أنا نختار ثاني شقيه و نقول: الفرق ظاهر، و هو أنه يمكن أن يعين عليه السلام نائباً من قبله في بعض البقاع و الاصقاع التي ليست فريقته و لا خوف فيكون هو اماماً لصلاته الجمعة، فيتحقق الشرط الذي هو مناط الوجوب العيني عند من نفاه في زمن الغيبة، و قد فعلوا عليهم السلام أمثال ذلك كثيراً، كما هو الموجود في كثير من التوقيعات، و خصوصاً في عهد صاحب الامر عليه السلام في غيبته الصغرى التي كانت سفراؤه موجودين و أبوابه معروفين.

فروى عن أبي محمد الحسن بن أحمد المكتب أنه قال: كنت بمدينة السلام في السنة التي توفي على بن محمد السمرى، فحضرته قبل وفاته بأيام، فأخرج الى الناس توقيعاً نسخته:

ص: ٥٢٠

١- ١) فكما أن الجهاد كان في عهد رسول الله صلى الله عليه و آله واجباً، و صار في هذا الزمان حراماً لفقد الشرط، فليكن الحال في صلاة الجمعة و غيبته كذلك «منه».

بسم الله الرحمن الرحيم، يا علي بن محمد السمرى أعظم الله أمر اخوانك فيك، فانك ميت فانثك و هي سته أيام، فاجمع أمرك و لا توص الى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبه التامه، فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالى ذكره و ذلك بعد طول الأمد و قسوه القلب و امتلاء الارض جوراً، و سيأتى من شيعتى من يدعى المشاهده، ألا فمن يدعى المشاهده قبل خروج السفينى و الصيحه فهو كذاب مفتر، و لا حول و لا قوه الا بالله العلى العظيم، كذا فى مجمع الرجال (١) ناقلا عن ابن طاوس رحمه الله فى ربيع الشيعه (٢).

و اعلم أنهم اختلفوا فى منتهى التخصيص، فالأكثر على أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام. و قيل: يجوز الى ثلاثه. و قيل: الى اثنين. و قيل: الى واحد. و المختار عند المحققين أنه ان كان باستثناء، أو بدل جاز الى واحد، نحو عشره الا تسعه، و اشترت عشره أحدها و الا، فان كان بمتصل غيرهما كالصفه و الشرط جاز الى اثنين، نحو أكرم الناس العلماء أو ان كانوا علماء. و ان كان بمنفصل، فان كان فى غير محصور أو عدد كثير، فالمذهب الاول، لانك لو قلت أكلت كل رمانه فى البستان و لم تأكل الا ثلاثه عدت لاغياً.

فنقول: حاصل الخبر أنه تعالى فرض الجمعه على الناس الا على ذوى الاعذار منهم، و هذا المخصص يسمى بالاستثناء المتصل، نحو أكرم الناس الا الجهال منهم، و قد مر أنه جاز الى واحد، هذا اذا كان مراده بالعام لفظ الناس.

و أما اذا أراد به الاوقات و الجمعات، فالتقدير كهذا: ان الله فرض الجمعه على الناس فى كل أسبوع ان كانت بشرائطها، و هذا يسمى التخصيص بالشرط، و قد مر أنه جاز الى اثنين.

ص: ٥٢١

١-١) مجمع الرجال ١٩٠٧-١٩١١.

٢-٢) و هو بعينه كتاب أعلام الشيعه للطبرسى

و على التقديرين يظهر فساد قوله و هو غير جائز عند المحققين، مع أنه لو خص وجوبها بزمان حضور الامام عليه السّلام لا يلزم منه خروج أكثر أفراد الناس، بل لا يلزم منه الا خروج ما استثناه في الحديث.

و انما قال ما قال، لانه اشتبه عليه عموميه العام في زمان معين بعموميته في جميع الازمنه، و ليس الامر كذلك، فانك اذا قلت أكلت كل رمانه في البستان فانما تريد كل رمانه موجوده فيه في تلك السنه، لا كل ما فيه فيها و التي ستوجد في السنوات.

فالناس يعم الافراد الموجوده في عصره عليه السّلام، بل الحاضره في بلده اقامته التي بينها و بين الموضع الذي يصلى فيه الجمعة أقل من فرسخين، اذ لا شبهه في أن وجوبها انما يتحقق بالنسبه الى الذين تحققت لهم شرائطها، و انما استثنى منه ما هو المذكور في الحديث، و هو أقل قليل، فمن أين يلزم خروج أكثر أفراد العام، و كذا الكلام في الجمعة.

على أن الظاهر أن الناس هاهنا ليس بعام، بل هو البعض الخارجى المطابق للمعهود الذهني، و هم الموجودون في عهده عليه السّلام لانهم الذين يجب عليهم في كل أسبوع خمس و ثلاثون صلاه منها الجمعة، و لذلك ذهب المانعون من شرعيتها في هذا الزمان الى أن الاذن الموجود في عصر الائمة عليهم السّلام على من سمع منهم ذلك الاذن و قالوا: و هو ليس حجه على من يأتي من المكلفين.

و نظير ما قلناه قولك أكلت الخبز و شربت الماء، فانك تريد الخبز و الماء المقرر في الذهن أنه يؤكل و يشرب و هو مقدار ما معلوم.

و اذا كان كذلك فليس بعام خصص و لا تعلق له بمسأله الخصوص و العموم أصلا، انما هو معهود يتناول عده من المعينات قيد ببعض منها، كالمطلق يقيد ببعض ما يوجد في ضمنه من غير صرف عن ظهور و عموم، و ذلك يظهر بعد

قال قدس سره: ومنها صحيحه أبى بصير و محمد بن مسلم، عن الصادق عليه السّلام قال: ان الله تعالى فرض فى كل سبعة أيام خمساً و ثلاثين صلاة منها صلاة واجبه على كل مسلم أن يشهدها الا خمسه: المريض، و المملوك، و المسافر، و المرأة، و الصبى (١).

و فى هذا الخبر مع ما فيه من المبالغه و التأكيد و الاتيان بلفظ الفرض الدال على تأكيد الوجوب كالخبر السابق التصريح بلفظ «كل» الذى هو أوضح الالفاظ فى العموم فى الموضوعين مع الاستثناء الموجب لزياده التأكيد فى العموم و الشمول لسائر الازمنه، كالصلوات الاخر التى جمع بينها و بين الجمعه فى الحكم (٢).

أقول: الوجوب الثبوت و السقوط اذا وجب المريض فلا- يبكين باكيه، فاذا وجبت جنوبها فكلوا منها. و فى الاصطلاح: خطاب لطلب فعل غير كف ينتهض تركه فى جميع وقته سبباً للعقاب، و من أسمائه الفرض، و هما مترادفان عند الجمهور.

و قد يفرق بينهما بأن الواجب هو ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من حيث شخص بعينه، و تجوز النيابة فيه اختياراً كالزكاه و نحوها، و الفرض ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه عن شخص بعينه و لا تجوز فيه النيابة، كالصلاه و الصوم.

و المنقول عن المحقق الشيخ على فى بعض الحواشى فى الفرق بينهما أن الواجب ما لا يسقط عن المكلف أصلاً، مثل معرفه الله تعالى، و الفرض ما يسقط مع العذر كالصلاه و باقى العبادات. فعلى صحه هذا النقل يكون الواجب أكد

١- ١) وسائل الشيعه ٥/٥، ح ١٤.

٢- ٢) الشهاب الثاقب ص ٢٠-٢١.

من الفرض، على عكس ما قاله المستدل.

و فى النهايه الاثيريه: فى حديث الزكاه «هذه فريضه الصدقه التى فرضها رسول الله صلى الله عليه و آله على المسلمين» أى: أوجبها عليهم بأمر الله تعالى، و أصل الفرض القطع و قد فرضه يفرضه فرضاً و افترضه افتراضاً، و هو الواجب سيات عند الشافعى. و الفرض أكد من الواجب عند أبى حنيفه. و قيل: الفرض هاهنا بمعنى التقدير، أى: قدر صدقه كل شىء و بينه عن أمر الله تعالى (١) انتهى.

و بالجمله الواجب يرادف اللازم و المحتوم و الفرض خلافاً للحنفيه، فانهم خصوا الفرض بما يثبت بدليل قطعى، و الواجب بما يثبت بدليل ظنى، قالوا:

لان الفرض التقدير، قال الله تعالى فَنَصِّفُ ما فَرَضْتُمْ قدرتم، و الوجوب السقوط فخصصنا الفرض بما عرف وجوبه بدليل قطعى، لانه الذى علم منه تعالى أنه قدره علينا.

و أما الذى عرف وجوبه بدليل ظنى، فانه الواجب الساقط علينا و لا نسميه فرضاً لعدم علمنا بأنه تعالى قدره علينا.

و هذا كلام لا يخفى ضعفه، لان الفرض التقدير، سواء كان طريق معرفته علماً أو ظناً، كما أن الساقط الواجب من غير اعتبار طريق ثبوته، لكن لا مشاحه فى الاصطلاح، و أثر المستدل مذهب الحنفيه.

و يرد عليه مع كونه مخالفاً لما ذهب اليه الجمهور أن اطلاق الفرض على الجمعه لعله من باب التغليب، لان أدله وجوب سائر الصلوات لما كانت قطعيه و قد ذكرت هى معها أطلق عليها الفرض.

أو يقال: هى أيضاً فريضه، لكن اذا تحققت شرائطها، مع أن الفرض و كذا الواجب كثيراً ما يطلق فى الاخبار على ما ينبغى أن يهتم الانسان و يلازمه،

ص: ٥٢٤

و هو المعنى بتأكد الاستحباب.

كما فى روايه الكرخى عن الصادق عليه السّلام عن آباءه عليهم السّلام قال قال الحسن ابن على عليهما السّلام: فى المائده اثنتا عشر خصله يجب على كل مسلم أن يعرفها: أربع منها فرض، و أربع منها سنه، و أربع منها تأديب. فأما الفرض: فالمعرفه، و الرضا، و التسميه، و الشكر. و أما السنه: فالوضوء قبل الطعام، و الجلوس على الجانب الايسر، و الاكل بثلاث أصابع، و لعق الاصابع. و أما التأديب: فالاكل مما يليك، و تصغير اللقمه، و تجويد المضغ، و قله النظر فى وجوه الناس. كذا فى الفقيه فى باب الاكل و الشرب (١).

و ظاهر أن معرفه هذه الاشياء ليست بواجبه بالمعنى المصطلح المشهور المذكور، و كذا التسميه و الشكر و غيرها ليست بفرض بهذا المعنى. فلعل المراد بهما فى الاخبار الوارده فى هذا الباب هو هذا المعنى المذكور فى هذا الخبر لا بد لنفيه من دليل.

ثم من المقررات عندهم أن الاستثناء الواقع فى الكلام الموجب انما تفيد العموم اذا استقام المعنى، بأن يكون الحكم مما يصح أن يثبت على العموم، نحو كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ الا التمساح، و هو هاهنا غير مستقيم، و إلا لزم كونها واجبه فى كل أسبوع على كل مسلم الا جماعه خاصه، تحقق شرطها من العدد و الخطبه و غيرهما أم لم يتحقق.

فالمعنى أنها واجبه ان تحقق شرائطها التى منها الامام أو من نصبه، و التخصيص ان كان بالشرط جاز الى اثنين، فمن أين يلزم شموله لسائر الازمنه و الاوقات كسائر الصلوات؟ و أما وجه الجمع بينهما فى الحكم، فقد علم سابقاً، و هو الفرق بين

ص: ٥٢٥

الوجوبين في الموضوعين، فتذكر و تفكر، مع أن لاحدهما شرائط ليست للآخرى، فليس حكمها في العموم و غيره حكمها، و ذلك كما ان الصلوات الاخر اذا لم يتحقق شرطها بالنسبه الى بعض المكلفين يسقط وجوبها في حقه، كالمسافر بالقياس الى الرباعيات مثلاً.

قال قدس سره: و منها صحيحه زراره، قال قلت لابي جعفر عليه السّلام: على من تجب الجمعة؟ قال: على سبعة نفر من المسلمين، و لا جمعه لاقل من خمسه أحدهم الامام، فاذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أهمهم بعضهم و خطبهم (١).

و هذا نص في عدم اشتراط الاذن الذي ادعوه، و ان مرادهم بالامام في مثل هذا الموضوع امام الصلاه لا المعصوم. فان سموا مثل هذا اذنًا من الامام و اکتفوا به، فهو ثابت الى يوم القيامة لكل من يصلح لان يخطب و يأمر.

و المنفى في قوله «لا- جمعه لاقل من خمسه» مطلق الوجوب، و الثابت مع السبعة الوجوب العيني، كما يرشد اليه اتيانه باللام المستعمله في الاستحباب و التخيير في الخمسه و بعلى المستعمله في الوجوب و الحتم في السبعة، و بهذا يجمع بين الاخبار المختلفه في هذا المعنى ظاهراً (٢).

أقول: فيها دلالة على وجوب كون الخطيب هو الامام، لوجوب اتحاد فاعل الفعلين (٣)، و يدل عليه أيضاً ما روى عن علي عليه السّلام: لا كلام و الامام يخطب و لا التفات الا كما يحل في الصلاه، و انما جعلت الجمعة ركعتين من أجل الخطبتين، جعلتا مكان الركعتين الاخيرتين، فهما صلاه حتى ينزل الامام (٤).

ص: ٥٢٤

١-١) وسائل الشيعة ٨/٥، ح ٤.

٢-٢) الشهاب الثاقب ص ٢١.

٣-٣) أراد بهما قوله عليه السلام: أهمهم بعضهم و خطبهم «منه».

٤-٤) وسائل الشيعة ٢٩/٥، ح ٢.

و قد عرفت أن خطبه الجمعة من وظائف الامام عليه السلام أو من يراه أهلاً لذلك.

و قد مر أيضاً في روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال: تجب الجمعة على سبعة نفر من المؤمنين، و لا تجب على أقل منهم: الامام، و قاضيه، و المدعى حق و المدعى عليه، و شاهدان، و الذى يضرب الحدود بين الامام. (١).

و هذا حديث مفصل مصرح فيه بأن المراد بالامام هو المعصوم عليه السلام، و روايه زراره مجمله، حيث ذكر فيها السبعة و لم يفصلهم، و الحديث المجمل يحكم عليه المفصل، و يظهر منه أن العدد المعتبر في انعقاد الجمعة هو السبعة الموصوفه بالإيمان، فالمراد بالمسلمين في روايه زراره و غيرها هم المؤمنون، و هم الاخصون منهم، فهى مخصوصه بها من هذه الجبهه أيضاً.

و هذا أيضاً مما يرجح العمل بها و تقديمها عليها مع ما فيها من التفصيل بعد الإجمال الدال على كونها أفصح منها متناً و أوضح، و هذا كله من المرجحات و المقويات عندهم.

ثم الذى جمع به الاخبار، فهو مأخوذ من كلام الشيخ فى بعض فتاويه، فإنه جمع بينهما بأن السبعة فى الوجوب العيني و الخمسه فى الوجوب التخييري بين الظهر و الجمعة. و أما ما أفاد بقوله «و المنفى مطلق الوجوب و الثابت الوجوب العيني» فهو مأخوذ من كلام الشهيد فى الذكرى.

و قال مولانا أحمد الاردبيلي فى آيات أحكامه: أكثر الروايات الموجوده الآن فى الكتب أصحاب و أصرحها أن العدد المشترط فى وجوبها هو الخمسه، و هو قول أكثر الفقهاء المعروفين الآن.

ثم قال و قال فى مجمع البيان: و العدد يتكامل عند أهل البيت عليهم السلام بسبعة، و هو فى بعض الروايات و بعض الاقوال للشيخ، مع أنه يقول بالوجوب التخييري

ص: ٥٢٧

بالجمعه و الحتمى بالسبعه جمعاً للاخبار و هو أعلم (١) انتهى كلامه طاب منامه.

هذا و أما ما جعله قدس سره مرشداً اليه و دليلاً عليه من قوله باللام و بعلى، فترده حسنه زراره كما تأتي، فتأمل.

ثم أقول: و يمكن أن يقال ان معنى الروايه الداله على السبعه أن الجمعه انما تجب اذا حصل الاجتماع لا- أى اجتماع اتفق، بل الاجتماع الذى يحتاج فيه الى حاكم و أقل مراتبه حصول سبعة موصوفين بهذه الصفات التى ذكرها، و لا يجب أن يكون هؤلاء السبعه مختلفين بالذات، بل يجوز الاختلاف بالاعتبار فيكون الذى يضرب الحدود مثلاً أحد الشاهدين أو المدعى أو المدعى عليه.

فاذن يصح تحقق هذه الصفات السبعه فى أقل من سبعة أفراد، و قد نصت الروايه الاخرى على أن أقل من الخمسه لا يجزىء و لم يذكر فيها ما ذكر فى هذه، فيذكر فيها ما ذكر فيها، و حينئذ فيحصل الجمع بهذا الطريق، و يزول ما يتوهم من التناقى، و لا يضر كون هذا المعنى خلاف الظاهر، لانه كثيراً ما يصار الى غير الظاهر اذا دل الدليل عليه و قد دل هنا فلا ضير.

قال قدس سره: و فى حسنه زراره عن الباقر عليه السّلام: لا- تكون الخطبه و الجمعه و صلاه ركعتين على أقل من خمسه رهط: الامام و أربعه (٢).

أقول: لا- دلالة فيها بزعمه على الوجوب العينى، لكونه على اعتقاده مشروطاً بالسبعه كما مر، فذكره فى الباب لا يفيد الا تطويل الكتاب، بل لا دلالة فيها على الوجوب مطلقاً الا بطريق مفهوم المخالفه، و هو دليل الخطاب، و فى كونه دليلاً خلاف كما مر، مع ما عرفت فى الباب الثانى من وجوب تخصيص العام و تقييد اطلاق لفظ الامام، و انصرافه الى المعصوم عليه السّلام.

ص: ٥٢٨

١-١) زبده البيان ص ١١٧.

٢-٢) وسائل الشيعه ٧/٥-٨، ح ٢.

قال قدس سره: و في موثقه أبى العباس، عن الصادق عليه السلام: أدنى ما يجرى في الجمعة سبعة أو خمسة أدناه (١).

أقول: طريقه الاستدلال بها على حقيقه مذهب من المذاهب الثلاثة المشهوره غير واضحه، نعم يستفاد منها أن أقل عدد تنعقد به الجمعة سبعة، و هو الأفضل بمعنى أكثر ثواباً، أو خمسة و هو المفضل. و أما أنها مستحبه أو واجبه و خصوصاً و عيناً و لا سيما في هذا الزمان، أو متى تجب و بأى شرط يتحقق غير هذا، فلا دلالة لها عليه أصلاً.

فلو جعل اللام فيها للعهد، فلكل ذى مذهب أن يجعل المعهود موافقاً لمذهبه، و يحمله على ما يطابق رأيه، فذكرها في الباب كذكر سابقتها في الكتاب، بل هي أولى بأن لا يدخل في الحساب، كما هو ظاهر على أولى الالباب.

و بالجمله من الاخبار الواردة في الباب الذى يدل بصريحه على وجوب الجمعة و بقائه الى هذا الزمان على ما فهم منه هؤلاء الاصحاب و اعترفوا به حديثان، و هما كما عرفت مجابان و معارضان بما مر مراراً فتذكر.

قال قدس سره: و منها صحيحه منصور بن حازم، عن الصادق، قال: يجمع القوم اذا كانوا خمسة فما زادوا، و ان كانوا أقل من خمسة فلا- جمعه لهم، و الجمعة واجبه على كل أحد لا يعذر الناس فيها الا خمسة: المرأة، و المملوك، و المسافر، و المريض، و الصبى (٢). قوله «يجمع» بتشديد الميم، أى: يصلون الجمعة (٣).

أقول: فيها أولاً أنها غير داله على عينيه و وجوب الجمعة على ما ذهب اليه

ص: ٥٢٩

١-١) وسائل الشيعه ٧/٥، ح ١.

٢-٢) وسائل الشيعه ٨/٥، ح ٧.

٣-٣) الشهاب الثاقب ص ٢١-٢٢.

المستدل و اعترف به فى مقام الجمع بين الاخبار.

و ثانياً: أن الحصر الواقع فيها غير مستقيم بظاهره بالاتفاق، و هو ظاهر.

و ثالثاً: أن اللام فى «القوم» للعهد، و هم الذين تحققت لهم شرائطها، بأن كان فيهم من يصح معه التجمع، فاذا كانوا خمسة فما زاد جمعوا، لما مر من أن بأمثال هذه الاخبار المطلقة العامه لا يمكن الاستدلال على وجوبها عيناً فى هذا الزمان.

بل يجب تخصيصها بمثل ما مر، و بما فى الصحيفه الكامله من دعاء كان له عليه السلام ليوم الجمعة و الاضحى: اللهم ان هذا المقام لخلفائك و أصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجه الرفيعه التى اختصتهم بها قد ابتزوها.

فان هذا المقام اشاره الى مقام صلاه الجمعة أو العيد، يعنى: هم المستحقون لذلك المقام، و هم المختصون بتلك الدرجه الرفيعه، فاما يجعلونها لانفسهم كما فى زمن حضورهم و شهادتهم و أمنهم من الضرر، أو يأذنون لمن يرونه أهلاً لذلك، كما فى زمن تقيتهم و فى غير بلده حضورهم و شهادتهم.

و لا ريب أن تلك الاخبار الاحاد ظنيه المتون، ظنيه الدلالات على تقدير التسليم، و الصحيفه الكامله قطعيه المتن اتفاقاً منا لتواترها، حتى أنهم لقبوها بزبور آل محمد و انجيل أهل البيت، و تلك الفقرات قطعيه الدلالات على المراد، فهى مقدمه عليها و مخصصه لها، كما هو المقرر فى الاصول، و هو بنا حرى أن نتلقاه بالقبول.

قال قدس سره: و منها صحيحه عمر بن يزيد عنه عليه السلام قال: اذا كانوا سبعة يوم الجمعة فليصلوا فى جماعه، و ليلبس البرد و العمامه، و ليتوكئوا على قوس أو عصى، و ليقعد قعده بين الخطبتين، و يجهر بالقراءه، و يقنت فى الركعه الاولى

منها قبل الركوع (١).

أقول: الامر فيها للندب، كما هو الشائع في أخبار أئمتنا عليهم السلام، حتى ذهب جماعه من الاصحاب منهم الفاضل السبزواري في مواضع من ذخيره المعاد في شرحه على الارشاد الى أنه حقيقه فيه في أخبارهم عليهم السلام، و مجاز في الوجوب و يحتاج فيه الى القرينه، و يدل على ذلك أيضاً أن كثيراً من الاوامر المذكوره في هذا الخبر محمول عليه بالاتفاق.

و مع هذا نقول: هذا بيان لما يجب أو يستحب أن يفعله الامام اذا كان صالحاً للامامه، كما اذا كان منصوباً من قبله للصلاه. و قال المستدل في حاشيته المتعلقه بهذا الموضوع: لعل سكوته عليه السلام عن القنوت الثاني للتقيه.

فكيف يستدل بهذا الخبر الوارد على التقيه على جواز الجمعه أو وجوبها، و لا سيما على وجوبها العيني، على أن كونه وارداً على التقيه محل تأمل، اذ اعتبار السبعه في تكامل العدد ليس مذهباً لاحد من المخالفين، فان أبا حنيفه يكتفي في انعقادها اذا وقعت في مصر جامع يقام فيه الحدود و تنفذ فيه الاحكام بالامام عادلاً أو جائراً أو باذنه، أو اذن من ولاه من قاض، أو صاحب شرطه بثلاثه سوى الامام. و الشافعي بأربعين رجلاً - أحراراً بالغين مقيمين، و أبا يوسف باثنين سوى الامام، و الحسن بواحد كسائر الجماعات، فليتأمل.

قال قدس سره: و منها صحيحه عبد الملك، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اذا كان قوم في قريه صلوا الجمعه أربع ركعات، فان كان لهم من يخطب جمعوا اذا كانوا خمسه نفر، و انما جعلت ركعتين لمكان الخطبتين (٢). و هذا أيضاً نص في عدم اشتراط حضور الامام أو اذنه الامثل هذا الاذن العام الثابت

ص: ٥٣١

١-١) وسائل الشيعه ٩/٥، ح ١٠.

٢-٢) وسائل الشيعه ٨/٥، ح ٦.

أقول: فيها أولاً أنها لا تدل على وجوبها مطلقاً فضلاً على وجوبها عيناً، بل غاية ما يفهم منها أن فعلها جائز إذا اجتمع هذا العدد و تحقق هذا الشرط و هو وجود من يخطب.

نعم يمكن جعلها دليلاً على التخيير بانضمام مقدمه خارجيه، بأن يقال: دلالتها على جواز فعلها دليل على استحبابها، فإن الجواز بمعنى الاباحه المحضه غير ثابت فى العبادات، لأنها لا تكون متساويه الطرفين، بل لا بد فيها من الرجحان، و هو معنى أفضل الفردين الواجبين، فليأمل. و المستدل فى صدد اثبات وجوبها العيني، فذكرها فى الباب خارج عن وضع الكتاب.

و ثانياً: ما قد ظهر مما نقلناه عن العيون ان خطبه الجمع من وظائف الامام المفترض الطاعه، العالم بجميع الامور المتعلقة بنظام أحوال الرعيه فى معاشهم و معادهم و قد مر مشروطاً. فاما أن يجعله لنفسه، أو باذن لمن يراه أهلاً لذلك.

فهذا الخبر العام مخصوص به، لأنه اذا ورد عام و خاص متنافيا الظاهر، فاما أن يعلم تاريخهما أولاً، و الاول اما مقترنان أولاً، و الثانى: اما يتقدم العام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة، و فى الكل يجب بناء العام على الخاص، كما هو المقرر عندهم، فالمراد بمن يخطب هو الامام عليه السّلام أو من يأذنه للخطبه، مع أن اجتماع الخمسه غير مفيد للوجوب العيني على ما هو رأى المستدل، فذكره فى هذا الباب غير مناسب من هذا الوجه أيضاً.

قال قدس سره: و منها صحيحه محمد بن مسلم عن أحدهما عليهم السّلام قال: سألته عن أناس فى قريه هل يصلون جماعه؟ قال: نعم يصلون أربعاً اذا لم يكن لهم

من يخطب (١). و هذه مثل سابقتها في الدلالة (٢).

أقول: وقد سبق أيضاً ما فيه كفايه، مع أنها لا تدل على المدعى الا بطريق مفهوم المخالفه، وقد عرفت ما فيه.

قال قدس سره: ومنها صحيحه زراره قال قال أبو جعفر عليه السّلام: الجمعة واجبه على من ان صلى الغداه في أهله أدرك الجمعة، و كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله انما كان يصلى العصر في وقت الظهر في سائر الايام كي اذ قضوا الصلاه مع رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يرجعوا الى رحالهم قبل الليل، و ذلك سنه الى يوم القيامه (٣).

أقول: هذا بيان لاكثر المسافه، و فيها دلالة على وجه الحكمه في وقوع صلاه عصر يوم الجمعة وقت صلاه الظهر من سائر الايام. و قوله «ذلك» أي:

وقوع صلاه العصر وقت الظهر في سائر الايام سنه الى يوم القيامه، حيث يكون الوقوع صحيحاً، كما أن الجهاد مع المشركين سنه الى يوم القيامه اذا تحققت شرائطه.

و شرح ذلك: أن وقت الظهر أول الزوال و تأخيره في سائر الايام لمكان النافله قبله، و هي في يوم الجمعة قبل الزوال، فليخص الزوال للظهر، و لما كان العصر بعد الظهر من دون أن يتقدم عليه نافله أيضاً، فلا جرم يصير وقت الظهر في سائر الايام.

قال أبو جعفر عليه السّلام: وقت صلاه الجمعة في يوم الجمعة ساعه تزول الشمس، و وقتها في السفر و الحضر واحد و هو من المضيق، و صلاه العصر يوم الجمعة في

ص: ٥٣٣

١-١) و سائل الشيعة ١٠/٥، ح ١.

٢-٢) الشهاب الثاقب ص ٢٢.

٣-٣) و سائل الشيعة ١١/٥، ح ١.

وقت الاولى فى سائر الايام (١).

قال قدس سره: و منها صحيحه أبى بصير و محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال:

من ترك ثلاث جمع متواليات طبع الله على قلبه (٢). و فى روايه اخرى عنه: فان ترك رجل من غير عله ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض، و لا يدع ثلاث فرائض من غير عله الا منافق (٣).

أقول: ما ذكر المستدل صدر هذا الحديث الشريف، و لعله لكونه منافياً لما هو بصدد اثباته، و هو مذكور فى عقاب الاعمال لابن بابويه رحمه الله عليه، قال عليه السلام: صلاه الجمعة فريضه، و الاجتماع اليها فريضه مع الامام، فان تركه رجل من غير عله ثلاث جمع فقد ترك ثلاث فرائض الحديث (٤).

و هو كما ترى صريح فى وجوبها مع الامام عليه السلام و قد دريت وجهها. و مع قطع النظر عن ذلك، فقد عرفت وجه ما فى صحيحه أبى بصير و محمد فى صدر الباب الثانى فى ذيل الاخبار النبويه، فتذكر و تفكر.

قال: و منها صحيحه زراره قال: حثنا أبو عبد الله عليه السلام على صلاه الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه، فقلت: نغدو عليك، فقال: لا انما عنيت عندكم (٥).

أقول: لا دلالة فيها على ما رامه المستدل من حتميه وجوبها بلا اشتراط حضور امام أو أذن منه أو فقيه و لا تجوز تركه، فان هذا اذن منه عليه السلام لزراره و رخصه له لفعلاها، و هو من أفقه فقهاء أصحابه عليه السلام.

ص: ٥٣٤

١-١) و سائل الشيعة ١٩/٥، ح ١٢.

٢-٢) و سائل الشيعة ٥/٥، ح ١٥.

٣-٣) و سائل الشيعة ٤/٥، ح ٨.

٤-٤) عقاب الاعمال ص ٢٧٧، ح ٤.

٥-٥) و سائل الشيعة ١٢/٥، ح ١.

و أما ما قيل: ان ظاهر هذا الخبر أنهم كانوا بحضرته عليه السّلام جماعه و لم يعين أحداً منهم للامامه و لا خصه بالامر و الحث. فمدفوع، بأن الظاهر منه أن المخاطب بهذا الكلام انما كان زراره، لانه كان من أجلاء أصحابه عليه السّلام و فقهاءهم، و هو الذى قال فيه عليه السّلام: لو لا زراره لظننت أن أحاديث أبى ستهب.

و انما أنى بصيغه الجمع و أشرك غيره فى الحث، لانهم أيضاً كانوا محثوثين بفعلها بأن يأتوا به، لان فعلها لا يتم الا جماعه، يدل على ذلك قوله «فقلت نغدو عليك» و هذا مثل ما اذا أراد واحد منا أن يحث جماعه على فعل، فيحض واحداً منهم اذا كان له عنده قدر و مرتبه بالخطاب، فيقول: افعلوا كذا و كذا، و انما يريد أن يكون المخاطب باعتهم على ذلك و اماماً لهم فيه، و يكون غيره معيناً له عليه و مقتدياً به فيه، و هذا أمر بين متداول معروف فى المحاورات و المتعارفات.

سلمنا ذلك لكن أى مانع من كون كل واحد من المخاطبين صالحاً لان يكون نائباً من قبله عليه السّلام، و منصوباً لان يكون اماماً لصلاه الجمعه، فانهم كانوا صلحاء فقهاء فضلاء علماء حلما أتقياء أصدقاء صواحب سره عليه السّلام، لا بد لنفيه من دليل، مع أنه يحتمل أن يكون معنى قوله عليه السّلام «انما عنيت عندكم» أنه أنا آتيكم غداً، لانه بمعنى ما قصدت الا عندكم، و هو كما يحتمل أن يكون المراد منه أنه عليه السّلام قد فوض فعلها اليه، كذلك يحتمل أن يكون المراد منه أنه عليه السّلام يباشره بنفسه النفيسه، لكن عندهم لعله باعته على ذلك، و هو عليه السّلام أعلم بما هو الاصلح بحاله و حال رعيته و شيعته، فيفعل بهم ما يشاء و يأمرهم ما يريد.

على أنها بظاهرها تدل على جواز تركها أحياناً، فان الظاهر من قوله «حشنا حتى ظننت أنه يريد أن تأتيه» أنهم يأتونه عليه السّلام لفعلها و لا يفعلونها فيما بينهم أيضاً، فتدل على التخيير.

الا- أن يقال: انه كان للتقيه، و هو خلاف الظاهر، كيف لا؟ و حثه عليه السيِّلام اياهم على فعلها ينافي التقيه، لان الحث على ترك الواجب و هو التقيه و فعل الحرام و هو الجمعه على هذا التقدير حرام قبيح ينافي منصب الامامه و العصمه، و القول بأنه عليه السلام حثهم عليه مهما أمكن خلاف الظاهر، بل ليس له عين و لا أثر في هذا الخبر.

و كيف يمكن القول بالتقيه في موثقه عبد الملك الاتيه، فانها لو كانت محموله عليها لكان له أن يقول في جواب عتابه (1) عليه السلام انما لم أصلها للتقيه و الخوف من المخالفين، مع أن التقيه غير مناسب لقوله عليه السلام في جوابه لما قال كيف أصنع؟: صلوا جماعه، و هو ظاهر.

و ظاهر أن هذا اذن صريح منه عليه السيِّلام لعبد الملك بخصوصه على فعلها اماماً، حيث لم يكن له شريك في هذا العتاب، بقرينه قوله «مثلك يهلك» و انما أتى بخطاب الجمع تغليياً للحاضر على الغائب، و تصريحاً بأن فعلها انما يتم جماعه، كما مر نظير ذلك في توجيه روايه زراره.

و أما القول بأنه لا- خلاف في وجوبها وقت حضوره عليه السيِّلام، فمدفوع بأن ذلك انما يكون اذا كان على وجه السلطنه و الاستيلاء و الافلا.

و بالجمله الظاهر من الخبرين الاذن أو التخيير على الاحتمالين عند

ص: ٥٣٦

١- ١) هذا معارضه معهم حيث قالوا: لو كان الاذن شرطاً فيها، لكان لعبد الملك أن يقول في جواب عتاب الامام عليه السلام له مقتدرأ: انما لم أصلها لانك لم تأذن لي، مع أنه يمكن أن يقال أيضاً: انه عليه السلام كان قد أذن له في فعلها، لكن على وجه التخيير لعدم الاستيلاء و السلطنه، فلما تهاون فيه مع تمكنه عليه عاتبه عليه و حثه على فعلها ثانياً، و لذلك لم يعتذر بعدم الاذن، و يدل عليه أن العتاب بدون سابقه اذن و رخصه و أمر على فعلها مما لا وجه له، فتأمل «منه».

الانصاف. و أما ما حملوهما عليه جبراً، فأنت خير بأنه لا يخلو من الاعتساف، فتأمل.

و اعلم أن مما هو كالتص في التخيير ما رواه الصدوق في أماليه باسناده عن الصادق عليه السّلام أنه قال: أحب للمؤمن أن لا يخرج من الدنيا حتى يتمتع و لو مره، و يصلى الجمعة و لو مره.

و العجب من المستدل أنه نقله في آخر رسالته هذه، ثم قال: و لا دلالة فيه على التخيير، لانهم كانوا في زمن التقيه و لم يتيسر لهم المواظبه عليها، فكانوا يفتنون الفرصه في ادراكها اذا تيسرت، فالتخيير عارض (1).

و غفل أن المؤمن مفرد محلى باللام، فهو يفيد الاستغراق الحقيقي، لكون المقام خطاياً على قياس قوله عليه السّلام «المؤمن عز كريم و المنافق خب لئيم» فهو شامل بجميع أفراد المؤمنين الموجودين في عهده عليه السّلام و غيرهم من الموجودين في سائر الازمنه، فاذا خصصه بالموجودين في عصره عليه السّلام فقد نقض ببيان كل ما بناه في هذه الابواب، و صار كالتى نقضت غزلها من بعد قوه.

و أيضاً فانه عليه السّلام نظم المتعه و الجمعه في سلك واحد، و لا شبهه في أن استحباب المتعه ثابت لكل مؤمن يصلح لان يتمتع الى يوم القيامه، فلو حمل استحباب الجمعه على بعض الوجوه لزم تهافت الكلام و اختلاف حكم السنن بغير مائر، الى غير ذلك مما قالوا نظيره سابقاً، فما هو جوابهم عن هذا فهو جوابنا عن ذاك.

ثم لا يذهب عليك أن هذا الخبر و أمثاله صريح في أن وجوبها العيني انما يتعين في زمان حضور الامام عليه السّلام اذا كان على وجه السلطنه و الاستيلاء، كما ذهب اليه جماعه من الاصحاب، و الحق معهم لما دريت في الابواب، فتذكر و تأمل.

قال: و منها موثقه عبد الملك عن الباقر عليه السّلام قال: مثلك يهلك و لم يصل فريضه

ص: ٥٣٧

فرضها الله، قال قلت: كيف أصنع؟ قال: صلوا جماعه، يعنى صلاه الجمعه (١).

أقول: هذه مثل سابقتها فى الدلاله و قد عرفتها، و الاولى تركهما و ترك نظائرها فى هذا الباب، فان فى ذكرها ليس الا تطويل الكتاب.

قال: و منها حسنه محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام قال: تجب الجمعه على من كان على رأس فرسخين، فان زاد على ذلك فليس عليه شىء (٢).

أقول: هذا تعيين منه عليه السلام لاكثر المسافه التى تجب معها الجمعه، و أما أنها متى تجب و بأى شرط تحقق من العدد و الخطبه و النياحه خاصاً أو عاماً أو غيرهما فلا دلاله لها عليه أصلاً، و هذا مثل أن يقول: يجب الجهاد على من كان قادراً عليه فان لم يكن قادراً على ذلك فليس عليه شىء.

قال: و منها حسنته عنه عليه السلام أيضاً قال: اذا كان بين الجماعتين ثلاثه أميال فلا بأس أن يجمع هؤلاء و يجمع هؤلاء (٣) و فى روايه: بين القريتين.

أقول: بناؤها على تعدد الثواب للامام عليه السلام فى بلده واحده أو بلدين، و يتصور ذلك أيضاً بالامام عليه السلام و نائبه.

قال: و منها حسنه الحلبي، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن من لم يدرك الخطبه يوم الجمعه، قال: يصلى ركعتين، فان فاتته الصلاه فلم يدركها فليصل أربعاً و قال: اذا أدركت الامام قبل أن يركع الركعه الاخيره فقد أدركت الصلاه، فان أنت أدركته بعد ما ركع فهى الظهر أربع (٤).

أقول: فيها دلاله على ادراك الجمعه بادراك الركعه الاخيره، و على كونها

ص: ٥٣٨

١-١) وسائل الشيعه ١٢/٥، ح ٢.

٢-٢) وسائل الشيعه ١٢/٥، ح ٦.

٣-٣) وسائل الشيعه ١٧/٥، ح ٢.

٤-٤) وسائل الشيعه ٤١/٥، ح ٣.

أفضل الواجبين ظاهراً، و على أنها الاصل، لامره عليه السّلام بالظهر على تقدير فواتها الا- أن يقال: هذا فيما اذا كانت واجبه عينيه، كما فى صوره حضوره عليه السّلام أو من منصبه للصلاه.

قال: و منها غير ذلك من الاخبار المستفيضه بل المتواتره معنى، فانها كثيره جداً، و فيما ذكرنا من المعتمده كفايه لمن تدبرها إن شاء الله تعالى (١).

أقول: هذه و نظائرها مما تركنا التعرض لها قد علم حكمها إن شاء الله تعالى مما أسلفنا ملخصاً، و قد ظهر منه أن القول بوجوبها العينية فى هذا الزمان غير ثابت، بل الامر بين التخيير و الحرمة، فان قاطبه المتأخرين من زمان الشيخ الطوسى الى زمان الشيخ زين الدين نفوا عنها الوجوب العينى و صرحوا فيها بالتخيير، و ادعوا فيه الإجماع، و أيدوه ببعض الروايات السالفه.

و أما القدماء منهم، فبين تخيير و تحريم، فمنهم من صرح بالحرمة كسلار و ابن إدريس و السيد المرتضى، كما صرح به الشهيد فى الذكري، حيث قال:

و بالغ بعضهم فنفى الشرعيه أصلاً و رأساً، و هو ظاهر كلام المرتضى، و صريح سلار و ابن إدريس، و هو القول الثانى من القولين، بناءً على أن اذن الامام شرط فى الصحه، و هو مفقود، و يحملون الاذن الموجود فى عصر الاثمه عليهم السّلام على من سمع ذلك الاذن، و ليس حجه على من يأتى من المكلفين.

ثم قال: و هذا القول متوجه، و الا لزم الوجوب العينى، و أصحاب القول الاوّل- يعنى بهم القائلين بالتخيير- لا يقولون به (٢) انتهى.

و أما ما أجاب به المستدل عن هذا الدليل فى الباب السادس من رسالته هذه بقوله: نمنع انتفاء الوجوب العينى، فان الادله قامت عليه، و عبارات الاصحاب

ص: ٥٣٩

١- (١) الشهاب الثاقب ص ٢٣.

٢- (٢) الذكري ص ٢٣١.

دلت عليه، و لو سلم فالدلائل المذكوره انما دلت على الوجوب فى الجملة، أعنى: الوجوب الكلى المحتمل للعينى و التخييرى، فاذا انتفى الاول لعدم القائل به على زعمكم بقى الآخر (1).

ففيه أن الادله لم تقم عليه، و العبارات لم تدل عليه كما عرفت، و منه يظهر أن دلالتها على الوجوب الكلى الشامل للعينى غير ثابت.

و على تقدير دلالتها عليه نقول: لما كان تحقق تلك الطبيعه الكليه فى الخارج فى ضمن أى فرد من فريدها مشروطاً بالشرط، فاذا لم يتحقق لم يتحقق. فبعد تسليم الشرط و توقف تحقق الطبيعه عليه مع انتفائه لا يتصور القول بتحققها، و الا يلزم تحقق الموقوف من غير تحقق الموقوف عليه، و هو غير معقول، و المجيب لم يمعن النظر فى الدليل، و هو متين.

و حاصله: أن اذن الامام لما كان شرطاً لصحتها، فالحال لا يخلو من أن يكون متحققاً فى هذا الزمان أولاً، فعلى الاول يلزم القول بالوجوب العينى و هم لا يقولون به. و على الثانى لا تقع صحيحه، لانتفاء الشرط و هو ظاهر.

اللهم الا- أن يقولوا بعدم اشتراط الاذن مطلقاً، أو يخصوه بزمان حضوره عليه السلام، أو يقولوا: ان الاذن الحاصل عنهم عليهم السلام فى الاخبار السابقه يجرى مجراه، أو أن الفقيه منصوب من قبلهم عليهم السلام فهو نائب على العموم، و مع ذلك كله يتوجه عليهم الإلزام و هو القول بوجوبها العينى فى هذا الزمان مع عدم قولهم به، مستنداً فيه الى الإجماع و الاخبار كما دريت.

فظهر منه أن احتجاج ابن إدريس بهذه الحجه على اشتراط الامام أو نائبه على الخصوص فى صحتها فى غايه القوه و المتانته، و ليس فى غايه الضعف و الوهانه كما يتوهم فى بادى النظر، لان كلامه مع القوم و هو متوجه عليهم.

و أما القول بأن الاذن شرط فى الوجوب العينى دون التخييرى، و الاعتماد

ص: ٥٤٠

فى ذلك على أصاله الجواز و عدم دليل مانع، فلا يعبأ به و لا يقابله، لان التعبد بالشىء توقيفى، فلا يكفى عدم دليل المنع، بل لا بد من المجوز، و لذلك قال المرتضى: الاحوط أن لا يصلى الجمعة الا باذن السلطان و امام الزمان.

مع أن دليل المنع ثابت، كقوله عليه السّلام «لا جمعه الا فى مصر يقام فيه الحدود» و قد عرفت دلالته. و قوله عليه السّلام «اللهم ان هذا المقام لخلفائك و أصفيائك و مواضع أمنائك فى الدرجه الرفيعه التى اختصاصتهم بها قد ابتزوها» و قد دريت دلالته أيضاً.

فالجواب بأن التوقيف عليها بخصوصها متحقق فى الكتاب و السنه، و انما وقع الاشتباه فى بقاء شرعيتها الى الان، فأصالة الجواز نافعه، غير نافع.

و بالجملة فدليلهم هذا على نفى شرعيتها لا يخلو من قوه، مع أن هؤلاء القائلين بوجوبها العينى بأسرهم متفقون على أن السلف كانوا تاركين لها برهه من الزمان مع وجود الفقيه الجامع للشرائط فيهم، لكنهم يعللونه بالتقيه و عدم امكان الاجتماع عليه، و هذا مجرد دعوى، بل انما تركوها مع وجوده فيهم، لانه لما لم يكن بخصوصه منصوباً من قبلهم عليهم السّلام، لم يكن صالحاً لامامتها. فبعد الاتفاق على تركهم معه التعلل بالتقيه لا يجدى نفعاً.

و الحاصل أن الترك اتفاقى و التقيه احتمال، و عدم كفايه الفقيه احتمال آخر، و لا ترجيح لاحدهما على الاخر، فمن ادعاه فعليه الدليل.

هذا و منهم من كلامه مبهم مجمل ذو وجهين، و ليس فيه التصريح بوجوبها العينى من غير اشتراط. نعم فهم الشيخ زين الدين من بعض كلماتهم و اشاراتهم الوجوب العينى، و أول بعضاً آخر الى ما يطابق فهمه، فهو أول من قال بوجوبها العينى صريحاً فى هذا الزمان، و منه سرى الوهم الى بعض من تأخر عنه الى الان و الا فما كان هذا القول شائعاً فيما بين من تقدمه.

و لذلك قال الشهيد فى عبارته السابقه: و هو القول الثانى من القولين، مع أنه كان أولاً على منهاج من تقدمه، ثم عدل عنها لما عرض له من الشك، و لذلك قال فى شرحه على اللمعه: و لو لا دعواهم الإجماع على عدم الوجوب العينى لكان القول به فى غاية القوه و لا أقل من التخييرى مع رجحان الجمعه.

و بالجملة ليس اجتهاده هذا حجه شرعيه، مع ما عرفت من حال الاخبار، و لذلك عدل جم غفير و جمع كثير ممن تأخر عنه عن قوله هذا، فمال بعضهم الى الحرمة، و بعضهم [\(1\)](#) الى التخيير، وبقى بعض آخر متردداً فى تيه الحيره مذبذباً بين ذلك لا الى هؤلاء و لا الى هؤلاء.

فهذا سيدنا الفاضل الداماد يقول فى جواب من استفثاه فى أمر صلاه الجمعه:

فاعلمن أن ما اليه يؤول قويم السبيل، و عليه تدور رحى التعويل، هو أن فريضه الجمعه فى زمننا هذا، و هو زمان غيبه مولانا الامام القائم بالامر الحاكم بالقسط عليه السلام أفضل الواجبين على التخيير مع وجود من له النيابة العامه، و هو المجتهد، أعنى: الفقيه المأمون المستجمع لعلوم الاجتهاد و شرائط الافتاء، فالسلطان العادل هو الامام المعصوم، أو من يكون منصوباً من قبله صلوات الله عليه على الخصوص و من له استحقاق أن ينوى عنه عليه السلام على العموم من شروط انعقاد الجمع و الاعياد، و مع فقد ذلك كله لا جمعه رأساً و لا عيد على الوجوب أصلاً.

على أن من تقدمه كان أكثر منه علماً و أثقب منه فهماً، و أدق منه طبعاً، و أشد منه اطلاعاً على أحوال السلف و الائمة الماضين، فلو كان بناء الامر على التقليد، فهؤلاء أولى به منه، أولئك آبائى فجتنى بمثلهم اذا جمعتنا يا جرير

ص: ٥٤٢

١ - ١) فمنهم الفاضل الجليل مولانا الخليل، و الفاضل المشهور حسن بن عبد الله المغفور و كذا بهاء الدين محمد المشهور بالفاضل الهندى و غيرهم قدس الله أسرارهم «منه».

فلا حوط (١) تركها الى زمان ظهور صاحبنا و صاحب العصر و الزمان عليه و على آباءه المعصومين صلوات اللّٰه الملك المنان، اللهم عجل فرجه، و سهل مخرجه، و اجعلنا من الذين يدخلون تحت سرادقات دولته، و ينخرطون في سلك أحبته، و يقاتلون فيه فيقتلون و يقتلون لاعلاء كلمته، بمحمد سيد الابرار و سند الاخير و آله و عترته.

و من هنا قبض عنان القلم حامداً لله و شاكراً على النعم، و مسلماً و مصلياً على رسوله المكرم المعظم، و على آله و ذريته الذين هم بعده أعلم.

و جاء في آخر النسخة: حسب الفرمودة عالي جناب مقدس القاب فضائل و مطوف اكتساب علامي فهامي الفاضل الكامل ذي الشرف الانور ظهير المذهب المرتضويه مزين المحراب و المنبر سيدنا و مولانا مير محمد صادق حفظه الله تعالى و دام ظله على رءوس الانام امام و واعظ مسجد جديد عباسي در سحور شب شنبه بيست و ششم شهر شوال المكرم قلم شد، و أنا الخاطي الفقير الحقير المسكين ابن محمد تقى محمد رفيع من شهور سنه ١٢٢٥ هـ ق.

و تم استنساخ و تصحيح هذه الرساله في (٤) جمادى الاول سنه (١٤١١) هـ ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

١-١) لان ترك المندوب لا يعاقب عليه، و أما فعل الحرام ففيه عقاب، و لان دفع الضرر المظنون واجب حتماً عقلاً و نقلاً، و أما جلب النفع المتيقن ففي وجوبه تأمل. و بتقرير آخر: احتمال الحرمه في فعلها في هذا الزمان حاصل، فهو مردد بين كونه تشريعاً و ادخالاً. لما ليس في الدين فيه، و لا ريب أن ترك السنه أولى من الوقوع في البدعه، فان تركها متيقن للسلامه و فاعلها متعرض للندامه «منه».

سرشناسه: خواجهوئی، اسماعیل بن محمد حسین، - ۱۷۳ق.

عنوان و نام پدیدآور: الرسائل الفقہیہ / 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

رسالة في أحكام الطلاق

في أحكام الطلاق

للعلمه المحقق العارف محمد إسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوي 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 أيضا، 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 المصادر، 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 بصدده، 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.

فحيثنذ 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، فأيتها 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، سخييف 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، و بعد زواله يزول حكم الزوجيه 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 الزوجيه 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 الزوجيه بالمره، و هو اتفاقى، ثم انها ان رجعت فى البذل فى العده صار الطلاق رجعياً و العده رجعيه، فلو لزم بقاء النكاح و الزوجيه 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 الرجعي جواز الرجوع فيه، لإبقاء النكاح و الزوجيه، و الا لم تبين بانقضاء العده.

فإذا انفسخ النكاح بالطلاق و صار مرتفعا في زمان العده و رفع حكم الزوجيه و صارت أجنبيه في ذلك الزمان و حرم عليه وطئها فيه، و حصلت الحيلولة بينهما فله أن يستبيح وطئها، و يستحل فرجها بأي 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 في حضور العدلين طلقتك، ثم يقول بعده برضاها: متعتك. بل على القول الثاني أيضا لا مانع منه على بعض الوجوه التي 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 الذي 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 بالكليه 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 لكثره 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 الشيعه 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 شيعة، فلهم أن يتفقوا 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 تتمه 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 لانتهاه 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 يخالقهما 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 فإلى الجنة، و الا فإلى 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، فجلها 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 فى 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 فى محله جواز تخصيص العام القطعى المتن إذا كان ظنى الدلاله، بالخاص الظنى المتن إذا كان قطعى الدلاله، لأنه دليل شرعى عارض مثله، و فى العمل به جمع بين الدليلين.

و لا ريب فى أنه أولى من إبطال أحدهما بالكلية، و من التوقف فى 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 السلام 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 فالقصر 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 بالآحاد جوزة 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 المستفيضة 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 الرُّبْعُ 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 يرده 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 الآية 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 زوجة، 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 المرأه أنها لا ترث من العقار شيئا إلا قيم الطوب و النقض (٣)، لان العقار لا يمكن تغييره و قلبه، و المرأه 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 المرأه 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.

[ميراث الزوج 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 استدلوا عليه بما رواه الشيخ في التهذيب، عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن أبي عمير، عن ابن أذينة، في 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 أبي 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، فتعطي حقها منه، كذا في الكافي (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 الكافي 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 قليلا لتخصيص آيه الإرث للزوجه، 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 جداً، لان يزيد الصائغ من الكذابين المشهورين، كما يظهر مما نقل عن الفضل في ترجمه محمد ابن على أبي سمينه، لا- دلالة 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 الجنيد على حرمان الزوجه فى الجملة من شىء من أعيان التركة.

و أما ابن الجنيد، فإنه خالفهم فى ذلك و حكم بإرثها من كل ما تركه زوجها كسائر الورثه، و تمسك فى ذلك بعموم الآيه 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 فى 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 فى حياه سيدنا أبى 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 فى 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 طاعه الله مع اعتقاد الفاسق كذلك، و مثل هذا ليس كذلك، فان هذا الاعتقاد عند معتقده هو الطاعه 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 حمله 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، فاقترضت 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 الآية 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 النخلة و لأصلبئكم في جُدُوعِ النَّخْلِ (٢) و هو المشهور بين المتأخرين. و يدل عليه أيضا ما ورد في عدة 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 في النهاية: العقار بالفتح الضيعه 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 في 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 أبي 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 أبي يعفور، و التوفيق بينها و بين غيرها لا حاجه الى ما ذكره الصدوق رحمه الله في الفقيه في الجمع بينهما، و تبعه في ذلك الشيخ في التهذيب، من أن هذا-أي: 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 تقدر 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 (1) 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

للعلامه 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.

بالحبوه،لأنه يأخذه مجاناً زائداً على سهمه،فإذا حوسب ذلك عليه من سهمه، كما عليه بعض الأصحاب و سيأتي.
فحيث لا وجه لتسميته بالحبوه 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 الثقه 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 السلام و روايه الفضل عنه أيضا (1). فيبعد روايه الكليني عن البرمكى، و هو عن الفضل.
و أيضا فإن جعفر بن عون الأسدى داخل فى العده المذكوره فى الكافى بين الكلينى و سهل بن زياد، و الأسدى هذا يروى عن
البرمكى ذاك، فيبعد روايه الكلينى عنه بلا واسطه.

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

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

و هذا مع بعده لانه لا يتصور إلا فى حدود مائه و عشرين سنه لابن بزيع، كيف لا يروى الكلينى 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 الكلينى هو أبو الحسن النيسابورى المعروف ببندفر تلميذ الفضل بن شاذان، لأن
الكلينى فى طبقه الكشى لروايه ابن قولويه عنه و عن الكلينى، و الكشى يروى عن محمد هذا بلا واسطه، و هو عن الفضل.

فيظهر منه أنه الذى يروى عنه الكلينى عن الفضل، فظهر أن الواسطه بين الكلينى 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 فى كتب الرجال، و لكنه معتبر لاعتماد الكلينى على روايته كثيرا فى الاحكام و غيرها، فالروايه غير محكوم بصحتها على قانون الروايه و ان كانت معتبره.

فإن قلت: للشيخ الطوسى إلى الفضل بن شاذان طرق عديده، كما يظهر من مشيخته، حيث قال: و ما ذكرته عن الفضل بن شاذان، فقد أخبرنى به الشيخ أبو عبد الله و الحسين بن عبيد الله، و أحمد بن عبدون، كلهم عن أبى محمد الحسن ابن حمزه العلوى الحسينى الطبرى، عن على بن محمد بن قتيبه النيسابورى، عن الفضل بن شاذان.

و روى أبو محمد الحسن بن حمزه، عن على 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 على بن إبراهيم، عن أبيه، و محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان (2).

و أخبرنى الشريف أبو محمد الحسن بن أحمد بن القاسم العلوى المحمدي عن أبى عبد الله محمد بن أحمد الصفوانى، عن على بن إبراهيم، عن أبيه، عن الفضل بن شاذان (3) انتهى.

قلت: هذا لا يجدى نفعاً، لانه لا يدفع احتمال كون محمد بن إسماعيل فى طريق هذه الروايه التى نحن فيها، لان الشيخ رواها فى 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 بزياده 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 بيحيى 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 فى 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 فى 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 فى شرحه بعد نقله هذه الروايه:قال الشهيد الثانى فى رساله:

أنها موثقه (٢).و ليست 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 رساله من كونها موثقه 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 صحيحه، 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 العلامة 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 الحبوّه، و انما اختلفت فى

ص: ٦٩

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

٢- ٢) الفهرست ص ٤.

٣- ٣) رجال العلامة 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 يقدر 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 الجانبين 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 يجبى به]

و من الأصحاب من جعل اختلاف الروايات فى مقدار ما يجبى به مؤيدا للقول بالاستحباب، و لا كذلك كما عرفته، و لأن الروايه المشتمله على أقل ما يجبى 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 إلغاؤه، و الجمع أولى من الإلغاء.

و منه يظهر أن الأ- حوط اختصاص المحبو بجميع ما دلت عليه الاخبار بعمومها لا- خصوص 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 نواذر 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 تقدس ذكره.

نعم أنه لم يذكر فيه الدرع و الراحله، و لكنهما مذكوران فى صحيح الخبر فلا- وجه للا-عراض عنهما، و تخصيص الحبو بهما 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 يصار 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) و غيره، 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 جلده» و المراد بها ما كان يلبسه، أو أعده للباس 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 الواحده، 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 واحدا 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 واحدا 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 يجزئ 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، إلا 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 الأخر بغير 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 بغير 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 أفعال 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 التكلفات، فان المشهور منه أنه لا يعمل بالاخبار الآحاد، و يقول: انها

ص: ٧٧

لا تفيد علما ولا عملا، فأيه حجه 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 الشيعة ٢٤١/٧، ح ٥.

٢- (٢) وسائل الشيعة 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)هـ 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 سقاهم 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، 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.

وقوله 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 العارفة 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 اقتصر 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 يعني 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 الراوي، 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 على 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 إشاره إلى توثيقه، كما صرح به الشيخ في فهرسته.

حيث قال: على 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 على 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 مناقحه 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 قادح من غير جهتهم، و الاشتراك اشتباه.

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

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 ليلى، و سفيان الثوري، قالوا: الايمان كله باللسان و الأركان.

فصل تحقيق حول النبويه الوارده فى المسأله

[تحقيق حول النبويه الوارده فى المسأله]

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

فإنه روى فيه عن محمد بن الوليد، عن الحسين بن يسار، و فى بعض النسخ بشار، و ستعرف وجهه، قال: كتبت الى أبى جعفر عليه السّلام فى رجل خطب الى، فكتب عليه السّلام: 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 تحصيلهن 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 جوير أنه قال: جوير 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.

١- ٢) فروع الكافى ٣٣٩/٥، ح ١.

٣- ٣) سوره الحجرات: ١٤.

٢- 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 انهتكم 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 يقدرن 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 كتمانهم 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 الناصب 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 (١) معانى الأخبار ص ٣٦٥.

٢-٢ (٢) فروع الكافى ٣/٤٨٢، ح ١.

٣-٣ (٣) فروع الكافى ٥/٣٤٩، ح ٨.

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

فان المراد بالنائب هنا المخالف، إذ لو كان المراد به المعلن بالعداوة 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 الدية من بيت المال (٣).

و المراد به المخالف، إذ لو كان المراد به المعلن بعداوة أهل البيت عليهم السلام لكان دمه هدراً و لم يلزم منه الدية 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 الكافي 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 الكافي ٧/٣٧٤، ح ١٤.

و قال بعضهم: هو من يعترف بالولاية، و يتوقف على البراءة و يرده كثير من الاخبار الواردة فى تفسيره، فإنها صريحه 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 بالبله من النساء قلت: و ما البله؟ 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 و لا يعاند فيه و لا 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 رجع عن القول به، و رجع القول بعدم جواز تزويج المؤمنه بالمخالف فى شرحه على اللمعه، و هو الحق.

فصل فيما ورد فى الآثار من تزويج بنات الأنبياء و الأوصياء

[فما 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 الحجه 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 حجبت 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 ٨٨/٤٢ 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 لىِ عِنْدَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ (١).

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

و لما سئل آيه الله العلامه 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 فيسوقها 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 باطلاً 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 فى 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 فى الدنيا يعانقونه.

و قال داود:اعفونى عن الفرج و اللحيه و أسألونى 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 عادته الملائكه لما أسبلت عيناه.

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

و منهم:القدرية،يسندون أفعال العباد اليه تعالى،و يقولون:لا- مؤثر فى الوجود الا-الله،و قد ذمهم النبى 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 المعاصى،ثم يزعمون أنها من الله كتبها عليهم،و يازائهم 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) عوالى اللثالى ١٦٦/١.

٢-٢) رواه فى 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) كنز العمال ١/١١٨، ح ٥٥٨.

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 آبائى.

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 الرجائى عفى عنه.

ص: ١١٥

رساله في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن

في استحباب كتابه الشهادتين على الكفن

للعلامه 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 لِحْيَتَهُ 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 الْغَمَةِ عَنِ الْأُمَمِ 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 بِالْعَرِيزِ وَ حَمَلَ عَلَى رِقَابِ الرِّجَالِ إِلَى أَبِيهِ بِالْمَدِينَةِ حَتَّى دُفِنَ بِالْبَقِيعِ.

وَ رَوَى أَنَّ الصَّادِقَ عَلَيْهِ السَّلَامَ جَزَعُ عَلَيْهِ جَزَعًا شَدِيدًا، وَ حَزَنَ عَلَيْهِ حَزْنًا عَظِيمًا، وَ تَقَدَّمَ سَرِيرَهُ بِغَيْرِ حِذَاءٍ وَ لَا رِذَاءٍ، 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 فى حياته (١). الى آخر ما قاله هناك.

ولا يخفى ما فيهما من التدافع و التناقى، فإن ذاك يدل على أنه مات بمحضر من أبيه عليه السّلام، وهذا يدل على أنه مات بالعريض، و لم يكن أبوه هناك حاضرا عنده، بل كان بالمدينه بقوله «و حمل على رقاب الرجال إلى أبيه بالمدينه» و قوله «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 فى كشف الغمه.

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

قال فى 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 السّلام و عددهم الى آخرهم كان حسنا، و يكون ذلك بتربه الحسين عليه السّلام، فان لم يوجد فبالإصبع»:

الأصل فى هذه المسأله ما رواه أبو كهمس، و نقل الحديث كما سبق.

ثم قال: و زاد الأصحاب فى 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 السّلام، فان لم يوجد فبالإصبع.

ص: ١٢٠

وقال في المعبر: 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 في الكتابه لأنه المعهود. و أما الكتابه بالإصبع مع تعذر التربه أو الطين، فذكره الشيخان و لا أعرف مأخذه (٢) انتهى.

و قال الشهيد الثاني قدس سره: الوارد في الخبر من الكتابه ما روى أن الصادق عليه السلام كتب في 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 في الشرع؟ و بعملهم هذا لا- ينجبر جهالته، إذ الظاهر أن المفيد لما عمل به في المقنعه مقتصر على ما دل عليه، قلده في 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 يليق بهم زياده أمثال ذلك، و هو إدخال في الدين ما ليس منه. هذا.

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

ص: ١٢١

١-١) المعبر 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 فى الليله التى ضرب فيها، و كان يقول:

اشدد حيازيمك للموت فان الموت لاقيك

و لا تجزع من الموت إذا حل بواديكا (١)

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

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

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

و ما فى 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 شىء 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 فصنعه 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 بالمعنی المتعارف بین المتأخرین، كما أشار إلیه 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 أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ (2) فتأمل ثم أذعن بما هو الحق من ذلك، و الله الهادي.

تم الاستنساخ و التصحيح في (19) رجب المبارك سنه (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) سوره البقره: 188.

رساله في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها

في حكم التنفل قبل صلاه العيد و بعدها

للعلامه 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 ١٣٤/٣، ح ٢٤.

٢-٢) تهذيب الاحكام ١٢٩/٣، 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 (١) شرح اللمعه ٣٠٩/١.

٢-٢ (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 یصح النهی عن الطاعه لقله الثواب اذا لم يمكن ادراكها فى ضمن ما يكون أكثر ثوابا، نعم لو أريد بها ما لا یعاقب و لا یتاب علیه كان له وجه.

فان قلت: ایقاع صلاه لا یتاب علیها حرام.

قلت: لم یقم علیه دلیل فیما علمناه، نعم ان اعتقد أنه یتاب علیها كان اعتقاده باطلا، و لا یبعد العقاب علیه.

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

و فيه أن هذا انما یصح ان لم یقل باعتبار النیه فى هذه النافله، أو قيل باعتبارها و لم یقل باعتبار القربه فى النیه، اذ لا قربه فى الفعل المكروه بهذا المعنى، بل لا یبعد أن یقال: ان نیه القربه فى المكروه الاصولی تشریع حرام.

أقول: و على تقدير تعارض الأدله و تساقطها يمكن ترجیح جانب التنفل بقوله علیه السلام «الصلاه خیر موضوع، فمن شاء استقل و من شاء استكثر» فانه يدل على رجحان ایقاع الصلوات فى عموم الاوقات، الا ما أخرجه الدلیل، و لا دلیل هنا علیه بعد التعارض و التساقط، فتأمل.

و أيضا فبعد تعارض الدلیلین من الطرفين، و تساقطهما من البین، 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 عبادته و الامتتان 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 سنه 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 وَاحِدٍ، وَ لَمْ نَقِفْ لَهٗ عَلٰی حِجَّةٍ یَعْتَدُ بِهَا.

وَ اِحْتَجَّ لَهٗ فِی الذِّكْرِی بِصَحِیْحِهِ زَرَارُهُ، قَالَ قُلْتُ لِابِی جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ: الْعِمَامَةُ لِلْمِیْتِ مِنَ الْكِفَنِ؟ قَالَ: لَا، اِنَّمَا الْكِفْنُ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةً اَثْوَابًا، وَ ثَوْبٌ تَامٌ لَا اَقْلَ مِنْهُ یُوَارِی فِیْهِ جَسَدَهُ كَلَّهُ فَمَا زَادَ، فَهُوَ سَنَّهُ اِلٰی اَنْ یَبْلُغَ خَمْسَةَ فَمَا زَادَ فَمُبْتَدِعٌ، وَ الْعِمَامَةُ سَنَّهُ (۱).

وَ هُوَ اِنَّمَا یَتَمُّ اِذَا كَانَتْ الْوَاوُ بِمَعْنٰی «اَوْ» لِتَفْیِیدِ التَّخْیِیْرِ بَیْنَ الْاَثْوَابِ الثَّلَاثَةِ وَ الثَّوْبِ التَّامِّ، وَ هُوَ غَیْرُ وَاضِحٍ، وَ حَمَلَهُ الشَّهِیدُ فِی الذِّكْرِی عَلٰی التَّقِیَّةِ، اَوْ عَلٰی اَنْهُ مِنْ بَابِ عَطْفِ الْخَاصِّ عَلٰی الْعَامِّ، وَ هُوَ بَعِیدٌ. وَ فِی كَثِیْرٍ مِنْ نَسَخِ التَّهْذِیْبِ ثَلَاثَةُ اَثْوَابٍ تَامٌ لَا اَقْلَ مِنْهُ یُوَارِی فِیْهِ جَسَدَهُ كَلَّهُ، وَ قَدْ نَقَلَهُ كَذٰلِكَ الْمُصَنِّفُ فِی الْمَعْتَبَرِ وَ الْعِلَامَةِ فِی جَمَلِهِ مِنْ كِتَابِهِ (۲).

ص: ۱۳۹

۱- ۱) تهذیب الاحکام ۱/۲۹۲، ح ۲۲.

۲- ۲) مدارک الاحکام ۲/۹۳.

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 متفقه 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 الاقتصار 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 سلار.

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 كلا- 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 ثلاثه 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 بثلاثه 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 خمسه 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: ثلاثه أثواب، و انما كفن رسول الله صَلَّى الله عليه و آله في ثلاثه 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 الثلاثه، لا على استحباب جعلها زياده على الثلاثه 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 اللغافه 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 من كسب سيئه و أحاطت به خبيته (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 ٤٢/١.

٢- ٢) سوره البقره: ٨١.

٣- ٣) سوره 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 سوائها 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 الخطابي «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 سوأتاه، 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، ولم يجعل فى شىء مما حرمه دواء ولا شفاء، والصلاه على سيد الانبياء محمد و عترته الائمة النجباء ما دامت الارض و السماء، وتجدد الصباح و المساء.

و بعد: هذا مما كتبه أحوج عباد الله الى رحمته 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، والا فهو بستر العوار أولى، و بسد خلل التقصير أخرى.

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 الأقوال، 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 المتأخم 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 وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ 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 السّلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله: الخمر من خمسة: العصير من الكرم، و النقيع من الزبيب و البتع من العسل، و المزر 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 السّلام 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 *فَمَا جَتَّبُوهُ عَلَىٰ عَدَمِ جَوَازِ التَّدَاوِي بِالْخَمْرِ*، 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 بمنزله شحم الخنزير أو لحم الخنزير (٢)، و ان أناسا ليتداوون به (٣).

و هذا أى نهيه عليه السلام عن استعمال الدواء المعجون بالخمر يعم على إطلاقه حالتى الضروره و عدمها، أى: الاضطرار و الاختيار، و الاكل و الشرب، و الاكتحال و غيرها.

و فيه فى روايه مرسله عن الصادق عليه السلام أنه قال: من اکتحل بميل من مسکر کحله الله بميل من نار (٤).

لا بد من تقييدها بغير وقت الاضطرار، توفيقاً بينها و بين سائر الاخبار، كحسنه ابن حمزه، بل صحیحته الاثيه.

و فيه فى مرسله أبى بصير، قال: دخلت أم خالد العبيديه على أبى عبد الله عليه السلام

ص: ١٥٣

١- ١) تهذيب الاحكام ١١٢/٩، ح ٢٢١.

٢- ٢) التريديد من الراوى «منه».

٣- ٣) فروع الكافى ٤١٤/٦، ح ٤.

٤- ٤) فروع الكافى ٤١٤/٦، ح ٧.

و أنا عنده،فقلت: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؟فقلت: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 حنجرته،يقولها ثلاثاً أ فهمت؟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 الادعيه.

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 طيبا (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 أبي عمير، عن عمر بن أذينة -فالسند حسن على المشهور، و صحيح على ما تقرر عندنا- قال: كتبت الى أبي 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: انا 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 ٤١٤/٦، ح ٦.

٣-٣ (٣) فروع الكافي ٤١٣/٦، ح ٢.

٤-٤ (٤) نهايه ابن الاثير ٣٨٤/٢.

[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 أبيع له الاكتحال به وقت الاضطرار و الظاهر أن الامر هنا للاباحه، بمعنى الاعم الشامل للوجوب، لان الاضطرار قد يؤدى اليه اذا خاف فساد العين مثلا، و كان الدواء منحصرا 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

أَكْلًا 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 الْإِكْتِحَالِ بِهِ، لَمْ يَمْنَعَهُمْ مِنْ ذَلِكَ بَلْ رَخِصَهُمْ، كَمَا هُوَ صَرِيحُ صَاحِبِ ابْنِ حَمَزَةَ، فَهُوَ مَخْصُصٌ لِلْعُمُومَاتِ، وَ مَقِيدٌ لِلْإِطْلَاقَاتِ، وَ لِذَلِكَ اسْتِثْنَاهُ الْمُحَقِّقُ فِي الشَّرَائِعِ بِقَوْلِهِ:

لَا يَجُوزُ التَّدَاوِيُّ بِالْخَمْرِ وَ لَا بِشَيْءٍ مِنَ الْأَدْوِيَةِ الَّتِي مَعَهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَسْكِرِ أَكْلًا وَ لَا شَرِبًا، وَ يَجُوزُ عِنْدَ الضَّرُورَةِ أَنْ يَتَدَاوَى بِهِ لِلْعَيْنِ (٢) أَنْتَهَى. وَ إِلَى هَذَا الْجَوَازِ ذَهَبَ أَكْثَرُ مَنْ قَالَ بِأَخْبَارِ الْإِحَادِ.

وَ قَالَ ابْنُ إِدْرِيسَ بِنَاءً عَلَى أَسْلِهِ: لَا- يَجُوزُ التَّدَاوِيُّ بِهِ لِلْعَيْنِ وَ لَا لِغَيْرِهَا، وَ إِنَّمَا هَذَا خَيْرٌ وَاحِدٌ مِنْ شَوَازِ أَخْبَارِ الْإِحَادِ، 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 الْإِضْطِرَارِ إِلَى أَنْ يَشْرَبَ، فَأَمَّا الْأَكْلُ وَ التَّدَاوِيُّ فَلَا، وَ بِهَذَا التَّفْصِيلِ قَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ، وَ قَالَ الثَّوْرِيُّ وَ أَبُو حَنِيفَةَ: يَحِلُّ لِلْمُضْطَّرِّ إِلَى الطَّعَامِ وَ الشَّرَابِ وَ يَحِلُّ لِلتَّدَاوِيِّ بِهِ.

ثُمَّ اسْتَدَلَّ عَلَيْهِ بِاجْتِمَاعِ الْفَرْقَةِ وَ أَخْبَارِهِمْ، وَ بِأَنَّ طَرِيقَهُ الْإِحْتِيَاطُ يَقْتَضِيهِ.

وَ أَيْضًا تَحْرِيمَ الْخَمْرِ مَعْلُومٌ ضَّرُورُهُ، وَ إِبَاحَتُهَا 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 اخرى 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 اخرى 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 لفعلها 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 أبي جعفر عليه السلام، و طريقه الى محمد هذا صحيح، كما يظهر من مشيخته.

حيث قال فيها: و ما كان فيه عن محمد بن عذافر، فقد روته عن أبي 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 السلام كما فى ترجمته و ترجمه زراره و ابنه محمد، و له عنهما عليهما السلام 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 السلام، 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 السلام 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 السلام 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 السلام 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 السلام 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 الوارده 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:أما 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 الاقوى،لان حفظ النفس من التلف واجب عقلا- و نقلا،و تركه محرم و هو أغلظ تحريما،فاذا تعارض التحريمان وجب ترجيح الاخف و ترك الاقوى.

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 تجربه، 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 السّلام: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 عُذْوَانًا 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 نواذر الحكمة لمحمد بن أحمد بن يحيى بن عمران الأشعري عن الصادق عليه السّلام 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 السّلام«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 مقيد 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 يعزرر.

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 خَيْرَ الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ ذَلِكَ 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 مذاهب، 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 المدخول 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 زراره: 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 اشتهاه 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 أطهر 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 أفرادها، 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: ١٧٦

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 خاصه

، 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 خاصه، بأن هذا مجرد استبعاد غير نافع فى الاحكام الشرعيه،لأنه 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.

وفيه ما سبق أن بعض السبب خاصه 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،لأنه 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 يجب 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 السّلام 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 الموضوع،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 ثبوتهم 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 ثبوتيه،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 استدلل 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 أثائه بما يوجب الوضوء أعاد» و تبعه فى ذلك تلميذه سيدنا فى المدارك (٢). بل المذهب الخالى عن التشويش فى هذه المسألة 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 اليقينية 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 ١/١٤٠.

٢-٢) مدارك الاحكام ١/٣٠٧.

قبل و لا بعد قد أجزأها الغسل (١).

يفيد عدم الحاجة الى الوضوء فى شىء من الاغسال، كما هو مذهب المرتضى

الفصل الخامس: تحقيق حول استدلال العلامة فى المسأله

[تحقيق حول استدلال العلامة فى المسأله]

استدل العلامة 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 الذخير «منه».

و لعل القول بالتأثير أمتن، لان لكل جزء من أجزاء الغسل تأثيرا ناقصا فى رفع الحدث و حصول الاستباحه و تحققها، كما أن للغسل بتمام أجزائه تأثيرا تاما فيه، فاذا تعقبه الحدث الاصغر أبطل تأثيره فى حصول الاستباحه، و يبطل بطلانه تأثير كمال الغسل فى 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 الشئ و ابطال حكمه أسهل من رفع التأثير عن الكل و ابطال حكمه، فان كان الشئ مؤثرا فى الكل رافعا تأثيره و هو على كمال قوته و تأثيره التام، فكونه مؤثرا فى الجزء رافعا تأثيره و هو فى 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 الصورة 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 تأثیرا 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 تأثیر السبب الناقص فی المعلول بالایجاد، فهذا هو الدلیل.

ثم قال قدس سره: و قریب منه، أى من کلام العلامه کلام الشہید فی الذکری حیث رجح وجوب الاعاده لامتناع الوضوء فی غسل الجنابه، و امتناع خلو الحدث عن أثر هنا مع تأثیره بعد الکمال. و جوابه یرتفع مما قررناه.

أقول: و جوابه أيضا یرتفع مما قررناه.

ثم نقل قدس سره عن الشارح الفاضل دلیلا 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 أثائه، 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 فى 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، فباطاله 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،وقد 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 مستدرکه 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 بشيء،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 بالجمله كلامه عليه السلام فى قوه 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 (١) سورة النساء: ٤٣.

٢-٢ (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 القضيه 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). و جه 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 الجاريه فوضعتة، فاستخففتها و أصبت منها.

فقلت: اغسلي رأسك و امسحيه مسحا شديدا لا- تعلم به مولاتك، فاذا أردت الاحرام فاغسلي جسدك 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 روايه 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 الاكبر،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 فىهما على زائد من جواز تبعض 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.

١-٢ (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 حيثئذ 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، لان 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 اكتفى 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 الفقيهه المتفرقه

اشاره

في المسائل الفقيهه 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 لَيْحِبَطْنَ عَمَلِكَ (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 لصه، 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 لصه» 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 أنا أُبَيِّنُكُمْ 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

[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، و ان كان النصاب موجودا، لقوله عليه السّلام «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 ضلّالته 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 الاوردبيلى 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 الصحه 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 فى تحقق الاجماع فى 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 فى كلامهم و تصفحه فيه طول هذه الازمان.

و بالجمله نقل مثله الاجماع مع احتياطه فى 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 فى 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 القدرية،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 الآية دليل على وجوبها عليهم.

فهذا الخبر بظاهره لما كان مخالفا للمذهب المشهور المنصور، و لظاهر هذه الآية 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: ٤.

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 الايجاب الكلى لا على السلب الكلى، لثلا ينافى ما سبق من وجوب الزكاه على غلات الطفل، و ليس هذا بأبعد من حمل الوجوب المرادف للفرض، بل أكد منه فى الروايه الاولى على الاستحباب.

و حمل السلب الظاهر فى نفي الوجوب و الاستحباب معا على نفي الوجوب فقط بل هذا أبعد، لانه تأويل فى 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، و هما سيان، بل استفاد من كلام المحقق الثانى الشيخ على فى بعض حواشيه أن الواجب أكد من الفرض.

حيث قال: الواجب ما لا يسقط عن المكلف أصلاً، كعرفه الله تعالى، و الفرض ما يسقط مع العذر، كالصلاه و باقى العبادات.

و منهم من فرق بينهما، بأن الواجب ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه لا من حيث شخص بعينه، و تجوز فيه النيابة اختياراً، كالزكاه و نحوها. و الفرض ما يتعلق غرض الشارع بايقاعه عن شخص بعينه و لا تجوز فيه النيابة، كالصلاه و الصوم و نحوهما. و منه يعلم وجه ايثار الواجب هنا على الفرض، فتأمل.

نعم قد أطلق مجازاً فى بعض الاخبار على المؤكد استحبابه مع وجود صارف من حملة على معناه الحقيقى من العقل أو النقل، فحيث لا صارف عنه كما هنا على ما سيظهر عن قريب، و جب حملة على حقيقته.

و أما ضعف سند الروايه لو سلم ذلك، فليس مما يضر بدليله، بل هو يؤيده و يشيده، فانه يبقى حينئذ سالماً عن المعارض، فيكون الواجب أعرف فى 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 الثقة و غيره و هم منه، فان راويها الطاطرى و هو و ان كان واقفيا الا أنه ثقته، 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 الثقة 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 الثقة 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 ضربه (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 يجزى فى استنجا البول

[أقل ما يجزى فى استنجا البول]

قال فى المدارك بعد قول المصنف «و أقل ما يجزىء 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 يجزىء 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 تصريحهم 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 منتف من كل من المثليين، اذ المماثل لما على الحشفه من البلل لا يغلب عليه، فلا يحصل الجريان، فكيف يكون مجزيا.

و أجب 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 أجب 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-اشتراط 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 الذي في يده ثم أعادها الى الماء هل يصح وضوءه؟:كان والدى يفتى بالمنع من ذلك، و هو جيد،لانه يكتسب في المسح ماء جديدا،و هو ممنوع منه (١).

ص:٢١٥

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» (١) 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 (٢) و هو خيره ابن ادريس، 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 (٣).

و قال الشهيد في الذكري: لو غلب ماء المسح رطوبه الرجلين ارتفع الاشكال (٤).

و ظنى أن الغلبه غير معتبره في صحه الوضوء، لما سبق من الاصل و اطلاق

ص: ٢١٦

١-١ (١) عوالى اللئالى 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 كرمان هذا الذى يشرب،سمى 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 المعبر:و لم أقف على حديث يدل بنطقه عليه،و يمكن أن يحتج لذلك بأن الفقاع خمر،فيكون له حكمه (٣).أما الثانيه 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) القاموس ٦٦/٣.

٢-٢) الانتصار ص ١٩٩.

٣-٣) المعبر ٥٨/١.

٤-٤) فروع الكافى ٤٠٧/٣، ح ١٥.

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 العلامه 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: الغبراء؟ فقالوا: نعم، قال: لا تطعموها، ثم لما أرادوا أن ينطلقوا سألوه عليه السلام أيضا، فقال: الغبراء؟ 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، وانه يجرى 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 حاجه 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- مسأله 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 المعبره 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 يأخذ 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 رويته 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 الفضة 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 الثانيه 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 الثقه 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 العهد، و ذلك الضرر قد يندفع بالاعلام، لان المدفوع اليه اذا علم أنها زكاه و هو لا يستحقها، فلعله يردها الى مالكيها، 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- مسألة وجوب الاعتكاف بمضى يومين

[وجوب الاعتكاف بمضى يومين]

اختلفوا في وجوب الاعتكاف المندوب بالدخول، فقال المرتضى و ابن ادريس: لا يجب أصلاً، بل له الرجوع فيه متى شاء، و اختاره العلامة في جملة من كتبه.

و قال المحقق في المعتبر: انه الاشبه بالمذهب (١). و ذهب الشيخ في المبسوط (٢) و أبو الصلاح الى وجوبه بالدخول فيه كالحيح. و قال ابن الجنيد و ابن البراج و جماعه من المتأخرين: انه انما يجب بعد مضي 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 يمضي ثلاثة أيام (٣).

و صحيحه أبي 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: ٢٢٤

١-١ (١) فروع الكافى ١٧٧/٤، ح ٤.

٢-٢ (٢) مدارك الاحكام ٣١٣/٦.

٣-٣ (٣) سوره البقره: ١٩٦.

٤-٤ (٤) سوره محمد: ٣٣.

و صورہ 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 أفراده 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- مسأله 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 كافة 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 الاثمه 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، فيبينهما 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 بعمامه 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 شمائلي 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 أفضل الطواف للمجاور من الصلاة

إشارة

[أفضليه الطواف للمجاور من الصلاة]

قال الفاضل الاردبيلي في شرحه علي 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: إذا أقام الرجل بمكة سنه، فالطواف أفضل، و إذا أقام سنتين خلط هذا و هذا، فإذا 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 ٢١٧/١-٢٢٢.

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 ثقة 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، فاشتراك عبد الرحمن في الثاني مانع عنه. و ان أراد صحتهما في الكافي، فوجود ابراهيم في طريق الاول يمنعه.

أو يقال: ان العلامة طاب ثراه تبع المشهور في أوائل المنتهى الى كتاب الصوم و نحوه، فحكم بأن روايه أبي على اذا لم يكن في الطريق قادح من غير جهته حسنه، ثم لما تبين له من بعد ما رأى الايات أنه ثقه 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 مشتركا بين أربعة: محمد، و عمران، و عبد الله، و الحسين، إلا أن الاكثر

ص: ٢٣٤

١- ١) من لا يحضره الفقيه ٣٣٣/٢.

٢- ٢) مجمع الفائدة ٢٩٧/٦.

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 البختری، 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 اشتبه 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، يكنى 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 التصحيف 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- مسألة الطواف فى ثوب متنجس بالدم

[الطواف فى ثوب متنجس بالدم]

قال مولانا أحمد اليرديلى 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 ولا فى الدرايات، وانما هو داخل تحت عموم قول بعضهم ان المرسل مقبول اذا علم أن مرسله لا يرسل الا عن عدل، وهذا 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 السيّلام بصحه 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 لى 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 نفي عنه الحسن آخرا، و هذا يدل على عدم مدحه فضلا عن توثيقه، و قال فيما بينهما: انه ممدوح فى الجملة.

و أنت خير بأن الرجل اذا كان اماميا ممدوحا و ان كان فى الجملة، 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 معرفة 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 السّلام روايه يسيره، و روى عن أبى عبد الله عليه السّلام و أكثر و اختص به، و قال له أبو عبد الله عليه السّلام:

انى لاعدك لامر عظيم يا أبا السيار، و روى عن أبى الحسن موسى عليه السّلام، و له نوادر كبيره (٢).

فاذا كان الرجل اماميا فاضلا صاحب كتاب كبير، صحب جمعا من المعصومين عليهم السلام، و كان خصيصا 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 اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِاصْقًا بِالْبَيْتِ، وَانْ عَمْرُ بْنُ الْخَطَّابِ هُوَ الَّذِي أزاله عَنْ مَوْضِعِهِ فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاعادَهُ إِلَى مَوْضِعِهِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَهُوَ الْمَوْضِعُ الَّذِي هُوَ فِيهِ الْآنَ، فَإِذَا كَانَ الْأَمْرُ عَلَى هَذِهِ الصُّورَةِ كَيْفَ تَصَحُّ الصَّلَاةُ؟ مَعَ أَنَّ الْأَمْرَ بِالصَّلَاةِ قَدْ عِينَ فِيهِ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ: الْمَشْهُورُ عِنْدَ أَصْحَابِنَا أَنَّ مَوْضِعَ الْمَقَامِ حَيْثُ هُوَ فِي الْآنَ، وَلَا عِبْرَةَ بِمَنْ خَالَفَ ذَلِكَ (١).

أقول: هَذَا الْجَوَابُ مِمَّا لَا يُعْجِبُنِي، فَإِنَّ تَغْيِيرَ مَكَانِ الْمَقَامِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدْ نَقَلَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، وَابْنُ الْجَرِيرِ أَيْضًا مِنَ الْعَامَةِ، وَابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي كِتَابِ إِثْرِهِ عَزَمَ السَّاكِنَ إِلَى أَشْرَفِ الْأَمَاكِنِ، وَنَقَلَهُ الْأَزْرَقِيُّ فِي تَارِيخِ مَكَّةَ، وَغَيْرُهُمَا مِنْ مُصَنِّفِي الْعَامَةِ، وَدَلَّ عَلَيْهِ كَثِيرٌ مِنَ الْأَخْبَارِ.

كروايه محمد بن مسلم، قال: سألته عن حد الطواف بالبيت الذي من خرج منه لم يكن طائفا بالبيت، قال: كان الناس على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَطُوفُونَ بِالْبَيْتِ وَالْمَقَامِ، وَأَنْتُمْ الْيَوْمَ تَطُوفُونَ بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ، فَكَانَ الْحَدُّ مِنْ مَوْضِعِ الْمَقَامِ الْيَوْمَ، فَمَنْ جَاذَهُ فَلَيْسَ بِطَائِفٍ وَالْحَدُّ قَبْلَ الْيَوْمِ وَالْيَوْمَ وَاحِدٌ قَدْرَ مَا بَيْنَ الْمَقَامِ وَبَيْنَ الْبَيْتِ وَمِنْ نَوَاحِي الْبَيْتِ كُلِّهَا، فَمَنْ طَافَ فَتَبَاعَدَ مِنْ نَوَاحِيهِ أَكْثَرَ مِنْ مَقْدَارِ ذَلِكَ، كَانَ طَائِفًا بِغَيْرِ الْبَيْتِ بِمَنْزِلِهِ مِنْ طَافَ بِالْمَسْجِدِ، لِأَنَّهُ طَافَ فِي غَيْرِ حَدٍّ وَلَا طَوَافٍ لَهُ (٢).

فان فيها اشاره الى أن موضع المقام الذي هو فيه الآن غير موضعه الذي كان فيه على عهد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وانه كان في زمنه أقرب الى البيت من موضعه الذي هو فيه اليوم، و الا لم يكن الحد اليوم و في عهده واحدا، و لقوله «من موضع المقام اليوم».

ص: ٢٤١

١- ١) أجوبه المسائل المهنايه ص ١٦٣-١٦٤.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ١٠٨/٥-١٠٩.

و يدل عليه ما فى الفقيه، قال زرارہ لابی 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 مكه 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 عندى، 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

«وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى» (١).

و يدل عليه أيضا صحيحه ابراهيم بن أبى 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، 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) سوره 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، والمسأله لا تخلو عن اشكال.

و ظاهر الاخبار الوارده 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 القيامه 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 لقاحها، 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 منخرية 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 ظفّره 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 ظفّرها لم يقصه، فافتاه رجل بعد ما أحرم فقصه فأدماه، قال: على الذى أفتاه شاه (٣).

ص: ٢٤٧

١- ١) كفايه الطالب ص ١٧٨.

٢- ٢) تهذيب الاحكام ٣١٤/٥، ح ٨٠.

٣- ٣) تهذيب الاحكام ٣٣٣/٥، ح ٥٩.

و هذه صريحه فى الوجوب 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 المقيد، 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 الفائدة ٣٧/٧-٣٨.

٢-٢) رجال النجاشى ص ٢١٧.

[القصر و الاتمام]

قال صاحب المدارك بعد نقله صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: سألته عن الرجل يقصر في ضيعته؟ فقال: لا بأس ما لم ينو مقام عشره أيام، إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه، فقلت: ما الاستيطان؟ فقال: أن يكون له فيها منزل يقيم فيه سته أشهر، فإذا كان كذلك يتم فيها متى دخلها (١).

و بهذه الروايه احتج الاصحاب على أنه يعتبر في الملك أن يكون قد استوطنه سته أشهر فصاعدا، وهي غير داله على ما ذكره، بل المتبادر منها اقامه سته أشهر في كل سنه.

و بهذا المعنى صرح ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه، فقال بعد أن أورد قوله عليه السلام في صحيحه اسماعيل بن الفضل اذا نزلت قراك و أرضك فأتتم الصلاه قال مصنف هذا الكتاب: يعني بذلك اذا أراد المقام في قراه و ارضه عشره أيام و متى لم يرد المقام بها عشره أيام قصر، إلا أن يكون له بها منزل يكون فيه في السنه سته أشهر، فإذا 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 في 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 دلالة 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 الا نخله 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

الاحبار 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 الجنيد 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.

السادسة: 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 السابع.

الثامنة: 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 بعلى 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،لانهم 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 للبطان، 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 لبطانها، لا مجرد عدم الاذن، فما دام يكون مغصوبا تكون الصلاة فيه باطله، أذن أم لم يأذن.

فيفهم منه أن اذنه له في الصلاة فيه مما لم يفده اباحه، اذ لا يرتفع معه النهي لوجود علتة، فلا يرتفع به المنع، بل بمثل هذا يمكن الحكم ببطان 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- مسألة 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 جملة 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 اىصال الماء الى البشره فى الوضوء و الغسل

[وجوب اىصال الماء الى البشره فى الوضوء و الغسل]

قال صاحب المدارك بعد قول المصنف قدس سرهما «و من فى يده خاتم أو سير، فعليه اىصال الماء الى ما تحته، و لو كان واسعاً استحب له تحريكه»: أما وجوب اىصال 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 لبيته 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، لأن باطنها صار بذلك من الظواهر، وإن لم تكن كذلك بأن كانت ضيقه لا يرى باطنها، فلا يجب ادخال الماء، إذ لا يعد باطنها من الظواهر.

ولذلك قال بعض المحققين: داخل الأذن والثقب الذي فيها للحلقه إذا كان بحيث لا يرى باطنه، فهو من البواطن على الظاهر، وبعد ما حكم به المحقق الشيخ على رحمه الله من وجوب إيصال الماء إلى باطنه مطلقاً، وهو كذلك لأن داخل الفم والأذن إذا كان من البواطن، فكان هذا منها أولى، فتأمل.

٢٢- مسألة اغتسال من وجب عليه القتل

[اغتسال من وجب عليه القتل]

قال المحقق في الشرائع: من وجب عليه القتل يؤمر بالاعتسال قبل قتله، ثم لا يغسل بعد ذلك.

قال صاحب المدارك: المراد أمره بأن يعتسل غسل الأموات ثلاثاً مع الخليطين، وكذا يجب أمره بالحنوط، كما صرح به الشيخ وأتباعه، وزاد ابنا بابويه والمفيد تقديم التكفين أيضاً.

والمستند في ذلك كله روايه مسمع كردين، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المرجوم والمرجومه يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك، ثم يرجمان ويصلى عليهما، والمقتص منه بمنزله ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ويصلى عليه (١).

وهي ضعيفه السند جداً، لكن قال في المعبر: إن الخمسه وأتباعهم أفتوا

ص: ٢٦٣

١- (١) فروع الكافي ٢/٣١٤، ح ١.

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 منجبر 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: ٢٤٤

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 شيء 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 يكفي 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 السّلام 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 الذكري: 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) الذكري 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 صحیحتي 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، الى قوله عليه السلام: و يجهر بالقراءه، و يقنت في الركعة الأولى منهما قبل الركوع (٥).

و الظاهر أن هذه الاخبار محموله على التقيه، كما أوماً اليه 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 رويتہ 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 حمله 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- مسألة 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 الابق، 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 بصحة 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» ينافى 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 في الشر و الخير

[في الشر و الخير]

شر لا يدوم خير من خير لا يدوم. كذا في 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 كالحبوب و الثمار، و على البلايا و النعم.

و في 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 لِلْأَقْرَبِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ» (١) «أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَ بَيْنَ نُسَارَعُ 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 أبقى 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 أكرمني بهوان من شئت من خلقك، و لا تهني 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 الالهانه، 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 فرب 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- مسألة الرجل يتزوج المرأة 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 المرأة 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 كثيرة،فتجب عليها بطريق أولى اطاعه زوجها في الخروج من البلد كما تجب على الدائم.

و منهم (١)من حملة على أن المعنى أنه لا يجب على المتمتعه اطاعه زوجها في الخروج من البلد،كما كانت تجب في الدائم.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 حينئذ بين السؤال و الجواب،و لا حاجة 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 الاهليه و نكاح المتعه (٢). ثم حمله على الشذوذ و التقية.

و لعل الشارح الفاضل قدس سره حمل الحرمة بقرينه قوله «لحوم الحمر الاهليه» 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 استحباب رفع اليدين حاله الدعاء

في استحباب رفع اليدين حاله الدعاء

للعلامة المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدي 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 تحصي 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 يَحْيَى وَ يَمُوتُ 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 الائمه، 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
مهدي 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).

وروايات الحلم، منها قوله صلى الله عليه وآله «رفع القلم عن ثلاث عن الصبى حتى يحتلم» (٢) وقول الرضا عليه السلام فى صحيحه البنظى: 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، واحترزوا بالخشن عما ينبت قبله من الشعر الضعيف الذى يقال له الرغب ثم يزول، وبالعهانه 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 اللئالى 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 قمريه،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:اذا خرج عنه اليتيم و أدرك،قلت:فلذلك حد يعرف؟فقال:اذا 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 الصلاه و جرى عليها القلم (١).

ثم نقل روايات أخرى دلت على وجوب الصلاه لست و سبع.

ثم قال: و الوجه في هذه الاخبار أن نحملها على ضرب من الاستحباب و التأديب و الاوله على الوجوب، لثلاثا تتناقض 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، فإذا 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 فإذا 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 يصر 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) ه ق في بلده قم المقدسه على يد العبد السيد مهدي الرجائي عفى عنه.

ص: ٣٠٣

سلسله آثار المحقق الخاجوئي (٥٩)

رساله في من أدرك الامام في أثناء الصلاه

في من أدرك الامام في أثناء الصلاه

للعلامه 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 زُرَّارَهٗ-
فَالسَّنَدُ الصَّحِیْحُ-عَنْ اَبِی جَعْفَرٍ عَلَیْهِ السَّلَامُ قَالَ: اِذَا اُدْرَكَ الرَّجُلُ بَعْضَ الصَّلَاةِ وَفَاتَهُ بَعْضُ خَلْفِ اِمَامٍ یَحْتَسِبُ بِالصَّلَاةِ
خَلْفَهُ، جَعَلَ اَوَّلَ مَا اُدْرَكَ اَوَّلَ صَلَاتِهِ، اِنْ اُدْرَكَ مِنَ الظُّهْرِ اَوْ الْعَصْرِ اَوْ الْعِشَاءِ الرَّكْعَتَیْنِ وَفَاتَهُ رَكْعَتَانِ قَرَأَ فِی كُلِّ رَكْعَةٍ مِمَّا
اُدْرَكَ خَلْفَ الْاِمَامِ فِی نَفْسِهِ بِاَمِّ الْكِتَابِ وَ سُوْرَهٗ، فَاِنْ لَمْ یُدْرَكَ السُّوْرَهٗ تَامَهٗ اَجْزَاؤُهُ اَمَّ الْكِتَابَ.

فَاِذَا سَلَّمَ الْاِمَامُ قَامَ فَصَلَّى رَكْعَتَیْنِ لَا یَقْرَأُ فِیْهُمَا، لِاَنَّ الصَّلَاةَ اِنَّمَا یَقْرَأُ فِیْهَا فِی الْاَوَّلَتَیْنِ فِی كُلِّ رَكْعَةٍ بِاَمِّ الْكِتَابِ وَ سُوْرَهٗ، وَ فِی
الْاٰخِرَتَیْنِ لَا یَقْرَأُ فِیْهُمَا، اِنَّمَا هُوَ تَسْبِیْحٌ وَ تَكْبِیْرٌ وَ تَهْلِیْلٌ وَ دَعَا لَیْسَ فِیْهُمَا قِرَاءَةٌ.

فَاِنْ اُدْرَكَ رَكْعَةً قَرَأَ فِیْهَا خَلْفَ الْاِمَامِ، فَاِذَا سَلَّمَ الْاِمَامُ قَامَ فَقَرَأَ اَمَّ الْكِتَابِ وَ سُوْرَهٗ، 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).

فصحيحنا زراره 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 ٤٦/٣، 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 المانعه 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 التسييح 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 التسييح 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، و يقرأ في الثانيه بالحمد و سورته، و في الاثنتين الاخيرتين بالحمد، و ان شاء سبح»:

لا- خلاف في التخيير بين قراءة الفاتحه و التسييح في الاخيرتين في هذه الصوره، و انما 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.

و قد 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 لئلا 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 الهاليه

اشاره

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنه ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى 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 المستقبليه 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 أبي عبد الله عليه السلام قال: اذا رأوا الهلال قبل الزوال فهو لليله الماضيه، و اذا رأوه بعد الزوال فهو لليله المستقبليه (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، فإنه إذا 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 رأته 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 تحتل 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 بهتاناً 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 ليبرئ 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 على بن فضال الواقع في الطريق فطحي المذهب،و ان رجع عنه في غمرات الموت.و لكن رجوعه هذا لا يجدى 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 أصلاً 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 أصلاً، 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 ليله 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 ليله الماضيه، أو ليله المستقبله. 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: ٣٢٦

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، لاشتهارهما 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 المعتمد عليه، لكونه مذكورا فى هذا الكتاب المعتمد المعتمد عليه عنه، 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، وكذا 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 التهذىب 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 يجدينا 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، فالموافقة لهم على ما قالوه لا يسوغ.

و لا يبعد أن يكون الى هذا أشار العلامة في 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 اصولا و فروعا، 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، فالموافقة 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 فى التهذيب بعد نقل روايتى 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 فى البلد و لم يروا الهلال.

و المراد بهذين الخبرين ألا يكون فى البلد عله، لكن أخطئوا رؤيه الهلال، ثم رأوه من الغد قبل الزوال، و اقترن الى رؤيتهم شهادة 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 موثقاً، 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 تبعاً للمصنف في النافع (٢) و المعتبر (٣) بمجرد تينك الروايتين، و القرائن هنا تفيد العلم بخلاف مضمونهما، كالأصل، 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 الذخيره: 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 في طلبه،فاذا غدوا و رأوه قبل الزوال،فان ذلك قد يتفق في الصورة المذكوره،فهل يلزمهم أن يقولوا هذا ليله الماضيه و ذلك اليوم من شوال أم لا؟فالاول يلزمه ما سبق،و الثاني نقض لهذه القاعده،فتأمل فان المذكور في مكاتبه محمد بن عيسى أن الشهر الماضي ان كان ثلاثين يوما رؤى هلال الشهر المستقبل قبل الزوال في اليوم الثلاثين،فهذا صريح في أن رؤيته قبل لا تدل على كونه ليله الماضيه،بل تدل على أنه ليله المستقبله، 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 في ليله الثلاثين، و بين كونه ليله الماضيه و هي ليله الثلاثين اذا رؤى قبل الزوال في 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 الذى رؤى فيه الهلال قبل الزوال عيداً الا علماً و الاظناً 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 الداخلى و عدم حدوث الشهر المستقبل، اذ الاصل فى 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 فى أخبار مستفيضه أن اليقين لا يرفع بالشك، فخذ الحائط لديك لتكون فى الصوم على يقينك، و الله الموفق و المعين.

فصل تحقيق حول كلام الشيخ فى المسأله

[تحقيق حول كلام الشيخ فى المسأله]

أراد الشيخ بقوله «و الاخبار المتواتره» الاخبار المتضمنه لانحصار الطريق فى الرؤيه و مضى الثلاثين، فان من البين أن المراد بقوله عليه السلام «صم للرؤيه» هو الرؤيه الحاصله فى ليله الثلاثين من شعبان، لا فى يوم الثلاثين منه قبل الزوال لان ذلك لا تسمى بالرؤيه فى 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 «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ 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 الشىء محركه ما بين طرفيه، كما فى القاموس (١)، فوسط النهار ما بين أوله و آخره الحقيقيتين، لان طرف كل شىء 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 قررناه 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 باعئين 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» يعنى به قبل الزوال. و في صحيحه ابن قيس «الا من وسط النهار أو آخره» يعنى به بعد الزوال (1).

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 فى النافع و المعتبر، حيث قال بعد نقل روايتى حماد و ابن بكير:فقوه هاتين الروايتين أوجبت التردد بين العمل بهما و بين العمل بروايه العدلين، لانها 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 كثيره 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 تعريف على صاحب الذخيره قدس سره حيث قال فيها: و تردد فيه المحقق فى النافع، و فى المعتبر استدلال 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 تبعضيه.

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 الذخير

[تحقيق حول كلام صاحب الذخير]

خالف صاحب الذخير 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 السابقيه 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.

[الاختلاف في 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 المستقبله، 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 المستقبله.

و ما رواه الكليني عن عمر بن يزيد، عن أبى عبد الله عليه السلام قال قلت له: ان المغيريه يزعمون أن هذا اليوم لهذه الليله المستقبله، فقال: كذبوا هذا اليوم لليله 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 ٤/٧٠.

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، فان مشرقه مغربهم و مغربه مشرقهم، و غدوه مساؤهم و مساءه غدوهم، فاذا لم ير الهلال في المشرق في غدوه هذا، و ذلك لكونه تحت افق مشرقه و هو بعينه افق مغربهم، فيكون فوق افق المغرب، فاذا 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 مئونه 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 فى 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 التنكابني في المسأله

[تحقيق حول كلام الفاضل التنكابني في المسأله]

انى بعد ما فرغت من تسويد هذه الرساله الهلاليه، و أنا العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني الفاني محمد بن الحسين بن محمد
رضا بن علاء الدين محمد المشتهر باسماعيل المازندراني.

بلغنى أن للفاضل التنكابني المشتهر بملا محمد الملقب بالسراب (1) طوبى له و حسن مآب، رساله فى هذا الباب، ألفها للرد على
الفاضل السبزواري صاحب الذخيره قدس سره، القائل باعتبار رؤيه الهلال قبل الزوال.

فبعد ما حصلتها و نظرت فيها، ألفتها 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 محرکه 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 للقيّد 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 الاخر، بل تكون اشاره 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 الاخر ليس لبيان مخالفه حكم الرؤيه فى الاول لحكمها فى أحدهما، بل لبيان حكم ما يمكن الرؤيه 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 الاخر، 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 الاخر 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 على 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 الدوره، 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 القريبتان 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 اضافته 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 و جوبهما 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 تراه 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 الروايه 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 الليله المستقبليه، فقال: كذبوا هذا اليوم لهذه الليله 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 الذى يأتى 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 فى الليل، أو قرب دخوله كما يكون فى الاكثر كذلك، فعلى الاول انطباقه على المطلوب الذى هو تكذيب المغيريه ظاهر. و على الثانى قول أهل بطن نخله بدخول الشهر بمحض الرؤيه انما هو بعنوان المجاز الذى 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 فى 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 المدائنى، قال قال أبو عبد الله عليه السّلام: من رأى هلال شوال نهارة فى 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، ولو 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 المعبره 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 الثلاثة 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 عهده 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 رؤیه 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 الرؤیه الشائعه التی هی الرؤیه بعد الزوال على الرؤیه 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 رؤیه 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 الرؤیه 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 يحمل 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 معاينه 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 ببعد 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 ببعد الزوال هو الشيوخ و التبادر، و حينئذ لا بعد في 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)هى 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، و فقه 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 بـ«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 المذهب 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 يطلّي الثوب أو الخاتم به.

و استدل الشارح عليه بما رواه عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ قَالَ: حَرَامٌ لِبَاسِ الْحَرِيرِ وَالذَّهَبِ عَلَى ذُكُورِ 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 ذُكُورِ 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 ذُكُورِ 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: إنه كان أبي ليحلى ولده و نساءه بالذهب

ص: ٣٨٩

١-١ (١) كُنز 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 وَآلِهِ حيث قال: روى أنه عليه السّلام أخذ حريرا و ذهباً بيده، فقال: هذان حرامان على ذكور امتى حل لائناثها (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 حرمة 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 عليّين مما لا كلام فيه، و انما الكلام فى تحريم استعماله على الرجال المكلفين من امته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ.

هذا و مما حررناه فلا يرد أن هذه الأشياء ليست بساتره للعوره، فلا تبطل الصلاه فيها، لأن تحريم لبسها على الرجال بخصوصها مستفاد أو مصرح به فى الأخبار، و لا يخفى، و لعلهم 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 الخنثى

ص: ٣٩١

١-١ (١) كتر العمال ٣١٨/١٥.

٢-٢ (٢) فروع الكافى ١٠٦/٣، ح ٤.

٣-٣ (٣) مرآة العقول ٢٥١/١٣.

سوى الاحتياط، وهو ليس من الأدلة الشرعية، إلا أنهم أخذوا به لما فيه من براءة الذمه يقينا بعد شغلها كذلك، وهو طريق أنيق حسن مستقيم مسلوكة للاختيار الأبرار ينبغي سلوكه، ولا سيما في هذه الأزمان المفقودة فيه المجتهد ظاهر.

لأن الذمه لما كانت مشغولة بالعبادة يقينا، وكان تحصيل اليقين ببراءتها عن هذه الشغل موقوفا على ذلك الاحتياط، فلا بعد في القول بوجوبه. إلا أن يقال:

تحصيل اليقين بالبراءة غير واجب، بل يكفي مجرد إذن بها، وفيه شيء تأمل.

فان قلت: حكمهم هذا منقوض بما رواه أخطب خوارزم في الفصل السابع عشر في بيان ما أنزل الله من الآيات في شأن سيدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه بقوله:

أخبرنا الإمام الى قوله فقال لهم النبي انما وليكم الله ورسوله الى قوله وهم راعون، ثم ان النبي صلى الله عليه وآله خرج الى المسجد والناس بين قائم وراعي، فبصر بسائل فقال له النبي صلى الله عليه وآله: هل أعطاك أحد شيئا؟ فقال: نعم خاتما من الذهب، فقال له النبي صلى الله عليه وآله: من أعطاك؟ فقال: ذلك القائم و أومى بيده الى علي عليه السلام فقال له النبي صلى الله عليه وآله: على أى حال أعطاك؟ فقال: أعطاني وهو راع، فكبر النبي صلى الله عليه وآله ثم قرأ «وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (١).

قلت: قال الفاضل الأردبيلي رحمه الله في حاشيته على آيات أحكامه متعلقه بهذا الحديث: لعل الذهب زيادته غلطا من الراوى، أو من الناسخ، أو من السائل، ولهذا ما وجد في غيره، بل الموجود الفضة في مجمع البيان في هذه الرواية. ويحتمل أن يكون عنده عليه السلام غير لابس له، أو صار ذهباً لما أعطاه السائل.

أقول: ويحتمل 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 راكع 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 حلقتة 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 حلقتة أربعة مثاقيل فضه» أن حلقتة كانت فضه، و لا دلالة له عليه كما لا دلالة في قوله «و وزن فضته خمسة مثاقيل» عليه، بل المراد أن حلقتة 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 المعتبر، فان ذلك دليل للاعتبار و المدح.

ص: ٣٩٤

هذا و روى الشيخ باسناده عن موسى بن أكييل النميرى عن أبى عبد الله عليه السلام فى الحديد انه حليه أهل النار، و الذهب حليه أهل الجنة، و جعل الله الذهب فى الدنيا زينه النساء، فحرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه (١).

و هذا مع كونه ناصا بحرمة الصلاة فيه، صريح فى حرمه لبسه، ثوبا كان أو خاتما أو غيرهما مما يلبس، فكلما يصدق عليه أنه لباس الذهب حرم على الرجال لبسه و الصلاة فيه.

و بهذا الحديث استدلل صاحب الذكرى فيه على تحريم الصلاة للرجال فى الذهب، حيث قال فى فصل الساتر: تجوز الصلاة فى كلما يستر العوره عدا أمور، و عدها الى أن قال: و رابعها الذهب و الصلاة فيه حرام على الرجال لقول الصادق عليه السلام: جعل الله الذهب حليه أهل الجنة، فحرم على الرجال لبسه و الصلاة 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 الصلاة 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 الفضة، و الجمع حلّى بالضم و الكسر، و جمع الحلّى 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 الامتنان «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 في 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 في الآخره (٤). أى: الذهب لا خصوص الخاتم منه زينتك في الآخره.

و يؤيده ما سيأتى من موثقه روح بن عبد الرحيم حيث قال: لا تختم بالذهب فانه زينتك في 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 الكافي 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 النروج؟ 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 لملايسته مما تلتذ به القوه اللامسه

المنتسبه فى الظاهر جلد البدن، كان هو المدرك للعذاب و الآلام و أولى باللذات، و إذا قيل «كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ يَدَّلْنَاَهُمْ 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 أكيلى 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 أكيلى 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) سورة 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 أباى الجارود الهمدانى زياد بن المنذر ضعيفه السند به، لانه زيدي المذهب مذموم مقدوح فيه، الا أن الشيخ ابن الغضائرى قال: و أصحابنا يكرهون ما رواه محمد بن سنان عنه، و يعتمدون ما رواه محمد بن بكر الارجنى (١).

أقول: و فى طريق الصدوق اليه فى الفقيه محمد بن سنان، كما هو المذكور فى مشيخته هكذا: و ما كان فيه عن زياد بن المنذر أباى الجارود، فقد رويته عن محمد بن على ما جيلويه رضى الله عنه، عن عمه محمد بن أباى القاسم، عن محمد ابن على القرشى الكوفى، عن محمد بن سنان، عن أباى الجارود زياد بن المنذر الكوفى (٢) انتهى السند.

و الحق عندى أن محمد بن سنان ثقه فى نفسه، كما فصلناه فى بعض رسائلنا و لكن أباى الجارود كان ضعيفا، كما نص عليه الشيخ فى الفهرست، و هو الظاهر من الكشى، حيث قال: و كان أبو الجارود مكفوبا أعمى أعمى القلب، ثم ذكر فى ذمه أخبارا تضمن بعضها كونه كذابا كافرا (٣).

و قد نص بضعف السند المذكور مولانا عناية الله القهبائى فى أواخر كتابه الكبير المسمى بمجمع الرجال بعد نقله عن مشيخته الفقيه مع اصراره فى 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 المنقرى الواقفى الثقه و الهمداني الزيدى 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 على بن فضال انما يروى عن المنقرى دون الهمداني، و الثانية: أن المنقرى يروى عن روح بن عبد الرحيم لا الهمداني، فكل من الراوى و المروى عنه قرينه معينه، كما يظهر للناظر فى اصول الأصحاب، فظهر أن هذا السند موثق.

و الظاهر من متنه كما أشرنا اليه تحريم الزينه بالذهب للرجال مطلقا من غير فرق فى ذلك بين الساتر و غيره حتى التكمه و الزره، لصدق اسم الذهب عليه فلو لبس قباء مزوره بالذهب و صلى فيها بطلت صلاته.

هذا و أما ما رواه شارح الجعفرية، فهو و ان كان مذكورا فى 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 المداثنى 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 الاشاره 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)» وقوله 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 الديج 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 ينافي 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 المرويه 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».

صحة 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، وكذا 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 المعبر 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 الملحوم بالحرير و الذهب (٢).

و اعلم أن كلام المحقق فى الشرائع صريح فى صحه 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 حيثنذ 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 قطعى المتن و ظنى الدلاله بما هو ظنى المتن و قطعى الدلاله على القول بجواز تخصيصه به، فانما يصح بعد ثبوت ظنيه متنه؟؟؟ و قطعيه دلالتة.

و هذا كلاهما في حيز المنع. أما الأولى، فلعدم صحه هذه الأخبار الغير البالغه حد التواتر، فلا يحصل بها الظن بصدور النهى عن المعصوم، فلا يصح تخصيص الآيه بها. و أما الثانيه، فلما سبق من مساواه الحملين و الإباحه الأصلية فتأمل.

فان قلت: لعله يقول ان النهى 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

ص: ٤٠٦

١- ١) الشرائع ١/٦٨-٦٩.

٢- ٢) المعبر ٢/٨٧.

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

إشارة

[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 فيها، 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 منهي 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 الصلاه 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 الصلاه 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 مزوره 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 تحليله الدواب بالذهب و الفضة

[حكم تحليله 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 الصحىح (١) عن على بن جعفر عن أخيه أبى الحسن علىه السّلام قال: سألته عن السرج و اللجام فى الفضة أ ىركب به؟ فقال: ان كان مموها لا يقدر على نزعها فلا بأس، و الا فلا ىركب به (٢).

و هذا بظاهره ىعم المالك إذا اشتراه كذلك، أو فعل حراما و صنع ذلك، فبعده ذلك ىدخل تحت الحكم فتأمل و لا فرق بين القليل و الكثير، و ما ىحصل منه شىء ما ىعرض على النار و غيره، الا أن ىقال: عدم القدره على نزعها دليل قلته و رقه قوامه بأن ىكون مطلا بماء الفضة، كما ىدل علىه 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 ىحصل منه شىء بالعرض على النار حرم و الا فاشكال.

و فى الكافى فى ضعیفه مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله علىه السّلام قال: كانت بره ناقيه رسول الله صلّى الله علیه و آله من فضه (٤).

و المراد بالبره حلقه ىجعل فى لحم الانف، و لكن ضعفه ىمنع من العمل بمضمونه، الا أن ىقال: الأصل إباحه أمثال ذلك حتى ىرد فى نهى و لم ىرد، فىكون ورود هذا و نحوه مؤكدا للإباحه الأصلیه، هذا ما ورد فى السرج و اللجام اللذین فیهما الفضة.

و أما ما فى الذهب، فلم أقف فىه على نهى، و الأصل قولهم علیهم السّلام «كل شىء مطلق حتى ىرد فىه نهى» ىقتضى الإباحه و جواز الرکوب به.

ص: ٤١٣

١-١) السند هكذا: محمد بن یحیی عن العمرکی 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 تعيد.

اللهم الا أن يقال: تحريم السرج و اللجام المتلبسين بالذهب بطريق أولى أو يقال: ان ذلك اللباس بمنزله الطرف 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 ٤/٤٧٥، ح ٧.

٢-٢) فروع الكافي ٤/٤٧٥، ح ٥.

٣-٣) فروع الكافي ٤/٤٧٥، 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 بقيعه 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،منشأه 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 أجازة و قرره عليه. قلت لا- كلام في جواز المعامله بآنيه الذهب و الفضة و اشترائها 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 أوانى الذهب و الفضة»:الظاهر أن مراده بالكراهه التحريم (١)و له نظائر.

و قوله سألته عن آنيه الذهب و الفضة،أى:عن اتخاذهما أو استعمالها 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 الحديد (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 الفضة

[حكم اوانى الذهب و الفضة]

المشهور بين أصحابنا تحريم اتخاذ الانيه من الذهب و الفضة، و تحريم استعمالها أكلا و شربا و بخورا و اكتحالا و طهاره، لقول النبي صلى الله عليه و آله الذى يشرب

ص: ٤٢٢

(١-١) جبل المتين ص ١٢٨.

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

١ - ١) أى: ظروف وقت الساعه «منه».

وقد سبق عن الفاضل أنه قال في التذكرة: لو اتخذ إناء من حديد وغيره مموها بالذهب والفضة، فإن كان يحصل منه شيء بالعرض على النار حرم استعماله و الإفاشكال.

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

اشاره

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 حاجة بنا اليها.

يكفيينا 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:تصلبها 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 فهى صحيحه الفضلاء كما سيأتى «منه».

٢- ٢) المدارك ٤/٤٧٨.

لابي عبد الله عليه السلام: يدخل على وقت الصلاة و أنا في السفر، فلا أصلي حتى أدخل أهلي، فقال: صل و أتم، قلت: يدخل على وقت الصلاة و أنا في أهلي اريد السفر، فلا أصلي حتى أخرج، فقال: صل و قصر، فان لم تفعل فقد خالفت رسول الله صلى الله عليه و آله (١).

و هذا كما ترى ينفي التخيير بين القصر و الإتمام، لان من خير بينهما لو قصر في الأولى (٢) و أتم في الثانية (٣)، و هو المراد بقوله «فان لم تفعل» لم يكن مخالفا لرسول الله، كما لا يخفى.

و الرواية صريحه في المخالفه، فلا يمكن الجمع بينها و بين الرواية الأولى بذلك، أي: بالتخيير، كما فعله السيد (٤) السند في المدارك ذاهلا عما ذكرناه.

و الشيخ في كتابي الأخبار و الصدوق في الفقيه جمعا بينهما بوجوب الإتمام مع السعه و التقصير مع الضيق، و هو القول بالتفصيل. و يرد عليهما مثل ما ورد على السيد.

و بالجملة 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) أي: في صورته الإتمام «منه».

٣- ٣) أي: في 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 سأل 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 ككلاهما تدلان على اعتبار وقت الوجوب، فإن الثانيه محموله على التقصير فى العصر، لما رواه الحسن بن على الوشاء عن الرضا عليه السلام قال: اذا زالت الشمس و أنت فى المصر تريد السفر فأتهم، فاذا خرجت بعد الزوال قصر العصر (١).

و انما كان كذلك لان وقت العصر انما يدخل بعد مضى وقت الظهر، و التقدير أنه خرج بعد الزوال بلا فصل.

و على هذا فيجب عليه أن يتم الظهر و يقصر العصر، لكن يشترط فى الأول أن يدرك قبل بلوغه محل الترخص قدر الصلاة تماما على حالته التى 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» أى 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 على الوشاء، أجابه بجواب آخر «منه».

[المناقشه في مستند قول المشهور]

و أما ما تمسك به السيد السند صاحب المدارك في المقام الأول من عموم ما دل على وجوب التقصير في السفر، و في المقام الثاني من عموم ما دل على وجوب الإتمام في الحضر.

فجوابه أن التقصير في السفر انما يجب اذا وجبت الصلاه و هو في السفر.

و أما اذا وجبت و هو في الحضر، فلا، بل هو أول المسأله، بل يلزم منه وجوب التقصير في الفائته الحضرية اذا قضاها في السفر.

و منه يعلم الجواب عن الثاني، فان الإتمام في الحضر انما يجب اذا وجبت و هو في الحضر، لا اذا وجبت و هو في السفر، و الا لزم منه وجوب الإتمام في الفائته السفرية اذا قضاها في الحضر.

فاستبان أن القول باعتبار وقت الوجوب أقوى من الأقوال الثلاثه الباقية، و هي القول باعتبار حال الأداء، و القول بالتخيير و التفصيل و هو وجوب الإتمام في سعه الوقت و التقصير في ضيقه.

نعم القول بالتخيير 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 يقدر فيه، و هو صحيح على المشهور.

نعم في شرح الإرشاد للشهيد رحمه الله في 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 قصراً 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 يقدح 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 المعبر، 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 تبعاً لآخرين، زعموا 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 و لا 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 أربعاً؟ 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 معاً، و لا- يمكن ذلك بدونها، فيجب تحصيلاً لذلك.

و لا- ريب فى وجوب تحصيل العلم ببراءة الذمه من الواجب بعد العلم شغلها به حيث أمكن، بأن لا- يمنع منه مانع عقلا- و لا شرعاً، 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 لبراءة 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 بترويج 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 الرجائى عفى عنه.

ص: ٤٤٤

رساله في حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها

اشاره

في حكم من زنا بامرأه ثم تزوج بابنتها

للعلامه المحقق العارف محمد اسماعيل بن الحسين بن محمد رضا المازندراني الخاجوئي المتوفى سنة ١١٧٣ هـ ق تحقيق السيد
مهدى 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 المسأله 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 لابيّه؟ 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 نفي الحل، قرينه واضحه على أن المراد بالاخبار الداله على النهي هو التحريم لا الكراهه.

و حمل نفي 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 الرضاعية: 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 إليها، 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 الرضاعية 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 سيدكر 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 ٤/٤٩١.

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 السّلام،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 السّلام فى رجل فجر بامرأه أ يتزوج أمرها من الرضاعه أو ابنتها؟قال:لا(٢).

و على الثانيه أن النسب أصل فى التحريم بالرضاع،لقوله صلّى الله عليه و آله:يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب(٣).و قوله:الرضاع لحمه كلحمه 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 السّلام و تقول له:ان رجلا من أصحابنا تزوج امرأه قد زعم أنه كان يلاعب أمرها و يقبلها من غير أن يكون أفضى اليها.

قال:فسألت أبا عبد الله عليه السّلام فقال لى:كذب مره فليفارقها،قال:فرجعت من سفرى،فأخبرت الرجل بما قال أبو عبد الله عليه السّلام،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

[تنقيح الاقوال و الاخبار في 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 في رسالته الرضاعيه: و أجيب بأن ما نحن في منعه داخل في المنصوص على تحريمه من قبل
(٢) و لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ قد سئل عن الرجل يزني 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، كالقبلة و اللمسه و التفخيذ و ما شاكلها، على ما سيأتى
الاشاره الى أمثالها.

و بما رواه الشيخ في الاستبصار عن الحسين بن سعيد عن القاسم بن محمد، عن هاشم بن المثنى، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه
السلام جالسا، فدخل عليه رجل فسأله عن الرجل يأتي المرأه حراما أ يتزوجها؟ قال: نعم و أمها و ابنتها (٤).

و هذا الحديث ضعيف بالقاسم بن محمد الجوهري، مع أن الاتيان أعم من الجماع.

ص: ٤٥٦

١-١ (١) سورة النساء: ٢٤.

٢-٢ (٢) الرساله الرضاعيه ص ٣٧.

٣-٣ (٣) عوالي 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 ابى 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 ابى 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 كليهما ما ادعاه السيد السند بقوله: كذا فى نسخ الاستبصار ممنوعه، و روايه ابن ابى 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 الرضاويه 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 العصابه 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 بابتها؟ 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 القبله 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 وجها 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 يقدح 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 حرام 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 القبلة 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: ٤٦٤

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 ابنتها 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 بصدده من هذا القبيل، فإن أخبار التحريم قد منعت المقتضى عن مقتضاه، فحرم بالحرام ما كان مباحا لهما من صحه العقد 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 الكناني 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 حرمه 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 سنذكره فى هذه الخاتمه من الاخبار المؤيده المرجحه، مع عمل أكثر الاصحاب بها، كادت أن تفيد علما أو ظنا متآخما له، أولا أقل منه بنشر الحرمه.

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 أروع 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 عفى عنه.

ص: ٤٧٠

رساله في شرائط المفتي

في شرائط المفتي

للعلامه 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.

فنقول 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 خاطر 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 سفر بيانها أيضا.

و قد دل الحديث المسفور 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 بيان 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 لَتَيَقَنَّهَوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ»
(١) الآية.

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 شريعته 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 الحادثة 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 في الحديث و أورعهما، و لا يلتفت الى ما حكم به الاخر».

أم قوله عليه السلام «ينظر الى ما كان روايتهما عنا في 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 في 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 العاملی 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 السلام «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 السلام 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 المسألة 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 صلى 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 الابلاغ 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 ذكروها 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 بالغا 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 أَلْسِنَتَكُمُ 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 الحداث 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 (١٤١٠)هـ ق فى مشهد مولانا الرضا عليه السلام على يد العبد السيد
مهدى الرجائى عفى عنه.

ص: ٤٩٢

رساله في منجزات المريض

اشاره

في منجزات المريض

للعلامه 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 ذكره 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 ذكره 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 مرزم،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 جبهه 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 جبله 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 جبله، 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 من 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 مشتركه 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 ثلاثمائة درهم و لم يترك شيئا غيره، قال: يعتق منه سدسه، لانه انما له منه ثلاثمائة 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 وَ آله: 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 روايه 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 لموافقته 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 اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

